

Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту  
імені академіка В. Лазаряна

# **АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ**

**Збірник наукових праць**

**Випуск 10**

Виходить 2 рази на рік ♦ ♦ ♦ ♦ ♦ Заснований у січні 2012 р.

*Антропологічні шукання*

*Філософія культури та освіти*

*Соціальна філософія та філософія історії*

*Філософія науки та техніки*

*Історія філософії*

Дніпро

2016

Засновник:  
ДНІПРОПЕТРОВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
ЗАЛІЗНИЧНОГО ТРАНСПОРТУ ІМЕНІ АКАДЕМІКА В. ЛАЗАРЯНА

ГОЛОВНИЙ РЕДАКТОР

Хміль В. В., доктор філософських наук

ВІДПОВІДАЛЬНИЙ РЕДАКТОР

Варшавський О. П., кандидат  
філософських наук

*ЧЛЕНИ РЕДАКЦІЙНОЇ КОЛЕГІЇ (УКРАЇНА):*

Малівський А. М., Решетніченко А. В., Токовенко О. С., Колесникова Т. О., Кривчик Г. Г.,  
Лях В. В., Халапсіс О.В., Громов В.Є.

*ІНОЗЕМНІ ЧЛЕНИ РЕДАКЦІЙНОЇ КОЛЕГІЇ:*

Корабльова О. В. (Фінансова академія при уряді РФ, Російська Федерація), Кац Л. А. (Хайфський  
університет, Ізраїль), Воронов В. В. (Даугавпілс, Латвія)

Збірник наукових

праць

Збірник затверджено як фаховий 21.11.2013, № 1609. Збірник  
zareestrovano в міжнародному каталозі періодичних видань  
Ulrichsweb™ Global Serials Directory, науково-метричних системах DOAJ,  
Google Scholar, eLIBRARY.RU, WorldCat, Bielefeld Academic Search  
Engine, CiteFactor, OAJI, Web of Science (ESCI), Scientific Indexing  
Services (SIS), Index Copernicus  
Наукометричні показники рейтингу журналу: Index Copernicus - ICV  
2015: 76.77.

Друкується за рішенням вченої ради університету від 31.10.2016 р.,  
протокол № 3

Видавець

Дніпропетровський національний університет залізничного  
транспорту імені академіка В. Лазаряна (м. Дніпро)  
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи КВ № 18742-7542Р  
от 05.01.2012 г.

Адреса засновника

вул. Лазаряна, 2, кім. 468, Дніпро, Україна, 49010

та редакції

тел.: (056) 373-15-88, e-mail: e-library@b.diit.edu.ua, ojs.diit@gmail.com  
сайт журналу: <http://ampr.diit.edu.ua>

Видання публікується з 2012 р.

© Дніпропетровський національний університет  
залізничного транспорту  
імені академіка В. Лазаряна, 2016

© Колесникова Т. О., обкладинка, 2016

Днепропетровский национальный университет железнодорожного транспорта  
имени академика В. Лазаряна

**АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ  
ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ**

**(АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИЗМЕРЕНИЯ  
ФИЛОСОФСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ)**

**Сборник научных трудов**

**Выпуск 32**

Выходит 2 раза в год ♦ ♦ ♦ ♦ ♦ Основан в январе 2012 г.

*Антропологические искания*

*Философия культуры и образования*

*Социальная философия и философия истории*

*Философия науки и техники*

*История философии*

\*\*\*\*\* Днепр

2016

Учредитель:

ДНЕПРОПЕТРОВСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ЖЕЛЕЗНОДОРОЖНОГО ТРАНСПОРТА ИМЕНИ АКАДЕМИКА В. ЛАЗАРЯНА

*ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР*

Хмель В. В., доктор философских наук

*ОТВЕТСТВЕННЫЙ РЕДАКТОР*

Варшавский А. П., кандидат философских наук

*ЧЛЕНЫ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ (УКРАИНА):*

Маливский А. Н., Решетниченко А. В., Токовенко А. С., Колесникова Т. А., Кривчик Г. Г.,  
Лях В. В., Халапсис А.В., Громов В.Е.

*ИНОСТРАННЫЕ ЧЛЕНЫ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ:*

Кораблёва Е. В. (Финансовая академия при правительстве РФ, Россия), Кац Л. А. (Хайфский университет, Израиль), Воронов В. В. (Даугавпилс, Латвия)

Сборник научных

трудов

Сборник утвержден как специализированный 21.11.2013, № 1609.

Сборник зарегистрирован в международном каталоге периодических изданий Ulrichweb™ Global Serials Directory, научно-метрических системах DOAJ, Google Scholar, eLIBRARY.RU, WorldCat, Bielefeld Academic Search Engine, CiteFactor OAJI, Web of Science (ESCI), Scientific Indexing Services (SIS), Index Copernicus

Наукометрические показатели рейтинга журнала: Index Copernicus - ICV 2015: 76.77.

Печатается по решению ученого совета университета от 31.10.2016 г.,  
протокол № 3

Издатель

Днепропетровский национальный университет железнодорожного транспорта имени академика В. Лазаряна (г. Днепр)

Свидетельство субъекта издательского дела КВ № 18742-7542Р  
от 05.01.2012 г.

Адрес

ул. Лазаряна, 2, ком. 468, Днепр, Украина, 49010,

учредителя

тел.: (056) 373-15-88, e-mail: e-library@b.diit.edu.ua, ojs.diit@gmail.com;  
сайт журнала: <http://ampr.diit.edu.ua>

Издание публикуется с 2012 г.

© Днепропетровский национальный университет  
железнодорожного транспорта  
имени академика В. Лазаряна, 2016

© Колесникова Т. А., обложка, 2016

Dnipropetrovs'k National University of Railway Transport  
named after Academician V. Lazaryan

**ANTROPOLOGIČNÌ VIMÌRI  
FÌLOSOFS'KIH DOSLÌDŽEN'**

**(ANTHROPOLOGICAL MEASUREMENTS OF  
PHILOSOPHICAL RESEARCH)**

**Proceedings Scientific publication**

**Issue 10**

Comes out 2 times a year ♦ ♦ ♦ ♦ ♦ Founded in January 2012

*Anthropological Searching*

*Philosophy of Culture and Education*

*Social Philosophy and Philosophy of History*

*Philosophy of Science and Technology*

*The History of Philosophy*

Dnipro

2016

Founder:

DNIPROPETROVSK NATIONAL UNIVERSITY OF RAILWAY TRANSPORT  
NAMED AFTER ACADEMICIAN V. LAZARYAN

EDITOR-IN-CHIEF

Khmil V. V., Ph.D

CONTRIBUTING EDITOR

Varshavskiy O. P., Ph.D

*EDITORIAL BOARD MEMBERS (UKRAINE):*

Malivskiy A. M., Reshetnichenko V. A., Tokovenko S. A., Kolecnykova T. O., Krivchik G. G.,  
Liakh V. V., Halapsis A.V., Gromov V.E.

*FOREIGN MEMBERS OF EDITORIAL BOARD:*

Korableva E. V. (Finance Academy under the Government of the Russian Federation, Russian Federation), Kats L. A. (University of Haifa, Israel), Voronov V. V. (Daugavpils, Latvia)

Proceeding Scientific Proceeding is registered in the International Catalogue of periodicals

Ulrichsweb™ Publication Global Serials Directory, research and metric  
systems DOAJ, Google Scholar, eLIBRARY.RU, WorldCat, Bielefeld  
Academic Search Engine, CiteFactor OAJI, Web of Science (ESCI), Scientific  
Indexing Services (SIS), Index Copernicus  
Scientometric indicators of journal rating: Index Copernicus -  
ICV 20145: 76.77.

Published according to the Academic Council decision of the University from  
31.10.2016, Protocol no. 7

Publisher

Dnipropetrovsk National University of Railway Transport named after  
Academician V. Lazaryan (Dnipro)

Certificate of Publisher KB no. 8742-7542P from 05.01.201

Address  
of Foundere

Str. Lazaryana, 2, room 468, Dnipro, Ukraine, 49010,  
tel.: (056) 373-15-88, e-mail: e-library@b.diit.edu.ua, ojs.diit@gmail.com;  
journal site: <http://ampr.diit.edu.ua>

Edition is being published since 2012

## АНТРОПОЛОГІЧНІ ШУКАННЯ

УДК 111.1+128

І. В. КАРІВЕЦЬ<sup>1\*</sup>

<sup>1\*</sup>Національний університет «Львівська політехніка» (Львів), ел. пошта sacre@ukr.net; ORCID 0000-0002-4555-2226

### ПОЗАТІЛЕСНИЙ ДОСВІД, ЧИСТЕ БУТТЯ ТА МЕТАФІЗИКА

*Все, що я написав здається мені половою  
супроти того, що тепер мені відкрилося*

Св. Тома Аквінський  
у розмові з братом Регінальдом

*Психіка не залежить від обмежень простору і часу. Що ж тоді?  
Психіка не підпорядковується фізичним законам, і це означає, практично,  
продовження життя за межами простору і часу.*

К.-Г. Юнг. Інтерв'ю. 1959 р.

**Мета.** Показати, що поняття метафізики й емпіричних наук походять із досвіду. Відмінність полягає лише в тому, що поняття метафізики виникають на основі незвичного досвіду, а саме позатілесного, тоді як емпіричних наук – на основі звичного досвіду. За приклад береться метафізичне поняття чистого буття. **Методологія.** Задля досягнення мети автор використовує два методи. Перший метод – це компаративістський метод. За допомогою цього методу порівнюються змісти оповідей людей, які, так би мовити, «повернулися з того світу», переживши стан клінічної смерті, з метафізичними твердженнями відомих філософів, зокрема Платона, Декарта й християнського містика Бонавентури. Другий метод – це трансперсональний метод, який допомагає з'ясувати особливості екстраординарного досвіду клінічної смерті, містичного екстазу. Він полягає в пережитті трансцендентності, чистого буття як світла, надзвичайної усвідомленості істини, які тотожні пережиттям зазначених філософів та містиків. Ці пікові переживання екстраординарного досвіду належать різним людям різних культур і часів, тобто вони є трансперсональними, і володіють метафізичним змістом. **Наукова новизна.** Метафізика не є спекулятивною й відірваною від досвіду людини царинною дослідження основ світу. Метафізика постає на основі екстраординарного досвіду виходу з тіла, тоді як емпіричні науки – на основі звичайного досвіду. Так метафізичні поняття, зокрема поняття чистого буття, не можна вважати апіорними поняттями; вони є апостеріорними, адже також ґрунтуються на досвіді, хоча й незвичайного. Взагалі метафізика стає можливою завдяки екстраординарному досвіду людини. **Висновки.** У статті доводиться, що поняття метафізики не є до-досвідними, бо вони походять з досвіду пережиття виходу людини з фізичного тіла, з досвіду відмінності душі і тіла, або свідомості і тіла. Внаслідок такого позатілесного досвіду постають, наприклад, метафізики Платона, Декарта, християнського містика Бонавентури тощо, які є теоретичними конструкціями, що виникають на основі пережиття чистого буття (світла). В цьому контексті метафізика розглядається як шлях поступового відділення людини від її фізичного тіла, як мистецтво «вмирання» (Платон). Автор доводить, що всі поняття є досвідними, як емпіричних наук, так і метафізики; що існує прямий зв'язок між позатілесним досвідом і метафізикою та містикою. У випадку позатілесного досвіду, різновидами якого є клінічна смерть та

## АНТРОПОЛОГІЧНІ ШУКАННЯ

містичний екстаз, тимчасова смерть людини є причиною зміни її сприйняття як себе, так і світу; є причиною появи метафізичного знання.

*Ключові слова:* чисте буття; світло; душа; екстаз; екстраординарний досвід; вмирання; метафізика; споглядання; позатілесний досвід; клінічна смерть

### Актуальність теми дослідження

У метафілософському дискурсі<sup>1</sup> неодноразово обговорювалося питання про джерела метафізичного мислення, причини виникнення метафізики [5; 6]. Що таке метафізика? Чому вона виникає? Що вона може дати людині? Ці питання хвилюють не лише професійних філософів, але й тих людей, які пережили позатілесний досвід, різновидами якого є клінічна смерть та містичний екстаз.

У даній статті джерелом метафізики вважається саме такий позатілесний досвід, в якому людина отримує знання про те, що в метафізиці називається «чистим буттям». Метафізика – це не теоретична і відірвана від досвіду царина людських пошуків основ буття, як вважав Кант. Навпаки, метафізика є свідченням того, що людина може мати такий досвід, який допоможе їй досягнути цю основу буття. Тимчасова смерть (клінічна смерть, містичний екстаз) є певною трансформацією сприйняття людиною себе і світу, а також є граничним досвідом, який виводить людину за межі звичного світу та звичних відчуттів.

Особливо на часі дослідження позатілесного досвіду в контексті позаконфесійної духовності руху New Age, яка сприяє індивідуальним пошукам духовності, істини тощо.

Стаття покликана пролити світло на виникнення метафізичного знання на основі унікального досвіду «повернення з того світу», як досвіду зустрічі нефізичного я з «чистим буттям».

### Аналіз літературних джерел

Дослідженням позатілесного досвіду (в сучасній англійській літературі вживаються такі поняття, які визначають його: “out-of-body experience”, “near death experience”, “extra corporeal perception”) присвячено надзвичайно багато праць. Тому за браком місця ми звер-

нулися до тих праць, які безпосередньо стосуються нашої теми й були опубліковані відносно недавно.

Однією із останніх книжок є колективна монографія «Смерть, вмирання і містицизм: екстаз у кінці», в якій автори намагаються з'ясувати природу містичного досвіду на основі процесу вмирання як виходу з тіла [10].

Нещодавно також побачила світ книжка Бірка Енгмана «Близькі-до-смерті досвіди. Небесне осяяння чи людська ілюзія?» [11]. Ця книжка корисна й цікава тим, що в ній автор, після розгляду таких досвідів доходить таких висновків: 1) близький-до-смерті досвід не є ні ілюзією, ні осяянням, 2) термін «близький-до-смерті досвід» є ненауковим і тому його важко досліджувати, 3) близький-до-смерті досвід не є свідченням ні того, що Бог і боги існують, ні того, що вони не існують, 4) наука і релігія – це різні речі, 5) близькі-до-смерті досвіди формують особливий світогляд, який містить в собі також й духовні засади [11, с.129]. Для нас цінними є 1, 3 і 5 висновки. Перший висновок говорить нам про те, що такий досвід є звичайним для тих, хто вмирає; третій висновок говорить про те, що ніхто не бачив Бога чи богів в таких станах, а лише світло й певних істот, які часто є померлими родичами чи ангелами; п'ятий висновок говорить про те, що такий екстраординарний досвід дуже сильно впливає на людей, а саме змінює їх та дає їм певне духовне знання. З третім висновком частково погоджується й Кен Р. Вінсент. Він пише: «На мою думку, хоча близький-до-смерті досвід та інші трансперсональні досвіди не доводять існування особистісного Бога і загробного життя, вони вказують на них» [15, с.20].

Інша цікава праця, в якій розглядається цей екстраординарний досвід – це праця Чарльза Тарта «Кінець матеріалізму», в якій він доводить, що сьогодні вже не можна говорити про те, що світ є суто матеріальним у фізичному сенсі цього слова, а про людину, що вона є суто фізичним тілом. Сьогодні ми бачимо, як науки зближуються з духом (духовністю). Таке зближення відбувається тоді,

<sup>1</sup> Метафілософський дискурс – це дискурс філософії про саму себе, свої основи та підстави існування. Іншими словами, він є дискурсом саморефлексії філософії (філософія філософії). Автор статті ототожнює філософію з метафізикою.

## АНТРОПОЛОГІЧНІ ШУКАННЯ

коли науки досліджують паранормальні явища, духовний вимір людського буття. Серед них, звісно, переживання в позатілесних станах. Ми є свідками народження діалогу між науками і духовністю [14].

Книга Майкла Марша «Позатілесний і близький-до-смерті досвід: феномени мозку чи пробіски безсмертя?» безпосередньо стосується теми нашого дослідження. У цій праці Майкл Марш критично розглядає сім книжок (Раймонда Моуді, Кеннет Рінг, Майкла Сабома, Марго Грей, Пітера та Елізабет Фенвік), автори яких, на основі розповідей понад тисячі людей, що пережили клінічну смерть або були близькими до смерті, але повернулися до життя, роблять висновок про те, що після смерті фізичного тіла життя не закінчується, а самосвідомість продовжує існувати поза фізичним тілом. Майкл Марш вводить поняття «екстратілесного сприйняття» («extra corporeal perception») для визначення того явища, котре наведені автори називають «позатілесним» чи «близьким-до-смерті» досвідом. Майкл Марш відкидає їхню позицію щодо загробного існування самосвідомості чи душі: «Це є та позиція, яку я цілком відкидаю. Я вважаю, що необхідно розрізняти самосвідомість і проекцію парацентричного простору поза нашими безпосередніми фізичними межами (як чуттєва присутність, або екстратілесний досвід» [13, с.257]. У такому стані актуалізуються надії людини на краще життя, її підсвідомість з її неусвідомленими бажаннями, прагненнями тощо; її мозок ще не перестав функціонувати, але його нормальна діяльність вже порушена. Звідси, висновує Майкл Марш, виникають різні видіння, бачення, які є проекціями «дизфункціонального» мозку. Для нього вони є просто галюцинаціями, які є корисними для людини, адже, повернувшись знову в цей світ, вона змінюється, стає кращою, вірить, що зустрілася з «вищим буттям», пережила «неземні» миті радості, благодаті. Такий досвід змушує людину прагнути до досконалості, передусім, моральної. Свідомість не віддільна від мозку. Свідомість продовжує функціонувати, навіть зберігає свою динаміку, попри дизфункціональність мозку [13, с.262-265]. Такий погляд домінує серед сучасних нейрофізіологів, медиків, які працюють у реанімаційних відділеннях, натуралістично орієнтованих когніти-

вістів тощо. Проте є винятки.

Відомий нідерландський кардіолог Пім ван Ломмель у своїй книжці «Свідомість поза життям. Наука близького-до-смерті досвіду» доводить протилежну позицію, яка піддається критиці «матеріалістично» орієнтованими науковцями. Він визначає близький-до-смерті досвід як «(повідомлені) пригадування всіх вражень, отриманих протягом специфічного стану свідомості, які включають деякі специфічні елементи, такі як бачення тунелю, світла, панорамний перегляд життя, померлих осіб тощо. Цей специфічний стан свідомості може проявитися під час серцевого нападу, тобто під час клінічної смерті» [12, с.31]. В цій цитаті нас цікавить переживання світла, яке присутнє у метафізичних концепціях Платона, Декарта та Бонавентури. Світло, що його бачать люди у такому стані, заповнює увесь простір, воно є не просто світлом, до якого ми звикли – фізичним сонячним світлом. Сприйняття особою світла у стані клінічної смерті чи містичного екстазу дає їй радість, умиротворення, любов до всього суцього тощо. Відомий кардіолог наводить розповідь жінки, яка під час народження дитини в пологовому будинку втратила багато крові й опинилася в стані клінічної смерті. Тоді вона побачила світло і відчувала радість, блаженство. Вона чула прекрасну музику, а світло було теплим, прекрасним та чистим. Вона усвідомила, що це те місце, куди вона повинна піти. Вона побачила у світлі постаті, які простягали до неї руки і вона розцінила це як палке запрошення. Вони взяли за руки і полетіли, огорнуті світлом і в світлі, назустріч ще яскравішому світлу, яке випромінювало ще сильнішу любов, блаженство та умиротворення. Раптом їхні руки роз'єдналися, і жінка відчувала сильний поштовх, який вернув її назад у тіло. Вона відчувала, як медсестри вдаряють її по щоках, щоб вона отямилася, називаючи її ім'я [12, с.26].

У цьому випадку ми маємо приклад того, що звичайні люди в стані клінічної смерті сприймають чисте буття як неземне світло, про яке пишуть Платон та Бонавентура.

Вільям Булман у своїй книжці «Таємниця душі. Використання позатілесного досвіду для розуміння нашої справжньої природи», яка є узагальненням розповідей понад шістнадцяти тисяч людей з тридцяти країн світу про влас-

## АНТРОПОЛОГІЧНІ ШУКАННЯ

ний позатілесний досвід, розглядає розмаїті події, які переживаються в такому досвіді: зустрічі з близькими померлими родичами, друзями та знайомими, зі світлоносними істотами, які нагадують ангелів, з чистим та яскравим світлом, яке наповнює увесь простір і випромінює любов та блаженство. У будь-якому випадку, такий досвід йде на користь людині. Після такого досвіду людина відчуває, що в ній реалізувалося божественне начало, вічне, духовне «я»; в неї змінюється ставлення до смерті, а також виникає набагато глибше розуміння природи духовності, ніж до позатілесного досвіду. Крім цього, такий екстраординарний досвід дає людині особистісне підтвердження безсмертя, знання місця перебування після смерті фізичного тіла, усвідомлення духовного світу, морально-психологічну трансформацію, яка полягає у більшій повазі до життя, прагненні до здійснення добра, любові до усіх людей тощо [9, с.60-75]. Це для нас важливо, бо й Платон, як це буде показано нижче, вважав, що духовною людина може стати тільки тоді, коли вона відокремиться від свого фізичного тіла й сприйматиме світ не фізичними органами чуття, а душею самою по собі. Це відділення є, отже, запорукою духовної еволюції людини. Ця еволюція стає можливою тому, що людина є «перехідною істотою» і ця її перехідність особливо проявляється тоді, коли вона повертається з «того світу», з тої безмежності, яку вона відкриває для себе через позатілесний досвід [див.: 4].

На жаль, поки що немає праць українських авторів, які би ґрунтовно досліджували зв'язок метафізики з позатілесним досвідом.

### Мета дослідження

Показати важливість і навіть необхідність позатілесного досвіду для виникнення метафізики та духовної еволюції людини, а також довести, що метафізичні поняття виникають на основі позатілесного досвіду, містичного екстазу.

### Виклад основного матеріалу

Новочасний британський скептицизм, французьке Просвітництво, критична філософія Канта, позитивізм, філософія життя Ніцше тощо відкинули метафізику як засіб пізнання

«надчуттєвих сутностей», оголосивши її ілюзією, маренням «хворобливого розуму», обманом.

Кант у «Критиці чистого розуму» поділяє знання на емпіричне і чисте. Емпіричне – це те знання, яке походить із досвіду, а чисте – це те знання, яке виходить за межі досвіду. Чисте знання він називає апіорним, «цілком незалежним від усякого, а не лише від того чи іншого досвіду» і до якого «не домішано геть нічого емпіричного» [3, с.40]. Тож Кант заявляє, що метафізика – це апіорне, чисте знання, яке не ґрунтується на жодному досвіді, бо метафізичні сутності є «речами самими по собі», які людина не сприймає в просторі та часі.

У цій статті спростовується теза Канта, що метафізика – це чисто спекулятивна наука, яка не ґрунтується на досвіді. Вона ґрунтується на досвіді, але незвичайному – досвіді виходу з тіла, тобто досвіді, який наближений до пережиття смерті з поверненням назад в тіло. Різновидами цього досвіду можуть бути клінічна смерть, екстаз тощо.

Мій знайомий колега-викладач пережив клінічну смерть, коли у нього стався інфаркт. Якщо узагальнити його розповідь, то її можна звести до такого.

Він розповів про те, що якась сила виштовхнула його з тіла і він опинився поза ним, бачачи його, ніби зверху; він бачив людей, лікарів, палату, в якій лежав тощо. Спершу він певний час перебував ще тут, у звичному для нього світі, але пізніше ця ж сама сила віднесла його у простір світла; він опинився в тотальному світлі, яке огорнуло його. Ця стадія клінічної смерті вже немає нічого спільного з першим етапом – баченням свого тіла, оточення тощо ніби згори. Отже, другий етап – це перебування у сфері світла. Там – усе інакше. Присутнє пряме, безпосереднє сприйняття. Якщо людина про щось подумала, то це, про що була думка, одразу постає перед нею. Хочеться плакати, але сліз немає. Є сама дія плачу. Далі, пережиття блаженства, легкості, невимушеності. Істина стає відкритою моментально, але ця істина не є істиною логічного доведення, розумування; це істина – одкровення, миттєва і безпосередня; він просто знав (різновид гнозису чи мудрості). Істина постала перед ним не як система понять чи фактів, а як

## АНТРОПОЛОГІЧНІ ШУКАННЯ

безпосереднє сприйняття світла, яке, одночасно, є чистим буттям. Світло огорнуло його. Внаслідок чого в нього виникло пережиття блаженства, умиротворення, а також бажання не повертатися назад. Але тут настає третя фаза клінічної смерті – повернення назад. Настає момент, коли людина повертається. Ця ж сама сила, тільки діючи у зворотному напрямку, втягнула його в тіло; він знову опинився в своєму тілі й отямився. Так завершується перебування в стані клінічної смерті.

Це короткий опис того, що відбувається з людиною в стані клінічної смерті. Такі описи є звичайними для цих людей. Можливі варіації, але стадії клінічної смерті зберігаються: 1) вихід із фізичного тіла (вистріл, який виштовхує людину з її фізичного тіла), 2) спостереження за всім, що відбувається після того, як людина вийшла з тіла, 3) далі виштовхування у сферу світла, або чистого буття, 4) перебування там певний час, 5) повернення в тіло (зворотня тяга, яка заштовхує людину в її фізичне тіло), 6) отямлення.

Нейрофізіологи пояснюють ці феномени у стані клінічної смерті функціонуванням мозку, а точніше тим, що в стані клінічної смерті мозок функціонує якось «неправильно»; це не просте функціонування мозку, а його дисфункціонування, породжене кризою організму. У такому стані мозок може продукувати такі образи, які є суб'єктивними, а тому вони є правдивими лише для тої людини, яка їх переживає у стані клінічної смерті. Колекція оповідей про переживання людей у стані клінічної смерті, які повертаються до тями, не є підтвердженням того, що існує життя після смерті. Всі ці розповіді є лише віддзеркаленням дисфункціонування мозку. Таким чином йдеться тільки про внутрішній, суб'єктивний, досвід пережиття клінічної смерті, а мозок у такому стані продукує фантоми.

Ми не будемо сперечатися з нейрофізіологами, чи існує життя після смерті. Справді, для того, щоб довести існування життя після смерті, таким нейрофізіологам необхідно, щоб людина опинилася в стані біологічної смерті, коли всі системи організму припиняють своє функціонування (серце і мозок припиняють функціонувати). Ось тоді, якщо людина оживе й розповість про те, що вона бачила й переживала, можливо, що нейрофізіолог зможе при-

пустити, що життя після смерті є, бо вже немає того органу (мозку), який би продукував фантоми, образи тощо. Це означатиме, що людина, буквально, воскресла. Але таких випадків, наскільки нам відомо, немає.

Тому ми звернемося до філософії, в якій є описи чистого буття; вони збігаються з тими його описами, які подають люди, котрі пережили клінічну смерть і повернулися назад, аби продовжувати своє земне життя.

На перший разуючий збіг ми натрапляємо в діалогах Платона, а саме в сьомій книзі «Держави». Тут йдеться про спрямування душі вгору, до світла, й необхідність подивитися на те, що є чистим буттям. Це стає можливим, коли душа виходить із печери, тобто фізичного тіла, крізь яке вона сприймає світ як світ тіней, та опиняється у сфері світла. Опинившись там, душа, як вважає Платон, сприйняла б таку зміну як щастя і пройнялася б жалем до своїх друзів, які ще перебувають у печері – в'язниці власного фізичного тіла – і яким недоступне це світло. Найяскравішим складником цієї сфери світла є добро, благо. Філософія повинна навчити людину споглядати цю ідею (зверніть увагу, що ідея тут не є інтелектуальною, розумовою, не є загальним уявленням чи поняттям, як вважатимуть філософи Нового часу, а є виглядом, взірцем, якому притаманна певна онтологія), не відводячи від неї погляду, і формувати звичку відвертатися від усього, що є у світі видимому: «Так як око не може інакше, хіба разом з усім тілом повернутися від світу явищ, які постають і гинуть у своєму становленні, аж доки ця здатність людини до пізнання не буде спроможною витримати споглядання буття і його найяскравішого складника, що його ми, власне, називаємо добром» [7, с.213]. Цей процес Платон називає наверненням: «яким чином якнайлегше і з якнайбільшими наслідками розвернути людину в інший бік» [7, с.213]. На нашу думку, таким швидким способом, який принесе важливі наслідки для людини, яка не займається філософією, є пережиття одного з видів позатілесного досвіду, наприклад, клінічної смерті або духовного екстазу.

Справді, люди, які пережили клінічну смерть, зазнають вражаючих змін у світогляді, поведінці, навіть набувають паранормальних здібностей, таких як магнетизм, телепатія, ві-

## АНТРОПОЛОГІЧНІ ШУКАННЯ

зіонерство тощо. У них змінюється система цінностей. Їхня діяльність стає вибірковою – вони не беруться за будь-що, а лише за ті справи, які є важливими, справедливими тощо. Вони відвертаються, після перебування у сфері чистого буття, від людських марнот. Клінічна смерть, духовний екстаз змушують людину дивитися туди, куди потрібно, а саме: вгору, на сферу чистого буття.

Філософія здатна спричинити ефект клінічної смерті, здатна викликати в людини духовний екстаз, бо вона сприяє відділенню душі від тіла. Платон у діалозі «Федон» вустами Сократа проголошує: «Ті, що по-справжньому присвятили себе філософії, розмірковують, власне, про одне – про відхід із життя і смерть» [8, с.240]. Під смертю Платон, як і Сократ, розуміє «відділення душі від тіла» [8, с.240], коли «тіло, відділене від душі, існує саме собою, а душа, відділена від тіла, також існує сама собою» [8, с.240]. Мета філософа – це турбота про душу, а не про тіло. Тому впізнати, чи перед вами справжній філософ «можна по тому, що він намагається звільнити душу від залежності від тіла значно більше, ніж усі інші люди» [8, с.241]. І тут Платонівський Сократ робить незвичний поворот: він починає роздумувати над тим, як філософ набуває здатності мислити. Тіло є перешкодою для мислення, бо воно орієнтує людину на тілесні чуттєві дані, які нічого точного та ясного про речі не кажуть. І коли людина намагається пізнати істину, то прив'язана до тілесних чуттєвих даних, вводиться ними в оману. А мислити людина по-справжньому може лише тоді, коли їй не заважають тілесні чуття зору, слуху, дотику, нюху, і коли вона «скеровує свою увагу на дослідження справжнього буття» [8, с.241]. Після цього Платон запитує, чи «ми визнаємо, що існує справедливе саме по собі, як і прекрасне та добре?» Але самого по собі справедливого, прекрасного і доброго наші тілесні очі не бачили [8, с.241-242]. Отже, ми не можемо досягнути найсуттєвіше в речах за допомогою тіла (чуттів), а лише справжнє пізнання може досягнути те, що існує саме по собі. Таке пізнання стає доступним тому, хто намагається збагнути будь-який вияв самого буття в найчистішому його вигляді (звернімо увагу, що не у формі поняття буття, а у вигляді), застосовуючи лише саму

думку, цілком чисту, і «якомога відсторонивши свої очі, вуха й взагалі усе своє тіло» [8, с.242]. Доки душа поєднана з тілом, доти філософ не може досягнути істини, тобто чистого буття. Тому «дійти до чистого пізнання будь-чого можна лише за умови звільнення від впливу тіла й споглядання речей самих по собі самою душею. Тільки тоді, можливо, ми досягнемо те, чого прагнемо і чого любителями себе називаємо, тобто мудрість. А станеться це, як показує хід наших розмірковувань, лиш після смерті, а за життя – ніяким чином. Бо якщо неможливо домогтися чистого пізнання, не розлучившись з тілом, то тут істинне одне з двох: або знання взагалі недосяжне, або воно досягається тільки після смерті. Бо тільки тоді, а не раніше, душа існуватиме сама собою, відділена від тіла» [8, с.242-243]. Платон так описує шлях очищення від тіла: «А очищення полягає в тому, щоб якомога старанніше відокремити душу від тіла, привчити її зосереджуватись на самій собі й жити по змозі і тепер, і в майбутньому незалежно від тіла, звільнившись від нього, немов від кайданів» [8, с.242].

Чи зі сказаного випливає, що Платон був дуалістом, бо вважав, що тіло і душа – це різні речі? З наведених цитат випливає, що Платон був дуалістом, який протиставляв душу тілу. Як відомо, Платон запозичив поняття метемпсихозис (metempsychosis) у піфагорійців для обґрунтування свого положення про пригадування: душа має в собі знання про чисте буття (істину), бо перебувала в ньому до того, як з'єдналася з фізичним тілом. А ті, своєю чергою, запозичили це поняття в орфіків. (Ми не будемо тут детально розглядати походження концепції метемпсихозу, бо вона не є темою нашої статті. Нам достатньо лише згадати про цю концепцію «переходу» чи «міграції» душі з тіла в тіло).

На другий разючий збіг вражаюче ми натрапляємо в Декарта. Фактично його «Метафізичні медитації» є вправленням у виході з тіла, на основі якого він доходить висновку, що він не є тілом. Декарт так і пише: «Останнім часом я настільки при звичаївся вивільняти свій розум від чуттів і настільки ясно побачив, як мало є того, що істинно сприймається стосовно речей тілесних..., що тепер я зовсім легко відверну свою думку від дослідження речей чуттєвих, аби перенести її на речі, які

## АНТРОПОЛОГІЧНІ ШУКАННЯ

відокремлені від будь-якої матерії і пізнаються лише розумом» [2, с.213-214]. У наведеному уривку йдеться про те, що Декарт навчився відділяти свій розум чи душу від тіла, що дозволяє йому «ясно бачити» набагато більше про Бога, бачити цілком інтелігібельні речі, які позбавлені будь-якої матеріальності, тобто такі, що не сприймаються фізичними, тілесними органами чуття. Про таке ж саме відділення писав і Платон (див. вище). Але основний доказ, на наш погляд, вміння Декарта відділяти свою душу від фізичного тіла ми знаходимо в Шостій медитації, в якій Декарт прямо зазначає: «І хоча, можливо, я маю якесь тіло, сполучене зі мною вельми тісно, все ж, через те, що я, з одного боку, маю ясну й виразну ідею мене самого, оскільки є лише річчю, що мислить, і не протяжною, а з другого – виразну ідею тіла, оскільки є лише річчю протяжною й такою, що не мислить, виявляється певним, що я, себто моя душа, через яку я є тим, чим є, цілковито та воістину відмінна від мого тіла й може бути, або існувати, без нього» [2, с.264]. Ми припускаємо, що відділяючись від тіла, душа Декарта бачить речі у світлі, тобто ясно й чітко, тому і критерієм істинності для нього є чіткість, ясність, тобто відсутність будь-якого сумніву. Декарт, починаючи з радикального сумніву в існуванні зовнішнього світу, доходить до ясного бачення речей власною душею, яка відділена від тіла. Його метод радикального сумніву фактично є методом виходу з тіла.

Тож, чи був Декарт соліпсистом і чи помістив він людину суто в її внутрішній свідомості, ізолювавши її від буття світла? Відповідь – ні. Адже його досвід – це досвід виходу з тіла, коли душа стає усвідомленою, як щось відмінне від тіла. Навпаки, Декарт показує нам шлях за межі «в'язниці тіла» назустріч світлу істини, світлу чистого буття. Тому Декарта не можна звинувачувати ні в дуалізмі, ні в соліпсизмі. Всі такі звинувачення пов'язані з хибним розумінням того, про що нам хоче розповісти Декарт, а розповідає він нам у своїх «Метафізичних медитаціях» лише про власний досвід виходу з тіла.

На третій разуючий збіг ми натрапляємо у різноманітних містиків. Їх є надзвичайно багато. Тому ми розглянемо містичний досвід тільки одного з них. Візьмемо, до прикладу,

лише Бонавентуру. Найвідоміша його праця «Путівник душі до Бога». Сходження душі до Бога може відбуватися лише тоді, коли душа відділяється від тіла. Таке відділення можливе під час (містичного) екстазу. Спершу під час такого відділення душа може бути засліплена світлом, бо, як і Платон, Бонавентура вважає, «привчена до темряви суших речей і видів речей відчутних, дивиться на саме світло найвищого буття, їй здається, ніби нічого не бачить: не розуміє, що сам цей найвищий морок є просвітленням нашої душі – отак і окові, що бачить чисте світло, здається, ніби не бачить нічого» [1, с.61]. Око душі, пов'язане з фізичним оком тіла, не бачить світла, а тому й думка не завважає самого буття. Бонавентура детально описує це буття: «Явиться тобі, що воно вільне від будь-якого небуття, – і через те ніколи не починається і не припиняється, а вічне. Явиться тобі, що воно в жоден спосіб нічого в собі не має, окрім самого буття, – і через те ні з чим не складене, а все просте. Явиться тобі, що воно не має нічого від можливості, бо кожне можливе якось має в собі щось від не-сущого, – і через те найнадійніше... Отож буття, що є чисте, безумовне й абсолютне, є буття первинне, вічне, всепросто, найнадійніше, предовершене і преєдине» [1, с.61].

Про що нам говорять ці збіги? Вони говорять нам про те, що філософія – це спроба досягнути чисте буття, але в такому разі філософія, як про це каже Платон, є вмиранням, тобто поступовим відділенням душі від тіла й досягненням поступового споглядання чистого буття як світла.

Філософія, яка підіймає проблему чистого буття, емпіристами та науково орієнтованими філософами оголошується абсурдною. Ми ж вважаємо, що поняття чистого буття вводиться в метафізику після пережиття його в стані, близькому до смерті: клінічної смерті, духовного екстазу тощо. Поняття «чисте буття» не можна створити апіорі. Чисте буття стає поняттям чистого буття на основі досвіду пережиття клінічної смерті, або ж духовного екстазу. Тому поняття чистого буття є емпіричним, досвідним.

Інша справа, що це поняття виникає на основі суб'єктивного досвіду і не розглядається як об'єктивне, тобто таке, що мало б постати

## АНТРОПОЛОГІЧНІ ШУКАННЯ

на основі колективного спостереження науковцями факту життя після смерті. Звідси походить відмова визнавати поняття чистого буття науковцями на кшталт нейрофізіологів, аналітичних онтологів тощо. Вони апелюють до функціонування мозку в стані клінічної смерті, який породжує видіння світла, породжує ефект бачення свого тіла збоку тощо. Але хіба поняття експериментальних або емпіричних наук не походять із досвіду? То чому ж поняття емпіричних наук вважаються істинними, а поняття метафізики – ні?

Нейрофізіологи та емпіристи можуть відповісти на ці питання так: бо поняття чистого буття породжується в стані дисфункціонування мозку, який продукує ірреальні фантоми. Тому такі поняття, якими починає оперувати людина, що пережила клінічну смерть або духовний екстаз, не можна розглядати як наукові, як такі, що були створені під час певних емпіричних експериментів тощо. Але така відповідь не є задовільною. Поняття емпіричних наук також створюються під час певних прозрінь. Науковці дуже часто несвідомо приходять до тих чи інших понять у стані екстазу чи в стані раптового осяяння, наприклад, осяяння Архімеда, яке дозволило йому відкрити закон, названий його іменем. Тому відкидання одних понять і прийняття інших є несправедливим.

## Висновки

Метафізичне поняття чистого буття не виникає на основі теоретичних розмірковувань філософів та містиків. Філософи і містики мають позатілесний досвід, який вони концептуалізують у своїх метафізичних побудовах. Тому можна говорити про рівноцінність емпіричних і метафізичних понять. Усі поняття є апостеріорними, тобто походять з досвіду, чи то звичайного, чи то надзвичайного. Крім цього, позатілесний досвід є необхідним людині для осягнення її глибшої природи та її духовного розвитку.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Бонавентура. Путівник мислі до Бога. Про приведення мистецтв до богослов'я / Перекл. з латинської мови, вступ, коментарі Ірина Піговська. – Львів : Вид-во Укр. католиц. ун-ту, 2014. – Іхii, 170 с.
2. Декарт, Рене. Медитації про першу філософію (Метафізичні медитації) / Рене Декарт // «Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень: Жан-Марі Бейсад, Жан-Люк Марйон, Кім Сан Он-Ван-Кун / Пер. з фр. і лат. – Київ : Дух і Літера, 2014. – С. 115-292
3. Кант, І. Критика чистого розуму / І. Кант [Пер. з нім. і приміт. І. Бурковського]. – Київ : Юніверс, 2000. – 504 с.
4. Карівець, І. Людина як перехідна істота, або про витоки позамежності [Електронний ресурс] / І. Карівець. – 2005. – Режим доступу: <http://www.lab.org.ua/article/731/> – Назва з екрана. – Перевірено : 06.12.2016.
5. Катречко, С. Л. Как возможна метафизика: на пути к научной [трансцендентальной] метафизике [Електронний ресурс] / С. Л. Катречко // Вопросы философии. – 2012. – №3. – Режим доступу: [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=489&Itemid=52](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=489&Itemid=52). – Назва з екрана. – Перевірено : 06.12.2016.
6. Петрушенко, В. Л. Начала метафизики (Обзор истории и проблематики) / В. Л. Петрушенко. – Днепропетровск : «ФЛП Середняк Т. К.», 2014. – 320 с.
7. Платон. Держава / Пер. з давньогр. Д. Коваль. – Київ : Основи, 2000. – 355 с.
8. Платон. Федон // Платон. Діалоги / Пер. з давньогр. – Київ : Основи, 1999. – С. 234-292
9. Buhlman, W. The Secret of the Soul / W. Buhlman. – San Francisco : HarperCollins Publisher, 2001. – 271 p.
10. Death, Dying, and Mysticism. The Ecstasy of the End / Edited by Thomas Catto & Christopher M. – New York : Moreman, 2015. – 281 p.
11. Engmann, B. Near-Death Experiences. Heavenly Insight or Human Illusion? / B. Engmann – Dordrecht : Springer, 2014. – 150 p.
12. Lommel, P. van. Consciousness beyond Life: The Science of Near-Death Experience / P. van Lommel. – New York : Harper Collins, 2010. – 593 p.
13. Marsh, M. N. Out-of-Body and Near-Death Experience. Brain-State Phenomena or Glimpses of Immortality? / M. N. Marsh. – Oxford : Oxford University Press, 2010. – 309 p.
14. Tart, C. T. The End of Materialism: How Evidence of the Paranormal Is Bringing Science & Spirit Together / C. T. Tart. Oakland : Ions/New Harbinger Publications, 2009. – 285 p.
15. Vincent, K. R. God is With Us. What Near-Death and Other Spiritually Transformative Experiences Teach Us About God and Afterlife / K. R. Vincent. – Carmichael : Near-Death Experiences and the Afterlife, 2014. – 170 p.

И. В. КАРИВЕЦ<sup>1\*</sup><sup>1\*</sup>Национальный университет «Львовская политехника» (Львов), эл. почта sacre@ukr.net; ORCID 0000-0002-4555-2226

## ВНЕТЕЛЕСНЫЙ ОПЫТ, ЧИСТОЕ БЫТИЕ И МЕТАФИЗИКА

**Цель.** Показать, что понятия метафизики и эмпирических наук происходят из опыта. Отличие состоит лишь в том, что метафизические понятия возникают на основе необычного опыта, то есть внетелесного, в то время как понятия эмпирических наук – на основе обычного опыта. Как пример берётся метафизическое понятие чистого бытия. **Методология.** В статье автор использует два метода: компаративистский и трансперсональный. С помощью первого метода сопоставляются содержания рассказов людей, которые, так сказать, «вернулись с того света», переживши [состояние клинической смерти, с метафизическими утверждениями известных философов, таких как Платон, Декарт и христианского мистика Бонавентуры. Второй метод позволяет выяснить особенности экстраординарного опыта клинической смерти или мистического экстаза. Он состоит в переживании трансцендентности, чистого бытия как света, чрезвычайном осознании истины, что тождественно переживаниям философов и мистиков. Эти пиковые переживания принадлежат разным людям разных культур и времён, то есть они трансперсональны, и владеют метафизическим смыслом. **Научная новизна.** Метафизика – это не спекулятивная и оторванная от человеческого опыта сфера исследования основ мира. Метафизика возникает на основе экстраординарного опыта выхода из тела, в то время как эмпирические науки – на основе обычного опыта. Потому метафизические понятия, особенно понятие чистого бытия, нельзя считать априорными. Они также апостериорны, как и все другие понятия, неметафизические. Вообще, метафизика возможна только на основе экстраординарного опыта, которым есть внетелесный опыт. **Выводы.** В статье автор доказывает, что метафизические понятия, в частности понятие чистого бытия, не есть априорными (допытными), ибо они возникают на основе человеческого опыта выхода из физического тела, опыта различия души и тела или сознания и тела. Вследствие такого внетелесного опыта возникают, например, метафизики Платона и Декарта, христианский мистицизм Бонавентуры и т.д., которые можно рассматривать как теоретические конструкции внетелесного опыта, опыта переживания чистого бытия (света). В этом контексте метафизика рассматривается как путь постепенного отделения души или сознания от физического тела, что Платон называл «искусством умирания». Таким образом, автор статьи доказывает, что не существует априорных понятий. Все понятия апостериорны, как эмпирических наук, так и метафизические. Просто мы говорим о двух опытах: одном – обычном, а втором – необычном. Автор доказывает, что существует прямая связь между внетелесным опытом, метафизикой и мистицизмом. В случае внетелесного опыта, разновидностями которого являются клиническая смерть и мистический экстаз, временная смерть человека есть причиной изменений его самого и мира, причиной возникновения метафизического знания.

**Ключевые слова:** внетелесный опыт; экстаз; метафизика; чистое бытие; свет; созерцание; клиническая смерть

I. V. KARIVETS<sup>1\*</sup><sup>1\*</sup>Lviv National Polytechnic University (Lviv), e-mail sacre@ukr.net; ORCID 0000-0002-4555-2226

## OUT-OF-BODY EXPERIENCE, PURE BEING AND METAPHYSICS

**Purpose.** The author will show that metaphysical concepts and the concepts of empirical sciences derive from experience. The only difference is that metaphysical concepts derive from unusual experience, i.e. out-of-body experience, while empirical sciences – from usual one. The example set metaphysical concept of pure being. **Methodology.** In order to obtain this goal the author uses two methods. The first one is comparative method. With the help of this method the stories of men who experienced clinical death and returned to life are compared with the famous philosophers' metaphysical statements (Plato, Descartes, and Bonaventura). The second one is transpersonal method. It helps to study the peculiarities of the extraordinary experience in the state of clinical death or mystical ecstasy. Such experience lies in experience of transcendence, pure being as light, ultimate awareness of truth, which are identical to the metaphysical statements of philosophers and mystics. These ultimate experiences belong to different people, who lived and grown in different cultures, but nevertheless metaphysical statements of philosophers or mystics and statements of the ordinary people who experienced clinical

## АНТРОПОЛОГІЧНІ ШУКАННЯ

death are the same. Therefore we can say that out-of-body experience is transpersonal. **Originality.** Metaphysics is neither speculative nor withdrawn from experience of a human being sphere. It arises from out-of-body experience while empirical sciences – from usual experience. Therefore, metaphysical concepts, in particular, pure being, are empirical, because they are based also on (extraordinary) experience. In general, metaphysics becomes possible on the basis of out-of-body experience. **Conclusions.** In this article the author argues that the concepts of metaphysics are not a priori because they originate from out-of-body experience that is from the experience of the distinction between body and soul or body and mind. As a result of such experience appear, for instance, Plato's metaphysics, Descartes' metaphysics, and the Christian mysticism of Bonaventure, which theoretical constructs are deriving from experience of pure being (light). In this context metaphysics is seen as the path of gradual separation of a human being from his or her physical body, i.e. "the art of dying" (Plato). Therefore, the author proves that there are no a priori concepts. All concepts are aposteriori, in empirical sciences and in metaphysics as well. We simply talk about two different experiences: usual and unusual experience. The author also argues that there is direct connection between out of body experience and metaphysics, mystics. In the case of out-of-body experience, the temporary death of a human being is the cause of his/her change in perception of himself/herself and the world; it is the cause of metaphysical knowledge.

**Keywords:** out-of-body experience; metaphysics; pure being; light; dying; clinical death; ecstasy; contemplation

## REFERENCES

1. Bonaventure. *Putivnyk mysli do Boha. Pro pryvedennia mystetstv do bohoslovnia* [Journey of the Soul into God. On the Reduction of the Arts to Theology]. Lviv, Vydavnytstvo Ukrainskoho katolytskoho universytetu Publ., 2014, 170 p.
2. Descartes Rene. *Medytatsii pro pershu filosofiiu (Metafizychni medytatsii)* [Meditations on the First Philosophy (Metaphysical Meditations)]. Kyiv, Dukh i Litera Publ., 2014, pp.115-292.
3. Kant I. *Krytyka chystoho rozumu* [Critique of Pure Reason]. Kyiv, Univers Publ., 2000, 504 p.
4. Karivets I. *Liudyna yak perekhidna istota, abo pro vytoky pozamezhnosti* [A Human being as Transitive Entity or the Sources of the Transcendence]. Available at: <http://www.lab.org.ua/article/731/>. (Accessed 21 September 2016).
5. Katrechko S.L. Kak vozmozhna metafizika: na puti k nauchnoy [transsentsentalnoy] metafizike [How Metaphysics is Possible: On the Way to Scientific [Transcendental] Metaphysics]. *Voprosy Filosofii – Issues of Philosophy*, 2012, no. 3. Available at: [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=489&Itemid=52](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=489&Itemid=52). (Accessed 20 August 2016).
6. Petrushenko V.L. *Nachala metafiziki (Obzor istorii i problematika)* [The Beginnings of Metaphysics (Review of History and the Problems)]. Dnipropetrovsk, "FLP Seredniak T.K." Publ., 2014, 320 p.
7. Plato. *Derzhava* [Republic]. Kyiv, Osnovy Publ., 2000, 355 p.
8. Plato. *Fedon. Plato. Dialohy* [Plato. Phaedo. Plato. Dialogues]. Kyiv, Osnovy Publ., 1999, pp. 234-292.
9. Buhlman William. *The Secret of the Soul*. San Francisco, HarperCollins Publ., 2001, 271 p.
10. Cattoi Thomas & Moreman M. Christopher. *Death, Dying, and Mysticism. The Ecstasy of the End*. New York, Palgrave Macmillan Publ., 2015, 281 p.
11. Engmann Birk. *Near-Death Experiences. Heavenly Insight or Human Illusion?* Dordrecht, Springer Publ., 2014, 150 p.
12. Lommel Pim van. *Consciousness beyond Life: The Science of Near-Death Experience*. New York, Harper Collins e-books Publ., 2010, 593 p.
13. Marsh Michael. *Out-of-Body and Near-Death Experience. Brain-State Phenomena or Glimpses of Immortality?* Oxford, Oxford University Press Publ., 2010, 309 p.
14. Tart Charles. *The End of Materialism*. Oakland, New Hanbirger Publ., 2009, 285 p.
15. Vincent Ken R. *God is With Us. What Near-Death and Other Spiritually Transformative Experiences Teach Us About God and Afterlife*. Carmichael, 2014, 170 p.

*Стаття рекомендована до публікації д. філ. н., проф. В. В. Хмілем (Україна)*

Надійшла до редколегії: 09.01.2016

Прийнята до друку: 20.09.2016

## УДК 130.2

В. М. СКИРТАЧ<sup>1\*</sup>, Р. С. МАРТИНОВ<sup>2\*</sup>, А. О. КАРПЕНКО<sup>3\*</sup><sup>1\*</sup>Донбаський державний педагогічний університет (Слов'янськ), ел. пошта skirtachv5@gmail.com;

ORCID 0000-0001-9726-8553

<sup>2\*</sup>Донбаський державний педагогічний університет (Слов'янськ), ел. пошта martynovroman589@gmail.com;

ORCID 0000-0002-5328-5666

<sup>3\*</sup>Донбаський державний педагогічний університет (Слов'янськ), ел. пошта konepark2@gmail.com;

ORCID 0000-0003-3198-7103

## ФІЛОСОФСЬКО-КЛІНІЧНИЙ ДИСКУРС ХХ СТОЛІТТЯ

**Мета** роботи полягає у виявленні загальних та відмінних ознак тематизації та методології розв'язання проблеми суб'єкта в межах різних дискурсів, імпліцитно чи експліцитно дотичних до визначення «клінічного» модусу буття людини. **Методологія** дослідження поєднує прийоми дискурсивної аналітики і загальні принципи історико-філософської науки. **Наукова новизна** дослідження полягає у визначенні філософсько-клінічного дискурсу як особливого комунікативного процесу, смисли мовних висловлювань якого акцентують увагу не на синдромах захворювання, а виявляють феноменологію внутрішнього досвіду патологічного суб'єкта, його комунікативну взаємодію та ефекти полісуб'єктної соціальності. Клінічний дискурс представляє простір хвороби, де хворий розглядається не як суб'єкт, а як об'єкт хвороби. Онтологія клінічного дискурсу превалює над онтологією хвороби. Категоризація хвороби, уявлення про хворобу як відповідний галузевий феномен, приводить до уявлення про необхідність ізоляції хворого із природних умов та переміщення його до соціальних штучних закладів. **Висновки** дослідження узагальнено в наступних положеннях: сучасний клінічний дискурс базується на позитивістсько-біологічній спрямованості знань про людину і постає одним із способів суспільного контролю, оскільки він є основою для продукування та відтворення репресивної медично-фармацевтичної ідеології; критика філософсько-клінічного дискурсу відкриває можливість зняття домінування суто клінічного дискурсу; передумовою такого зняття визнано парадигмальну зміну уявлень про суб'єкта.

*Ключові слова:* суб'єкт; клінічний дискурс; філософсько-клінічний дискурс; ідентичність; турбота

## Актуальність теми дослідження

Філософський і клінічний дискурси є досить різноплановими. Виходячи з цього, виникають деякі складнощі при здійсненні їх синтезу в кордонах єдиного проблемного поля. Попередні спроби їх синтезу, здійснювані в рамках пріоритету чи загальногуманітарної, чи позитивістської методології, приводили у різні часи до перебільшення ролі або власне філософського знання, або значення знання клінічного. Крім того, різні клінічні напрями звертаються до різних антропологічних концептуалізацій, методологічних обґрунтувань, перебуваючи нерідко на позиціях суперечності. Тим не менш, загальним ґрунтом їх синтезу є досвід хвороби.

На даному етапі про клінічний дискурс філософської антропології можна говорити лише в діахронічно-синтагматичному значенні сукупності текстів, тематично об'єднаних питаннями філософського осмислення клінічних практик і теорій. Становлен-

ня філософсько-клінічного дискурсу в якості функціональної ланки в системі виробництва знань (синхронічно-парадигматичне узагальнення) є стратегічною метою, на шляху до реалізації якої ми прагнемо вирішити етапне завдання – виявити характер трансформацій засобів філософської рефлексії (концепт суб'єкта), необхідних для трансляції або, навіть, трансплантації цих засобів до предметного поля психіатрії як дотичного до предмету філософування відгалуження клініки.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій з теми.**

Для вирішення поставленої проблеми авторами були проаналізовані різноманітні дослідницькі стратегії дискурсу:

- прагматично обґрунтовані підходи, що виходять із розуміння дискурсу як мовного акту, мовленнєвої дії, практики (Дж. Серль [18]). У такому контексті будь-яке висловлювання тлумачиться не з точки зору його семантичних характеристик і якостей, а праг-

## АНТРОПОЛОГІЧНІ ШУКАННЯ

матично, у якості дії;

- стратегії, які розглядають дискурс як насильство у постмодерністському контексті та враховують ідеологічний потенціал дискурсу, владу – знання (М. Фуко [3], П. Серіо [19], які є представниками переважно французької філософської думки, що орієнтовані на опис дискурсивної інституалізації соціальної реальності);

- конwersаційний аналіз (Г. Гарфінкель [10], Дж. Джі [11]), у якому авторами виявляються мовні способи організації мікро-соціальної взаємодії учасників комунікативних подій, аналізуються повсякденні форми розмов, тематизується мікрорівень соціальної практики, досліджується формування соціальної реальності протягом побутових розмов. Завдання конwersаційного аналізу полягають в описі соціальних практик, на основі яких співрозмовники конструюють свою власну поведінку і інтерпретують поведінку іншого. Так, Дж. Джі розуміє під дискурсом «логічно пов'язані висловлювання, що мають сенс для певної спільноти, наприклад, у розмові або оповіданні [11, с. 115]». Методологічні переваги дискурсивної аналітики мікрорівня комунікації британський соціолог Ф. Аттеноборо вбачає в ефективних засобах «дрібного масштабування соціального простору та розгляд категорій гендеру, мови та медіа “знизу догори”. У будь-якій рекламі, романах, газетах, ЗМІ, соціальних медіа-платформах і чатах інтернет-форумів кожне слово береться в контексті ширших дискурсивних, риторичних та перформативних мереж» [5, с. 143]. Особливість досліджуваного методу – в безпосередній емпіричній базі дослідження;

- бірмінгемська школа (С. Холл [14]), що уважала дискурс-аналіз проектом культурних досліджень із акцентом на семіотичних, культурних аспектах, ідеологізації, придушенні, процесах кодування і декодування;

- більш академічні та теоретично вивірені німецькі школи, представлені конструктивістськими та прагматично налаштованими теоріями К.-О. Апеля [4] та Ю. Габермаса [13]. Ці теорії побудовані на основі кантіанського розуміння дискурсу як раціональної процедури, нормативного формально-логічного утворення. Дискурс тут

протиставляється позараціональним і ірраціональним феноменам, інакше кажучи, дискурс є тим, що проговорюється: що не промовляється дискурсом не є. К.-О. Апеля та Ю. Габермаса приваблює дискурс як елемент консенсусу;

- американські школи дискурсивної психології (Дж. Поттер [16; 17]) і діяльнісно-орієнтовані теорії дискурсу. Дискурсивну психологію цікавить дискурсивне конструювання психічної реальності та репертуар інтерпретацій як прагматичного інструменту комунікації для конструювання власної ідентичності або ідентичності іншого. Те, що відрізняє американські школи – це презумпція суб'єкта, який завжди є ядром комунікативної практики;

- критичний дискурс-аналіз (Т.А. ван Дейк [1; 6], Н. Феркло [8; 9]), який є найбільш радикальною версією дискурсивної стратегії та досліджує зловживання влади шляхом використання мови, розглядає співвідношення мови та ідеології, викриває дискурс через виявлення політекономічних настанов і мотивів, конструювання суб'єктів в текстах різних рівнів. Т.А. ван Дейк зауважує на тому, що «критичний дискурс-аналіз є не так складовою соціальної та політичної аналітики контекстів мовлення, як конкретною позицією щодо зловживань владою з боку медійних корпорацій... Він пояснює, яким чином символічні політичні еліти та засоби масової інформації здатні контролювати публічні обговорення, тим самим сприяючи відтворенню ідеологій» [6].

Саме критичний дискурс – аналіз, на нашу думку, є найбільш доцільним у запропонованій статті.

### Мета дослідження

Трансформації суб'єкта у філософсько-клінічному дискурсі утворюють концептуальну основу клінічної теорії і практики, але до сьогодні залишаються мало дослідженими засобами філософської рефлексії, у якій представлено аналіз лише окремих локальних стратегій дослідження як суб'єкта, так і філософсько-клінічного дискурсу. У зв'язку із цим очевидна необхідність комплексного філософського осмислення проблеми і перегляду основних існуючих підходів до фор-

## АНТРОПОЛОГІЧНІ ШУКАННЯ

мулювання її теорії, розробки рекомендацій щодо практичних аспектів застосування здійсненої концептуалізації.

**Виклад основного матеріалу**

Засадничим у теоріях дискурсу є положення структуралістської та пост-структуралістської філософії про наше сприйняття реальності не безпосередньо, а за допомогою мови. Йдеться про те, що дякуючи мові, ми не лише відображаємо, але і конструємо реальність. Реальність як така існує, але людині вона надана через певні дискурсивні значення. Саме такі дискурсивні значення формують і соціокультурні відносини, і соціокультурні ідентичності. Зміна значень в дискурсі відповідним чином трансформує сам світ як даність сущого у вигляді смислу. Тобто реальність постійно змінюється у результаті боротьби дискурсів.

Але, якщо структуралістська теорія виходить із розуміння мови як незмінної структури, то пост-структуралізм, ґрунтуючись у цілому на структуралізмі, змінює його у певних важливих питаннях.

Так, підтримуючи ідею про значення знаків не по відношенню до реальності, а через їх співвідношення всередині мережі знаків, тим не менш, пост-структуралізм відкидає розуміння мови як незмінної цілісної структури. Згідно з теорією Соссюра, значення знаків з'ясовується у співвідношенні з іншими знаками (він застосовує метафору рибальської сітки, у якій кожен знак займає певне місце і є вузликом усієї мережі). Становище знаку в мережі, відношення та відстань до інших знаків закріплює його значення. Проте, пост-структуралісти наполягали на змінності як самої позиції знаку, так і його значення у залежності від переміни контексту. У мові утворюються структури, але існує не одинична система значень, а множина; у кожному іншому дискурсі – інша система значень у залежності від певної дискурсивної практик. Представники пост-структуралістського підходу трактують дискурс як відкрити, незавершену структуру, як багатозначний спектр артикуляцій, де крім вже зафіксованого значення, завжди є інші варіанти означування, які можуть змінювати структуру дискурсу. У дискурсів відсутні

жорстко структуровані семіотичні кордони і єдино можлива схема артикуляції. Умовно дискурси поділяються на офіційні, які пройшли через процедури легітимації, і на неофіційні, тобто дискурси, які не підтримуються легалізованими суспільними практиками. Спосіб їх взаємодії можна визначити як боротьбу дискурсів, у якій кожен дискурс прагне отримати перемогу понад іншими дискурсивними практиками. Боротьба дискурсів здійснюється через певні соціальні групи, завдання яких є «відстоювання типу реальності, який вигідний для конкретної групи» (Т.А. ван Дейк).

Різні дискурси пропонують і різне значення поняття «суб'єкта». Так, Л. Альтюсер, на протиположність класичному західному розумінню суб'єкта, пропонує поняття звернення. Відповідно, у якості суб'єкта приймається індивід, який реагує на це звернення.

М. Йоргенсен та Л. Філліпс звертають увагу на те, що у «термінах теорії дискурсу, суб'єкти стають певними позиціями в дискурсах. Загалом, саме Е. Лакло і Ш. Муфф використовують поняття суб'єкт в цьому розумінні в праці «Гегемонія і соціалістична стратегія» (1985). Однак в теорії Альтюсера є економічний детермінізм, несумісний з теорією дискурсу;...звернення до суб'єкта ідеологічне, оскільки воно приховує справжні відносини між людьми. Для Лакло і Муффа немає ніяких «справжніх» соціальних відносин, детермінованих економікою. Але, тим не менше, люди отримують звернення за допомогою дискурсів: суб'єктів необхідно розглядати як «суб'єктні позиції» всередині дискурсивної структури. Дискурси завжди наказують людям позиції, які вони повинні займати як суб'єкти» [2, с.55].

Якщо у філософсько-клінічному дискурсі вузловою точкою є поняття «суб'єкт», то у клінічному – «тіло». Навколо них викристалізуються інші знаки. Класична раціоналістична наука представляє простір хвороби так, що хворий розглядається не як суб'єкт, а як об'єкт хвороби. Смисловий зв'язок лікарні як клініки, виокремлює досліджуваний об'єкт, що існує в режимі норми і патології та вказує на позитивістсько-біологічну спрямованість знань про людину. Онтологія клінічного дискурсу превалює над

## АНТРОПОЛОГІЧНІ ШУКАННЯ

онтологією хвороби. Категоризація хвороби, уявлення про хворобу як відповідний галузевий феномен, приводить до уявлення про хворого та необхідність ізоляції хворого із природних умов та переміщення його до соціальних штучних закладів. Таким чином, псевдонаукове тлумачення патології у клінічному дискурсі стає обґрунтуванням антигуманного відношення суспільства до такого суб'єкта. Боротьба суто клінічного та філософсько-клінічного дискурсів за легітимність і домінування в процесі означування і є областю дискурсивності.

Важливою функцією дискурсу є визначення ідентичності суб'єкта. Суб'єкт здобуває певну ідентичність за допомогою дискурсивного означення соціального світу і проведення процедур позиціонування всередині дискурсу. Дискурси визначають позиції, які займають їх учасники. Співвідношення позицій має владний характер, у дискурсі артикуловані нормативи, повноваження, у відповідності до яких відбувається соціальна поведінка. Наприклад, в клінічному дискурсі позиція «пацієнта» як об'єкта, а не суб'єкта відповідає очікуванню підлеглості останнього, який не може виходити за межі дозволеного.

Але суб'єкт отримує свою ідентичність в дискурсивних практиках. Саме цим зумовлена його розщепленість, відкритість до різних ідентифікацій. У процесі боротьби клінічного та філософсько-клінічного дискурсу утворюються взаємовиключні ідентичності пацієнта як об'єкта або суб'єкта, що призводить до антагонізму, який, в свою чергу може бути подоланий переартикуляцією дискурсу, встановленням гегемонії.

Проблеми у виробленні теоретичних моделей аналітики суб'єкта в клінічному дискурсі та його перспектив зумовлені, не в останню чергу, мультипарадигмальним ландшафтом суб'єкта в клінічному дискурсі як нової сфери міждисциплінарного знання. У цьому контексті особливої актуальності набувають саме філософські дослідження комплексного міждисциплінарного характеру зазначеної проблеми на засадах інтерпарадигмальної рефлексії та узагальнюючих підходів й оцінок.

Філософське дослідження трансформації

суб'єкта дозволило виявити загальні та відмінні ознаки тематизації та методології розв'язання проблеми суб'єкта в межах різних філософських і гуманітарних теорій, імпліцитно чи експліцитно дотичних до визначення «клінічного» модусу буття людини. Проблематизація розуміння суб'єкта постала ключовою топікою становлення некласичної філософії, зорієнтованої на перенормування категорій, морфології та синтаксису класичної філософії. Стратегії такого перенормування реалізовувалися в різних площинах наукового дискурсу: суто філософській (феноменологія, філософська антропологія, екзистенціалізм), міждисциплінарній (структуралізм, постструктуралізм), нефілософській (психоаналіз, семіотика, соціологія). Загальним для некласичної думки є перехід від рефлексивно-волюнтарної моделі суб'єкта до онтологічно-функціональної моделі. Суб'єкт як функція визначається тільки в координатах певної буттєвої позитивності, певної площини конституювання деякого досуб'єктного субстрату в якості суб'єкта, який реалізує окремі можливості, якими розподілено певний регіон буттєвості. Згідно з такою логікою, розробляються різноманітні версії теоретичної антропології, які набувають форм локальних онтологій, де через область специфічної локалізації схоплюють вияви певної буттєвої сили. «Клініка» постає однією з таких локалізацій, специфічним модусом суспільного буття з характерними викривленнями мови і поведінки, які і потрапляють у фокус критичного мислення. Конституювання суб'єкта в локальності певного виробництва засвідчує невідповідність класичної теорії про автономного суб'єкта рефлексії і пізнання, здатного утриматися в протистоянні до світу, підкорити його.

Наступний етап еволюції наукової думки визначається як перехід до постнекласичного мислення, що зосереджується на суб'єкті пізнання, на людині, взятій у цілісності її існування, оскільки виключно в координатах екзистенціальної цілісності мислення виявляє власний зміст. Пізнання має набути онтологічного статусу, щоб подолати межі епістемологічного редукціонізму.

Більшість концепцій експліцитно або імпліцитно корелюють із цією загальною

## АНТРОПОЛОГІЧНІ ШУКАННЯ

логікою наукового процесу. Формування клінічного дискурсу філософської антропології пов'язане із неklasичними теоріями критики модерної фігури рефлексивного та волонтарного суб'єкта і модерної концепції свідомості як конститутивної, індетермінованої, самодостатньої буттєвості.

В діахронічному зрізі філософської традиції визначені діагностичні та терапевтичні стратегії переосмислення метафізики суб'єкта, що утворили предмет парадигмального узагальнення філософсько-клінічного дискурсу в горизонті сучасності.

Сучасні діагностичні стратегії філософії суб'єкта не долають суперечностей епістемологічного редукціонізму, оскільки вони або апелюють до інтенцій раннього Гайдеггера, або орієнтовані на дослідження механізмів функціонування конкретної суб'єктності, що, за відсутності трансцендентального обґрунтування, не може забезпечити ідентичність. Завдання терапевтичної концептуалізації суб'єкта, яка затребувана в філософсько-клінічному дискурсі, передбачає знаходження зняття розбіжностей трансцендентального й емпіричного досвіду. У такому контексті доцільним є переосмислення практичної функції суб'єкта.

У розробці терапевтичної концепції суб'єкта продуктивним виявилось зіставлення експлікацій поняття суб'єкта, розробленого в пізній творчості М. Гайдеггера, генеалогії суб'єктивності М. Фуко та ідей Л. Віготського та Е. Ільєнкова. Незважаючи на відмінність вихідних теоретичних настанов, ці стратегії позитивно вирішують проблему кризи філософії суб'єкта на основі актуалізації принципу турботи про себе і на рівні емпіричного суб'єкта, і на рівні турботи про буття як таке. Ми виходимо з того, що обмеження життєвих можливостей і пов'язані з ними страждання суб'єкта викликані невиконанням онтологічного призначення.

## Висновки

Присутність суб'єкта в клінічному дискурсі функціонально задана зовнішніми характеристиками, втім, і сам дискурс живе лише остільки, оскільки до нього залучений суб'єкт. Відповідно до досліджень М. Фуко,

в масштабах окремо взятого дискурсу, яким і є клінічний дискурс, суб'єкт йому підпорядкований, вторинний, незначний, той, що грає за правилами дискурсу. Наявність клінічних доктрин як більш спеціалізованого дискурсу підсилює це підпорядкування. Нові взаємовідносини суб'єкта з клінічним дискурсом можливі лише при позбавленні влади дискурсу над суб'єктом, що може виникнути в ситуації боротьби дискурсів, порушенні паритетності, у нашому випадку – дякуючи формуванню філософсько-клінічного дискурсу, ключовими точками якого є не «тіло», «нагляд», «клініка», а «суб'єкт», «відповідальність», «турбота про суще».

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Дейк, Т. А. ван. Дискурс и власть: Репрезентация доминирования в языке и коммуникации / Т. А. ван Дейк. – Москва : Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. – 344 с.
2. Йоргенсен, М. В. Дискурс-анализ. Теория и метод / М. В. Йоргенсен, Л. Дж. Филлипс. – 2-е изд., испр. – Харьков : Изд-во «Гуманитарный центр», 2008. – 352 с.
3. Фуко, М. Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности / М. Фуко [пер. с фр. С. Табачниковой]. – Москва : Касталь, 1996. – 448 с.
4. Apel, K.-O. Diskurs und Verantwortung / K.-O. Apel. – Frankfurt-am-Mein : Suhrkamp, 1988. – 488 p.
5. Attenborough, F. Words, Contexts, Politics / F. Attenborough // Gender and Language. – 2014. – Vol 8, Iss. 2. – P. 137–145. doi: 10.1558/genl.v8i2.137
6. Dijk, T. van. Sociocognitive Discourse Studies [Електронний ресурс] / T. van Dijk. – Режим доступу: <http://www.discourses.org/OldArticles/Sociocognitive%20Discourse%20Studies.pdf>. – Назва з екрана. – Перевірено : 06.12.2016.
7. Evans, D. Language and identity / D. Evans. – London : Bloomsbury, 2015. – 235 p.
8. Fairclough, N. Discourse and social change / N. Fairclough. – Cambridge : Polity Press, 1992. – 260 p.
9. Fairclough, N. Critical discourse analysis: The critical study of language. / N. Fairclough. – New York : Routledge, 2013. – 608 p.
10. Garfinkel, H. Ethnomethodological studies of work / H. Garfinkel. – New York : Routledge, 2010. – 210 p. doi: 10.4324/9780203996867

## АНТРОПОЛОГІЧНІ ШУКАННЯ

11. Gee, J. Social Linguistics and Literacies Ideology in Discourses / J. Gee. – New York : Routledge, 2015 – 282 p.
12. Grue, J. Disability and discourse analysis / J. Grue. – Farnham : Ashgate, 2015. – 156 p.
13. Habermas, J. Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln / J. Habermas – Frankfurt-am-Mein : Suhrkamp, 1993. – 207 p.
14. Hall, S. Foucault: Power, knowledge and discourse / S. Hall // Discourse Theory and Practice: a reader. – London : Sage, 2001. – P 72–80.
15. Laclau, E. Hegemony and Socialist Strategy. Toward a Radical Democratic Politics / E. Laclau, C. Mouffe. – London : Verso, 2001. – 197 p.
16. Potter, J. Representing reality: discourse, rhetoric and social construction / J. Potter. – London : Sage, 1996. – 254 p. doi: 10.4135/9781446222119
17. Potter, J. Re-reading discourse and social psychology: transforming social psychology/ J. Potter // British Journal of Social Psychology. – 2012. – Vol. 51, Iss. 3. – P. 436-455. doi: 10.1111/j.2044-8309.2011.02085.x
18. Searle, J. R. Making the Social World: The Structure of Human Civilization / J. R. Searle. – Oxford : Oxford University Press, 2010. – 208 p.
19. Seriot, P. Analyse du discours politique soviétique / P. Seriot. – Paris : IMSECO, 1985. – 362 p.

В. М. СКИРТАЧ<sup>1\*</sup>, Р. С. МАРТЫНОВ<sup>2\*</sup>, А. А. КАРПЕНКО<sup>3\*</sup>

<sup>1\*</sup>Донбасский государственный педагогический университет (Словянск), эл. почта skirtachv5@gmail.com; ORCID 0000-0001-9726-8553

<sup>2\*</sup>Донбасский государственный педагогический университет (Словянск), эл. почта martynovroman589@gmail.com; ORCID 0000-0002-5328-5666

<sup>3\*</sup>Донбасский государственный педагогический университет (Словянск), эл. почта konepark2@gmail.com; ORCID 0000-0003-3198-7103

## ФИЛОСОФСКО-КЛИНИЧЕСКИЙ ДИСКУРС XX ВЕКА

Цель работы заключается в выявлении общих и отличительных признаков тематизации и методологии решения проблемы субъекта в рамках различных дискурсов, имплицитно или эксплицитно касающихся определения «клинического» модуса бытия человека. **Методология** исследования сочетает приемы дискурсивной аналитики и общие принципы историко-философской науки. **Научная новизна** исследования заключается в определении философско-клинического дискурса как особого коммуникативного процесса, в котором смыслы языковых высказываний акцентируют внимание не на синдромах заболевания, а выявляют феноменологию внутреннего опыта патологического субъекта, его коммуникативное взаимодействие и эффекты полисубъектной социальности. Клинический дискурс представляет пространство болезни, где больной рассматривается не как субъект, а как объект болезни. Онтология клинического дискурса превалирует над онтологией болезни. Представление о болезни как предмете определенной отрасли приводит к представлению о необходимости изоляции больного из естественных социальных условий в специально созданные заведения. **Выводы** исследования обобщены в следующих положениях: современный клинический дискурс базируется на позитивистской направленности знаний о человеке и является формой общественного контроля, поскольку служит основой для выработки и воспроизведения репрессивной медико-фармацевтической идеологии; критика философско-клинического дискурса открывает возможность снятия доминирования этого дискурса; предпосылкой такого снятия является парадигмальное изменение представлений о субъекте.

**Ключевые слова:** субъект; клинический дискурс; философско-клинический дискурс; идентичность; забота

V. M. SKYRTACH<sup>1\*</sup>, R. S. MARTYNOV<sup>2\*</sup>, A. O. KARPENKO<sup>3\*</sup>

<sup>1\*</sup>Donbass State Pedagogical University (Slavyansk), e-mail skirtachv5@gmail.com; ORCID 0000-0001-9726-8553

<sup>2\*</sup>Donbass State Pedagogical University (Slavyansk), e-mail martynovroman589@gmail.com; ORCID 0000-0002-5328-5666

<sup>3\*</sup>Donbass State Pedagogical University (Slavyansk), e-mail konepark2@gmail.com; ORCID 0000-0003-3198-7103

## PHILOSOPHIC AND CLINICAL DISCOURSE OF THE TWENTIETH CENTURY

The **purpose** is to identify common and distinctive features of concepts and methodology of the problem of subject within different discourses, implicitly or explicitly relevant to the definition of "clinical" mode of human existence. The

## АНТРОПОЛОГІЧНІ ШУКАННЯ

**research methodology** combines techniques of discourse analysis and basic principles of historical and philosophical studies. **Originality** of the research lies in definition of the clinical philosophical discourse as a special communicative process, where utterances not only focus on disease syndromes, and reveal phenomenology of inner experience of a pathological self, but also structure a certain type of sociality. Clinical discourse represents the space where the patient is treated not as a subject but as an object of disease. Ontology of clinical discourse prevails over ontology of disease, since its structures determine the notion of disease as such. Categorization of the disease, the idea of disease as a phenomenon subdued to professional authority leads to the idea of the need for patient's isolation from the natural environment and removing him to special social institutions. The clinicist doctrines share the intention to reduce the patient's self to its bodily dimension, while ignoring social determinants of psychological deviations. **Conclusions** of the study are summarized in the following positions: the current clinical discourse is based on the positivist-biological trend in humanitarian knowledge and it is the basis for the production and reproduction of medical and pharmaceutical repressive ideology; criticism of philosophical clinical discourse opens the possibility of overcoming the dominance of purely clinicist discourse; such a transformation is possible only after a paradigm shift in understanding the category of subject.

*Keywords:* subject; clinical discourse; philosophical and clinical discourse; identity; care

## REFERENCES

1. Deyk T.A. van. *Diskurs i vlast: Reprezentatsiya dominirovaniya v yazyke i kommunikatsii* [Discourse and Power: Representation of dominance in language and communication]. Moscow, LIBROKOM Publ., 2013. 344 p.
2. Yorgensen M.V., Fillips L.Dzh. *Diskurs-analiz. Teoriya i metod* [Discourse analysis. The theory and method]. Kharkiv, Izd-vo «Gumanitarnyy tsentr» Publ., 2008. 352 p.
3. Fuko M. *Volya k istine: Po tu storonu znaniya, vlasti i seksualnosti* [Will to truth: Beyond the knowledge, power and sexuality]. Moscow, Kastal Publ., 1996. 448 p.
4. Apel K.-O. *Diskurs und Verantwortung*. Frankfurt-am-Mein, Suhrkamp Publ., 1988. 488p.
5. Attenborough F. Words, Contexts, Politics. *Gender and Language*, 2014, vol. 8, no. 2, pp. 137-145. doi: 10.1558/genl.v8i2.137
6. Dijk T. van. Sociocognitive Discourse Studies. Available at: <http://www.discourses.org/OldArticles/Sociocognitive%20Discourse%20Studies.pdf>. (Accessed 15 September 2016).
7. Evans D. *Language and identity*. London, Bloomsbury Publ., 2015. 235 p.
8. Fairclough N. *Discourse and social change*. Cambridge, Polity Press Publ., 1992. 260 p.
9. Fairclough N. *Critical discourse analysis: The critical study of language*. London, Routledge Publ., 2013. 608 p.
10. Garfinkel H. *Ethnomethodological studies of work*. New York, Routledge Publ., 2010. 210 p. doi: 10.4324/9780203996867
11. Gee J. *Social Linguistics and Literacies Ideology in Discourses*. New York, Routledge Publ., 2015. 282 p.
12. Grue J. *Disability and discourse analysis*. Farnham, Ashgate Publ., 2015. 156 p.
13. Habermas J. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt-am-Mein, Suhrkamp Publ., 1993. 207 p.
14. Hall S. Foucault: Power, knowledge and discourse. *Discourse Theory and Practice: a Reader*. London, Sage Publ., 2001, pp. 72-80.
15. Laclau E. Mouffe C. *Hegemony and Socialist Strategy. Toward a Radical Democratic*. London, Verso Publ., 2001. 197 p.
16. Potter J. *Representing reality: discourse, rhetoric and social construction*. London, Sage Publ., 1996. 254 p. doi: 10.4135/9781446222119
17. Potter J. Re-reading discourse and social psychology: transforming social psychology. *British Journal of Social Psychology*, 2012, no. 51 (3), pp. 436-455. doi: 10.1111/j.2044-8309.2011.02085.x
18. Searle J.R. *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*. Oxford, Oxford University Press Publ., 2010. 208 p.
19. Seriot P. *Analyse du discours politique soviétique*. Paris, IMSECO Publ., 1985. 362 p.

*Стаття рекомендована до публікації д. філ. н., проф. О. В. Халансісом (Україна)*

Надійшла до редколегії: 10.03.2016

Прийнята до друку: 20.09.2016

## УДК 17.026

В. В. НАДУРАК<sup>1\*</sup>

<sup>1\*</sup> Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника (Івано-Франківськ),  
ел. пошта vnadurak@gmail.com; ORCID 0000-0002-7975-0095

## ЕМОЦІЇ ТА МІРКУВАННЯ У ПРИЙНЯТТІ МОРАЛЬНИХ РІШЕНЬ

**Метою** статті є дослідження співвідношення емоційних та раціональних чинників у процесі прийняття людиною моральних рішень. **Методологія.** Робота, в першу чергу, ґрунтується на аналізі та узагальненні основних емпіричних досліджень поставленої проблеми, кожне з яких, у свою чергу, використовує методи тих наук, в межах яких воно проводилось (нейронауки). **Наукова новизна.** Загалом, процес прийняття моральних рішень не може бути описаний з допомогою єдиної простої моделі, яка б покладала тільки емоційний чи раціональний чинник в його основу. Прийняття моральних рішень характеризується різними типами взаємодії між емоціями та раціональними міркуваннями. Вплив емоційних та раціональних чинників на моральне рішення має нелінійний характер: таке рішення не є пропорційним тим емоціям чи міркуваннями, які йому передують чи однозначно ними детермінованим. **Висновки.** Процес прийняття моральних рішень включає в себе взаємодією емоційного та раціонального чинників, яка має складний різнотипний характер. По-перше, міркування можуть бути раціоналізацією первинної емоційної реакції; по-друге, існують випадки, коли міркування передують емоційній реакції та визначають її; по-третє, у взаємодії між даними чинниками можлива циклічна причинність. Вплив емоцій чи раціональних міркувань на моральне рішення має нелінійний характер.

*Ключові слова:* моральне рішення; емоції; міркування; нейронауки; нелінійність

## Актуальність теми дослідження

Питання про те, як приймати моральні рішення, з давніх часів турбувало мислителів. Тому на сьогоднішній день можна знайти чималу кількість напрацювань, присвячених даній проблемі («золоте правило моралі», категоричний імператив Канта, утилітаризм тощо). Одним з найважливіших завдань при теоретичному аналізі питання прийняття моральних рішень є з'ясування ролі емоцій та раціональних міркувань у цьому процесі.

Початком повноцінної теоретичної роботи над проблемою співвідношення емоційних та раціональних чинників в моралі можна вважати дискусію навколо ідей представників етичного сентименталізму, що почалась в період Нового часу. Стенфордська енциклопедія філософії, даючи пояснення моральному сентименталізму (в широкому сенсі слова, який охоплює всю традицію, а не тільки період Нового часу), зауважує, що для його представників емоцій та бажання відіграють провідну роль в анатомії моралі [18]. Опоненти такого підходу в різній мірі не погоджувались з подібним баченням і обстоювали вирішальну роль розуму. У

новітній філософії дана тема продовжувала зберігати актуальність, хоча й інтенсивність дискусії зменшилась. З початком ХХІ ст. відбулась значна активізація філософських розвідок у цій галузі. Причиною цього стали нейронаукові дослідження, які запропонували велику кількість нового емпіричного матеріалу з даної проблеми. Загалом, використання емпіричного матеріалу отриманого в межах інших наук, є одним з провідних трендів в етиці нового тисячоліття. Для його позначення нерідко вживаються терміни на зразок «емпірична етика» [7], «експериментальна моральна філософія» [2], а його представників називають «емпірично-орієнтовані філософи» [23; 8].

В даній статті ми прагнутимо на основі емпіричного матеріалу, який пропонують сучасні нейронауки, розглянути один з ключових аспектів зауваженої вище проблеми, а саме, роль емоційних та раціональних чинників у процесі прийняття моральних рішень.

Слід зауважити, що дана мета вже стояла перед дослідниками. В цій царині варто відзначити праці Д. Келлі про моральний зміст огиди [16], Ш. Ніколса про зв'язок норм, які забороняють наносити шкоду іншому, з нашою емоційною реакцією на таку шкоду

## АНТРОПОЛОГІЧНІ ШУКАННЯ

[21]. Критичний підхід до сучасного емпіричного сентименталізму присутній в роботах Дж. Дармса та Д. Якобсона [8]. Роль емоцій та раціональних міркувань в процесі прийняття моральних рішень досліджують Д. Пізарро та Ч. Геліон [15], Дж. Хайдт та С. Кесбір [13], Дж. Грін [12] та ін. Проте, з огляду на новизну матеріалу та його постійне оновлення, досягнення сформульованої мети не може вважатись завершеним. Існує потреба в постійній інтерпретації нового емпіричного матеріалу, появи нових теоретичних моделей, які б його пояснювали, та інтеграції нових знань у філософський дискурс, що триває навколо цієї проблеми вже кілька століть.

### Мета дослідження

Метою роботи є дослідження співвідношення емоційних та раціональних чинників у процесі прийняття людиною моральних рішень.

### Виклад основного матеріалу

Численні сучасні дослідження засвідчують значну, якщо не вирішальну, роль емоцій у процесі прийняття людиною багатьох моральних рішень. Наприклад, дослідження із використанням нейровізуалізації продемонстрували, що завдання, в яких піддослідні розмірковують над деякими моральними проблемами, активують у їх мозку ділянки, які відповідають за емоції [12; 25; 11]. Інші дослідження довели, що маніпуляції з емоційними станами можуть змінювати моральні судження людини [26; 27]. Наприклад, учасники експерименту, в яких викликали почуття огиди, були більш суворими в оцінці певних моральних порушень [27]. Також встановлено, що піднімаючи людям настрій, можна стимулювати їх до того, щоб пропонувати більше допомоги іншим. Тими чинниками, що піднімали настрій в дослідженнях, були гарна погода [6], весела музика [22], гарні спогади [24], приємні аромати [4].

Клінічні дослідження виявили зв'язок між пошкодженнями мозкових ділянок, що відповідають за емоції, та розладами в моральній поведінці [17; 9; 19]. В одному з них встановлено, що люди з пошкодженням вентромедіальної ділянки префронтальної кори головного мозку (ventro-medial prefrontal

cortex), на відміну від здорових людей, у завданнях, в яких перед ними стоїть вибір пожертвувати життям однієї людини (особисто штовхнувши її на колію) заради того, щоб врятувати життя шістьох людей, йдуть на цей крок (тобто діють як крайні утилітаристи). Тому автори даного дослідження зауважують, що ця ділянка головного мозку є критично важливою для нормальних суджень про те, що є добрим, а що поганим, принаймні для певної категорії моральних дилем [9, с.908]. Дж. Хайдт та С. Кесбір відзначають, що люди, в яких пошкоджено вентромедіальну ділянку префронтальної кори головного мозку, втрачають здатність інтегрувати емоції в процес розмірковування та прийняття рішень. Вони добре знають, які норми моралі існують у суспільстві, проте не можуть робити правильного морального вибору, оскільки позбавлені інтуїтивного відчуття правильності. Часто в них відбувається занепад моральної особистості. Якщо ж пошкодження відбулись ще в дитинстві, то в них може розвинути поведінка, яка властива психопатам [13, с.802-803]. Дослідники зазначають, що близько 1% чоловіків та значно менше жінок є психопатами і вони здійснюють 50% всіх важких злочинів. Дослідження виявили в таких людей брак моральних емоцій. Вони мають достатній набір знань про соціальні норми, але їм бракує емоційної реакції на них. Вигляд страждаючої дитини чи спотвореного тіла не змушує їх нічого відчувати. Дослідники сходяться на тому, що центральною проблемою психопатів є їх нездатність відчувати симпатію, сором, провину та інші емоції, які примушують нас турбуватись про інших [13, с.804].

Одні з найсильніших емоцій, які впливають на прийняття людиною моральних рішень, пов'язані з емпатією. За своєю природою вона є емоційним резонансом на переживання іншої людини. Ж. Десеті, розглядаючи історію її появи, зазначає: «Довга історія еволюції приматів сформувала головний мозок матері, який чутливий до сигналів про страждання її потомства. У багатьох приматів, як і ссавців загалом, ця чутливість перейшла межі стосунків матір-дитина і, таким чином, всім нормально розвинутим індивідам не подобається споглядання страждань іншого» [10, с.38]. Ця реакція часто веде до дій, які

## АНТРОПОЛОГІЧНІ ШУКАННЯ

спрямовані на допомогу іншому чи уникнення ситуацій, які завдають йому шкоди. Так емпатія стимулює поведінку, яку прийнято називати моральною.

Як зазначає П. Зак, «наближчим кандидатом на роль механізму для емпатії є гормон окситоцину» [28, с.222]. Ж. Десеті також зауважує, що окситоцин є важливим фактором регуляції емпатійної реакції у свавців і здатен посилити позитивну соціальну поведінку [10, с.37].

П. Зак провів серію експериментів, які довели вплив окситоцину на соціально схвальну поведінку. В першому з них було встановлено, що окситоцин сприяє появі прихильності до благополуччя незнайомця, який демонструє довіру, стимулюючи таким чином бажання взаємності. В мозку учасників експерименту, до яких виявляли довіру, відбувався викид окситоцину і вони демонстрували вищу ступінь надійності і взаємності у взаємодії [28, с.222-223]. В наступному експерименті двомстам учасникам спочатку було назально введено певну дозу синтетичного окситоцину, а потім дано завдання взяти участь у грі на довіру. В такій грі анонімно бере участь пара учасників. Один із них отримує деякі кошти, а потім з допомогою комп'ютера йому надходить пропозиція перевести іншому учаснику певну суму, яка в такому випадку потроюється. Другому учаснику приходить повідомлення про отриману суму переказу й надається пропозиція відіслати будь-яку суму у відповідь (або ж не надсилати нічого), після чого гра закінчується й більше не повторюється. У результаті, «стимульовані» окситоцином учасники № 1 ставали не тільки більш довірливими (якщо порівнювати з групою людей, яким вводили плацебо), але, в середньому, у два рази частіше надсилали всі свої гроші учаснику № 2, якщо, знову ж таки, порівнювати з плацебо-групою (45% і 21% відповідно) [28, с.223].

Таким чином, дослідження П. Зака довели, що впливаючи на рівень окситоцину можна стимулювати в людини відповідні емоційні реакції, які суттєвим чином впливають на її моральні рішення.

Враховуючи всю наведену інформацію, не дивно, що чимало дослідників схильні вважати наші моральні рішення продуктом емоцій. Рациональні ж аргументи є пост-фактум

виправданням інстинктивних реакцій [5]. Остання теза добре зображає один з існуючих видів взаємодії між емоціями та раціональними міркуваннями у процесі прийняття моральних рішень: за емоціями і вчинками, які вони викликають, може слідувати їх раціональне обґрунтування.

Водночас роль розуму в моральних рішеннях не зводиться тільки до цього. Щоденний досвід та емпіричні дослідження доводять, що розум може не тільки виправдовувати емоційні реакції, але й змінювати їх. Д. Пізарро та Ч. Геліон звертають увагу на один з властивих людині різновидів емоційної регуляції – когнітивну переоцінку – коли ми раціональним шляхом змінюємо своє бачення певних подій і це потім регулює наш емоційний відгук на них. Ті емоції, які мають місце при моральній оцінці, також можуть бути регульовані з допомогою когнітивної переоцінки [15, с.119], що засвідчує здатність раціональних міркувань впливати на емоції при прийнятті моральних рішень. Ж. Десеті наводить приклад досліджень, які демонструють, як здобути в раціональний спосіб знання можуть регулювати емпатійну реакцію. Одне з них виявило, що учасники експерименту були більш чутливими до болю тих індивідів, які заразилися СНІДом у результаті переливання крові, аніж тих, які були інфіковані внаслідок наркотичної залежності. Також активність мозкових ділянок, що відповідають за біль, була сильнішою, коли люди бачили біль близьких їм людей, у порівнянні з незнайомцями. Така реакція зменшувалася, коли учасники спостерігали за людиною, яка перед тим поводи́ла себе нечесно чи належала до іншої етнічної групи [10, с.39]. Виходячи із цих та інших досліджень, Ж. Десеті, врешті, дійшов висновку, що ідеології, релігійні ідеї можуть відфільтровувати, послаблювати чи пригнічувати прояви емпатії стосовно оточуючих [10, с.43].

Подібної ж точки зору дотримується й П. Зак, який зауважує, що автоматична емпатійна реакція може впливати, а може й не впливати на рішення. Відчуваючи емпатію до бездомного, ми можемо прийняти рішення не давати йому грошей, оскільки тоді він дозволить собі багато зайвого [29, с.54].

Отож, можна стверджувати, що хоча й емоційні реакції, на яких ґрунтується мораль, є

## АНТРОПОЛОГІЧНІ ШУКАННЯ

еволюційно первинними, у порівнянні з тими, що сформувались із появою свідомості й таких її продуктів, як мова, культура і т.п., проте останні здатні модифікувати вплив цієї природної основи, хоча і є невіддільними від неї та функціонують на її ґрунті. Тому, попри те, що мораль усіх людей базується на єдиних біологічних механізмах, усе ж їх поведінка та уявлення про добро і зло володіють значним ступенем варіативності. Наприклад, Ж. Десеті зауважує, що батьківська турбота, хоча й закладена на несвідомому, глибинному рівні людської природи, проте взаємодія з вищими рівнями (тими, що зумовлені дією кори головного мозку, завдяки якій з'являються свідомість, мислення, мова) веде до появи великої мінливості у формах виховної діяльності, що може бути виявлена серед людей [10, с.43]. Еволюційний розвиток нових нейронних систем породжує більшу гнучкість та варіативність у поведінці, але не заміщує старші механізми. Більше того обробіток інформації та реагування здійснюються на багатьох рівнях: від нижчих рівнів системи, які є швидкими і досить ефективними, але не дуже гнучкими, до вищих рівнів, що є інтегративними і гнучкими [10, с.43].

Отже, процес прийняття моральних рішень включає в себе як емоції, так і раціональні міркування. Тому мораль є комплексним механізмом і може бути охарактеризована за слушним висловом Ф. Гайека, як феномен «між інстинктом і розумом» [14, с.10]. Дж. Грін теж констатує, що моральні судження зазнають впливу як автоматичних емоційних реакцій, так і контрольованих свідомих міркувань [12, с.698]. Останнім часом все більш обґрунтованою постає думка про «гнучкість» моралі, що означає, зокрема, різну вагу названих чинників у різних контекстах, в яких приймається моральне рішення [20].

Сьогодні одна з головних дискусій точиться щодо висновку про первинність емоційних реакцій, який зробили деякі дослідники. Наприклад, Дж. Хайт та С. Кесбір пишуть, що в сучасній психології моралі дотримуються поглядів, що розмірковування та інтуїція мають значення в моральній поведінці, хоча й інтуїція важить більше. Моральна інтуїція з'являється швидше, ніж розмірковування, і визначає в якому напрямку людина потім буде розмірковувати. Розмірковування, на їх

думку, рідко, але все ж може змінити початкову інтуїцію. Саме це мається на увазі під принципом «примат інтуїції, але не диктат» [13, с.807]. Інші дослідники, наприклад Д. Пізарро та Ч. Геліон, не погоджуються з «приматом» інтуїції, а їх аргументи створюють підстави для подальших дискусій по цій проблемі [15].

На нашу думку, не варто очікувати однозначної відповіді на питання про те, емоції чи розум знаходяться в основі процесу прийняття моральних рішень. Коли ми аналізуємо процес прийняття морального рішення конкретним індивідом, такі очікування можуть стимулювати пошук надміру спрощених розв'язків складної проблеми. З того, що емоційна моральна реакція з'являється швидше, не можна робити однозначного висновку про те, що вона в основі конкретного рішення. Це тільки один з можливих типів взаємодії, в якому міркування (якщо вони присутні) справді є тільки раціоналізацією емоційної реакції. Проте в інших випадках така реакція вже могла зазнати впливу міркувань, які коректують її інтенсивність чи спрямовують у визначене русло (доказом може слугувати хоча б феномен когнітивної переоцінки). В такому випадку ми матимемо приклад дії зворотного зв'язку, коли емоційна реакція стає предметом міркувань, які зворотно впливають на неї, коректуючи її таким чином, що подальша емоційна реакція змінюється. Така взаємодія нагадує не лінійну, а циклічну причинність. Також можливі випадки, коли міркування виразно передуватиме емоційній реакції. Це трапляється, наприклад, тоді, коли індивід, осмисливши певну ситуацію, приходить до висновку про її моральний статус та встановлює своє відношення до неї, після чого «вмикаються» моральні емоції, які підтримують прийняте рішення. Зрештою процес морального навчання дитини виглядає подібним чином: їй спочатку пояснюють неприпустимість певних дій, наприклад, нанесення фізичної шкоди тваринам, після чого дитина може почати відчувати емпатію до тварин, що підтримуватиме завчену норму. Тут важливо відзначити, що роль емоцій у процесі прийняття моральних рішень в багатьох випадках зводиться до стимулювання виконання певних норм, які вже відомі індивіду через соціальне навчан-

## АНТРОПОЛОГІЧНІ ШУКАННЯ

ня. В такому випадку вони є каталізаторами, а не конструкторами рішень.

Таким чином, між емоціями та раціональними міркуваннями в процесі прийняття моральних рішень існують різні типи взаємодії, тому завданням для подальшої наукової роботи в цій галузі є їх опис, систематизація та побудова більш широкої теоретичної моделі, яка б пояснювала описані взаємодії. Евристичним потенціалом, для пошуку нових типів взаємодій володіють ідеї інших видів причинності, наприклад, реляційної причинності (relational causality), взаємної причинності (mutual causality).

Вплив емоційних чи раціональних чинників на моральне рішення може бути добре описаний з допомогою ідеї нелінійності. Як відомо, лінійний відгук є прямо пропорційний впливу, натомість нелінійний передбачає існування різних варіантів відгуку, жоден з яких не є чітко детермінованим. Моральне рішення, яке приймає людина, не є пропорційним тим емоціям, які йому передують, та однозначно детермінованим ними, оскільки як раціональні міркування, так і ситуативні фактори можуть суттєво його змінити. Аналогічним чином, міркування, які передують рішенню, не обов'язково відобразяться в самому рішенні, адже вони можуть бути суттєво скоректовані тими емоціями, які його супроводжуватимуть. Все це дає підстави стверджувати про нелінійний характер впливу емоцій та міркувань на прийняття морального рішення.

### Наукова новизна

Загалом, процес прийняття моральних рішень не може бути описаний з допомогою єдиної простої моделі, яка б покладала тільки емоційний чи раціональний чинник в його основу. Прийняття моральних рішень характеризується різними типами взаємодії між емоціями та раціональними міркуваннями. Вплив емоційних та раціональних чинників на моральне рішення має нелінійний характер: таке рішення не є пропорційним тим емоціям чи міркуваннями, які йому передують, чи однозначно ним детермінованим.

### Висновки

Процес прийняття моральних рішень включає в себе взаємодією емоційного та

раціонального чинників, яка має складний різнотипний характер. По-перше, міркування можуть бути раціоналізацією первинної емоційної реакції; по-друге, існують випадки, коли міркування передують емоційній реакції та визначають її; по-третє, між даними чинниками можлива циклічна причинність. Вплив емоцій чи раціональних міркувань на моральне рішення має нелінійний характер.

### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Надурак, В. Система суспільної моралі: синергетичний підхід / В. Надурак. – Івано-Франківськ : Вид-во Прикарпатського нац. ун-ту ім. В. Стефаника, 2014. – 230 с.
2. Alfano, M. Experimental Moral Philosophy [Електронний ресурс] / M. Alfano, D. Loeb // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. – Режим доступу: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/experimental-moral/>. – Назва з екрана. – Перевірено : 06.12.2016.
3. An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment / J. D. Greene, B. R. Sommerville, L. E. Nystrom et al. // Science. – 2001. – Vol. 293, Iss. 5537. – P. 2105-2108. doi: 10.1126/science.1062872
4. Baron, R. A. The sweet smell of ... helping: Effects of pleasant ambient fragrance on prosocial behavior in shopping malls / R. A. Baron // Personality and Social Psychology Bulletin. – 1997. – Vol. 23, Iss. 5 – P. 498 – 503. doi: 10.1177/0146167297235005
5. Bloom, P. How do morals change? / P. Bloom // Nature. – 2010. – Vol. 464, Iss. 7288. – P. 490. doi: 10.1038/464490a
6. Cunningham, M. R. Weather, mood, and helping behavior: Quasi experiments with the sunshine samaritan / M. R. Cunningham // Journal of Personality and Social Psychology. – 1979. – Vol. 37, Iss. 11. – P. 1947-1956. doi: 10.1037/0022-3514.37.11.1947
7. D'Arms, J. Introduction / J. D'Arms, D. Jacobson // Moral Psychology and Human Agency: Philosophical Essays on the Science of Ethics. – Oxford : Oxford University Press, 2014. – P. 1-8. doi: 10.1093/acprof:oso/9780198717812.001.0001

## АНТРОПОЛОГІЧНІ ШУКАННЯ

8. D'Arms, J. Sentimentalism and Scientism / J. D'Arms, D. Jacobson // *Moral Psychology and Human Agency: Philosophical Essays on the Science of Ethics*. – Oxford : Oxford University Press, 2014. – P. 253-278. doi: 10.1093/acprof:oso/9780198717812.001.0001
9. Damage to the prefrontal cortex increases utilitarian moral judgements / M. Koenigs, L. Young, R. Adolphs et al. // *Nature*. – 2007. – Vol. 446, Iss. 7138. – P. 908-911. doi: 10.1038/nature05631
10. Decety, J. The neuroevolution of empathy / J. Decety // *Annals of the New York academy of sciences*, Body. – 2011. – Vol. 1231, Iss.: Social Neuroscience: Gene, Environment, Brain. – P. 35-45. doi: 10.1111/j.1749-6632.2011.06027.x
11. Functional networks in emotional moral and nonmoral social judgments / J. Moll, R. de Oliveira-Souza, I. E. Bramati, J. Grafman // *Neuroimage*. – 2002. – Volume 16. – P. 696-703. doi: 10.1006/nimg.2002.1118
12. Greene, J. D. Beyond Point-and-Shoot Morality: Why Cognitive (Neuro) Science Matters for Ethics / J. D. Greene // *Ethics*. – 2014. – Vol. 24, No. 4. – P. 695-726. doi: 10.1086/675875
13. Haidt, J. Morality / J. Haidt, S. Kesebir // *Handbook of Social Psychology*. – Hoboken, New Jersey : Wiley, 2010. – Vol. 2. – P. 797-832.
14. Hayek, F. A. The Fatal Conceit: The Errors of Socialism / F. A. Hayek. – New York : Routledge, 2013. – 192 p.
15. Helion, C. Beyond dual-processes: The interplay of reason and emotion in moral judgment / C. Helion, D. A. Pizarro // *Handbook for Neuroethics*. – Dordrecht : Springer Netherlands, 2015. – P. 109-125. doi: 10.1007/978-94-007-4707-4\_160
16. Kauppinen, A. Moral Sentimentalism [Електронний ресурс] / A. Kauppinen // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. – Режим доступу: <http://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=moral-sentimentalism>. – Назва з екрана. – Перевірено : 06.12.2016.
17. Kelly D. Yuck!: the nature and moral significance of disgust / D. Kelly. – Cambridge : MIT Press, 2011. – 194 p.
18. Impairment of social and moral behavior related to early damage in human prefrontal cortex / S. W. Anderson, A. Bechara, A. Damasio et al. // *Nature Neuroscience*. – 1999. – Vol. 2, №11. – P. 1032-1037.
19. Mendez, M. F. An investigation of moral judgment in frontotemporal dementia / M. F. Mendez, E. Anderson, J. S. Shapira // *Cognitive and Behavioral Neurology*. – 2005. – Vol. 18, Iss. 4. – P. 193-197.
20. Moral Judgment and Decision Making / D. M. Bartels, C. W. Bauman, F. A. Cushman, et al. // *The Wiley Blackwell Handbook of Judgment and Decision Making*. – Chichester, West Sussex : Wiley-Blackwell, 2015. – P. 479-516. doi: 10.1002/9781118468333
21. Nichols, S. Sentimental Rules: On the Natural Foundations of Moral Judgment / S. Nichols. – Oxford; New York : Oxford University Press, 2004. – 226 p.
22. North, A. C. The effects of music on helping behavior: a field study / A. C. North, M. Tarrant, D. J. Hargreaves // *Environment and Behavior*. – 2004. – Vol. 36, Iss. 2. – P. 266-275. doi: 10.1177/0013916503256263
23. The Blackwell guide to ethical theory. Second edition / ed. by H. LaFollette, I. Persson. – Hoboken : Wiley Blackwell, 2013. – 518 p.
24. Rosenhan, D. L. Affect moderates self-gratification and altruism / D. L. Rosenhan, B. Underwood, B. Moore // *Journal of Personality and Social Psychology*. – 1974. – Vol. 30, Iss. 4. – P. 546-552. doi: 10.1037/h0037038
25. The neural basis of implicit moral attitude – An IAT study using event-related fMRI / Q. Luo, M. Nakic, T. Wheatley et al. // *Neuroimage*. – 2006. – Vol. 30. – P. 1449-1457. doi: 10.1016/j.neuroimage.2005.11.005
26. Valdesolo, P. Manipulations of emotional context shape moral judgment / P. Valdesolo, D. DeSteno // *Psychological Science*. – 2006. – Vol. 17, Iss. 6. – P. 476-477. doi: 10.1111/j.1467-9280.2006.01731.x
27. Wheatley, T. Hypnotic disgust makes moral judgments more severe / T. Wheatley, J. Haidt // *Psychological Science*. – 2005. –

## АНТРОПОЛОГІЧНІ ШУКАННЯ

- Vol. 16, Iss. 10. – P. 780-784. doi: 10.1111/j.1467-9280.2005.01614.x
28. Zak, P. J. Moral markets / P. J. Zak // Journal of Economic Behavior & Organization. – 2011. – Vol. 77, Iss. 2. – P. 212-233.
29. Zak, P. J. The physiology of moral sentiments / P. J. Zak // Journal of Economic Behavior & Organization. – 2011. – Vol. 77, Iss. 1. – P. 53-65.

В. В. НАДУРАК<sup>1\*</sup>

<sup>1\*</sup>Прикарпатський національний університет імені В. Стефаника (Івано-Франківськ), ел. пошта vnadurak@gmail.com; ORCID 0000-0002-7975-0095

## ЭМОЦИИ И РАССУЖДЕНИЯ В ПРИНЯТИИ МОРАЛЬНЫХ РЕШЕНИЙ

**Целью** статьи является исследование соотношения эмоциональных и рациональных факторов в процессе принятия человеком моральных решений. **Методология.** Работа, в первую очередь, основывается на анализе и обобщении основных эмпирических исследований поставленной проблемы, каждое из которых, в свою очередь, использует методы тех наук, в рамках которых оно проводилось (нейронауки). **Научная новизна.** В общем, процесс принятия моральных решений не может быть описан с помощью единой простой модели, которая полагала бы только эмоциональный или рациональный фактор в его основу. Принятие нравственных решений характеризуется различными типами взаимодействия между эмоциями и рациональными рассуждениями. Влияние эмоциональных и рациональных факторов на моральное решение имеет нелинейный характер: такое решение не является пропорциональным тем эмоциям или рассуждениям, которые ему предшествуют или однозначно ими детерминированным. **Выводы.** Процесс принятия моральных решений включает в себя взаимодействие эмоционального и рационального факторов, которое имеет сложный разнотипный характер. Во-первых, рассуждения могут быть рационализацией первичной эмоциональной реакции; во-вторых, существуют случаи, когда рассуждения предшествуют эмоциональной реакции и определяют ее; в-третьих, во взаимодействии между данными факторами возможна циклическая причинность. Влияние эмоций или рациональных рассуждений на моральное решение имеет нелинейный характер

*Ключевые слова:* моральное решение; эмоции; рассуждения; нейронауки; нелинейность.

V. V. NADURAK<sup>1\*</sup>

<sup>1\*</sup>Vasyl Stefanyk Precarpathian National University (Ivano-Frankivsk), e-mail vnadurak@gmail.com; ORCID 0000-0002-7975-0095

## EMOTIONS AND REASONING IN MORAL DECISION MAKING

**Purpose** of the research is the study of relationship between emotional and rational factors in moral decisions making. **Methodology.** The work is primarily based on the analysis and synthesis of the main empirical studies of the problem, each of which uses the methods of those sciences in which they were conducted (neurosciences). **Originality.** In general, the process of moral decision making cannot be described by a single simple model that would see only emotional or rational factor in foundation of this process. Moral decision making is characterized by different types of interaction between emotions and rational considerations. The influence of emotional and rational factors on moral decision is nonlinear: moral decision, which person makes, isn't proportional to those emotions that preceded it and isn't unambiguously determined by them, because rational reasoning and contextual factors can significantly change it. Similarly, the reasoning that precede the decision is not necessarily reflected in the decision, because it can be significantly corrected by those emotions that accompany it. **Conclusions.** The process of moral decision making involves complex, heterogeneous interaction between emotional and rational factors. There are three main types of such interaction: first, the reasoning serves to rationalize prior emotional response; second, there are cases when reasoning precedes emotional reactions and determines it; third, interaction between these factors is characterized by cyclic causality (emotion impacts reasoning, which in turn impacts emotions). The influence of emotions or rational reasoning on moral decision is nonlinear.

*Keywords:* moral decision; emotions; reasoning; neuroscience; nonlinearity.

## REFERENCES

1. Nadurak V. *Systema suspilnoi morali: synerhetychnyi pidkhid* [The system of social morality: synergetic approach]. Ivano-Frankivsk, Vydavnytstvo Prykarpatskoho natsionalnoho universytetu imeni Vasylia Stefanyka Publ., 2014. 230 p.
2. Alfano M., Don L. Experimental Moral Philosophy. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available at: URL : plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/experimental-moral/. (Accessed 21 September 2016).
3. Greene J.D., Sommerville R.B., Nystrom L.E., Darley J.M. Cohen J.D. An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment. *Science*, 2001, vol. 293, pp. 2105-2108. doi: 10.1126/science.1062872
4. Baron R.A. The sweet smell of ... helping: Effects of pleasant ambient fragrance on prosocial behavior in shopping malls. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 1997, vol. 23, no. 5, pp. 498-503. doi: 10.1177/0146167297235005
5. Bloom P. How do morals change? *Nature*, 2010, vol. 464, pp. 90. doi: 10.1038/464490a
6. Cunningham M.R. Weather, mood, and helping behavior: Quasi experiments with the sunshine samaritan. *Journal of Personality and Social Psychology*, 1979, vol. 37, no. 11, pp.1947-1956. doi: 10.1037/0022-3514.37.11.1947
7. D'Arms J., Jacobson D. Introduction. *Moral Psychology and Human Agency: Philosophical Essays on the Science of Ethics*. Oxford, Oxford Universtiy Press Publ., 2014, pp. 1-8. doi: 10.1093/acprof:oso/9780198717812.001.0001
8. D'Arms J., Jacobson D. Sentimentalism and Scientism. *Moral Psychology and Human Agency: Philosophical Essays on the Science of Ethics*. Oxford, Oxford Universtiy Press, 2014. pp. 253-278. doi: 10.1093/acprof:oso/9780198717812.001.0001
9. Koenigs M., Young L., Adolphs R., Tranel D., Cushman F., Hauser M., Damasio A. Damage to the prefrontal cortex increases utilitarian moral judgements. *Nature*, 2007, vol. 446, pp. 908-911. doi: 10.1038/nature05631
10. Decety J. The neuroevolution of empathy. *Annals of the New York academy of sciences. Issue: Social Neuroscience: Gene, Environment, Brain, Body*, 2011, vol. 1231, pp. 35-45. doi: 10.1111/j.1749-6632.2011.06027.x
11. Moll J., de Oliveira-Souza R., Bramati I. E. Grafman J. Functional networks in emotional moral and nonmoral social judgments. *Neuroimage*, 2002, vol. 16, pp. 696-703. doi: 10.1006/nimg.2002.1118
12. Greene J.D. Beyond Point-and-Shoot Morality: Why Cognitive (Neuro) *Science Matters for Ethics*. *Ethics*, 2014, vol. 24, no. 4, pp. 695-726. doi: 10.1086/675875
13. Haidt J., Ksebir S. *Morality. Handbook of Social Psychology. Volume 2*. Hoboken, New Jersey, Wiley Publ., 2010, pp. 797-832.
14. Hayek F.A. *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*. London, Routledge Publ., 2013. 192 p.
15. Helion C. Pizarro D.A. Beyond dual-processes: The interplay of reason and emotion in moral judgment. *Springer Handbook for Neuroethics*, Springer Science, Business Media Dordrecht Publ., 2015, pp. 109-125. doi: 10.1007/978-94-007-4707-4\_160
16. Kauppinen A. Moral Sentimentalism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available at: URL : plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=moral-sentimentalism. (Accessed 21 September 2016).
17. Kelly D. *Yuck! : the nature and moral significance of disgust*. Cambridge, Mass., MIT Press Pbl., 2011. 194 p.
18. Anderson S.W., Bechara A., Damasio H., Tranel D., Damasio A.R. Impairment of social and moral behavior related to early damage in human prefrontal cortex. *Nature Neuroscience*, 1999, vol. 2, no. 11, pp. 1032-1037.
19. Mendez M.F., Anderson E., Shapira J.S. An investigation of moral judgment in frontotemporal dementia. *Cognitive and Behavioral Neurology*, 2005, vol. 18, issue 4, pp. 193-197.
20. Bartels D.M., Bauman C.W., Cushman F.A., Pizarro D.A., McGraw A.P. Moral Judgment and Decision Making. *The Wiley Blackwell Handbook of Judgment and Decision Making*. Chichester, Wiley-Blackwell Publ., 2015, pp. 479-516. doi: 10.1002/9781118468333
21. Nichols S. *Sentimental Rules: On the Natural Foundations of Moral Judgment*. Oxford, New York, Oxford University Press Publ., 2004. 226 p.
22. North A. C., Tarrant M., Hargreaves D. J. The effects of music on helping behavior: A field study. *Environment and Behavior*, 2004, vol. 36, no. 2, pp. 266-275. doi: 10.1177/0013916503256263
23. *The Blackwell guide to ethical theory*. Second edition. Hoboken, Wiley Blackwell Publ., 2013. 518 p.
24. Rosenhan D. L., Underwood B., Moore B. Affect moderates self-gratification and altruism. *Journal of Personality and Social Psychology*, 1974, vol. 30, no. 4, pp. 546-552. doi: 10.1037/h0037038

## АНТРОПОЛОГІЧНІ ШУКАННЯ

25. Luo Q., Nakic M., Wheatley T., Richell R., Martin A., Blair R. The neural basis of implicit moral attitude – An IAT study using eventrelated fMRI. *Neuroimage*, 2006, vol. 30, pp. 1449-1457. doi: 10.1016/j.neuroimage.2005.11.005
26. Valdesolo P., DeSteno D. Manipulations of emotional context shape moral judgment. *Psychological Science*, 2006, vol. 17, no. 6, pp. 476-477. doi: 10.1111/j.1467-9280.2006.01731.x
27. Wheatley T., Haidt, J. Hypnotic disgust makes moral judgments more severe. *Psychological Science*, 2005, vol. 16, no. 10, pp. 780-784. doi: 10.1111/j.1467-9280.2005.01614.x
28. Zak P. Moral markets. *Journal of Economic Behavior & Organization*, 2011, vol. 77, pp. 212-233.
29. Zak P. The physiology of moral sentiments. *Journal of Economic Behavior & Organization*, 2011, vol. 77, no.1, pp. 53-65.

*Стаття рекомендована до публікації д. філ. н., проф. Л. А. Кац (Ізраїль)*

Надійшла до редколегії: 21.12.2015

Прийнята до друку: 20.09.2016

## ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА ОСВІТИ

УДК 130.2+654.197

А. М. ТОРМАХОВА<sup>1\*</sup>

<sup>1</sup>\*Київський національний університет імені Тараса Шевченка (Київ), ел. пошта asya\_81@list.ru;  
ORCID 0000-0001-7178-850X

### ФІЛОСОФСЬКО-КУЛЬТУРОЛОГІЧНЕ ОСМИСЛЕННЯ ТЕЛЕБАЧЕННЯ ЯК ВІЗУАЛЬНОЇ ПРАКТИКИ ХХ-ХХІ СТ.

**Метою** статті є аналіз філософсько-культурологічних уявлень щодо телебачення, яке є провідною візуальною практикою ХХ ст., що не втрачає своєї актуальності на початку ХХІ ст. Роль телебачення полягає у візуальній презентації та формуванні базових норм, смаків і традицій різноманітних соціальних груп. **Методологія** дослідження передбачає звернення до філософських, культурологічних концепцій, в яких окреслюються різні підходи до аналізу феномена телебачення. В роботі представлені погляди таких західних дослідників, як Р. Арнхейм, М. Вулф, А. Крокер, Ж. Ліповецьки, М. Маклюен, Д. Малвін, Дж. Міттелл, Н. Постман, Л. Саффхіл, Дж. Стерн, Е. Томпсон, Дж. Фіск, с.Шапіро. При розгляді питання сутності та специфіки телевізійного контенту залучаються праці російських науковців Т. Савицької, Н. Самутіної та польського сучасного автора – Р. Сапенька. **Наукова новизна** полягає в окресленні основних підходів до вивчення телебачення як візуальної комунікативної практики. Розгортання авторської позиції щодо окресленої проблематики представлено як історичний екскурс – від перших спроб осмислення феномена телебачення до найактуальніших наукових теорій, що знайшли втілення в сучасній американській філософсько-культурологічній думці. Результати дослідження можуть бути використані у навчальному курсі «Візуальні практики та комунікація». У **висновках** зазначається, що більшість візуальних практик сьогодення спираються на певні закономірності, закладені телебаченням. Попри появу нових медіа-практик, телебачення не втрачає актуальності, повсюдно присутнє в культурі, а отже, його дослідження дозволить краще досягнути специфіку процесу культуротворення.

*Ключові слова:* телебачення; візуальна практика; візуалізація; медіа; комунікація

#### Актуальність теми дослідження

В ХХ столітті статус мистецтва змінюється, більш привілейоване місце починають займати різноманітні практики. Намічається досить кардинальний підхід серед дослідників сфери візуалістики, які стверджують, що ніякого мистецтва не існує, а є просто різні антропологічні практики нашого осягнення світу, які змінюються з географією, історією та іншими соціокультурними чинниками. Хоча така позиція видається досить суперечливою, проте варто погодитись, що в умовах сьогодення виникає багато нових практик, які набувають надзви-

чайної актуальності та популярності серед широких верств населення. Практика (грец. *praktike*, від *praktikos* – діяльний, активний) – матеріальна, чуттєво-предметна діяльність людини, що включає: доцільну діяльність; предмет, на який спрямована остання; засоби, за допомогою яких досягається мета; результат діяльності. Практика може розумітися як систематична, багаторазово повторювана діяльність, як з'єднання такого роду діяльності багатьох індивідів. Однією з провідних практик ХХ ст. постає телебачення. Сучасні дослідження телебачення можна розділити на декілька груп. Одні дослідники займаються

## ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА ОСВІТИ

переважно аналізом власне телебачення, його впливу на суспільні тенденції, друга група розкриває особливості телевізійного контенту – серіалів, шоу, відеокліпів, реклами. Створення єдиної картини розрізнених теорій візуальних досліджень телебачення як однієї з провідних практик XX-XXI ст. є актуальним завданням, що потребує наукового обґрунтування.

**Мета дослідження**

Метою дослідження є критичний аналіз концептів філософів, культурологів, соціологів, антропологів, присвячених дослідженню телебачення як візуально-комунікативної практики в західній та вітчизняній науковій думці.

**Виклад основного матеріалу**

Одним з перших, хто дав визначення феномену телебачення був Рудольф Арнхейм. В своїй роботі 1935 року він окреслив ту головну комунікативну сутність, що йому притаманна. «Телебачення – родич машини і літака – є засобом транспорту в області культури. Звісно, воно є тільки конвеєром, який не дає – на відміну від радіо і кіно – нових художніх можливостей інтерпретації світу. Але подібно всім транспортним засобам, є даром останнього століття, воно змінює наше ставлення до дійсності, допомагає краще пізнати світ і особливо допомагає відчутти багатоманітність подій, які відбуваються одночасно у різних куточках світу» [8, р.194]. Арнхейм розумів, що телебачення змінює наше уявлення про дійсність, наше ставлення до неї. Попри те, що цей комунікативний засіб начебто позбавляє нас можливості отримати уявлення про реальність на власні очі, через власний емпіричний досвід, він розширює наше уявлення про всесвіт.

Базисні уявлення про роль телебачення як засобу комунікації надає робота Маршалла Маклюена «Розуміння медіа». На думку М. Маклюена, телебачення – це такий засіб комунікації, який відкидає різко окреслену особистість і віддає перевагу поданню процесів, а не продуктів. Ця особливість телебачення пояснює те розчарування, яке відчують багато людей, коли використовують цей засіб комунікації в політичних цілях. Телебачення

не може працювати в якості фону, воно захоплює. Телевізійний образ є образом низької інтенсивності, або визначеності, а отже, на відміну від кінофільму, не дає докладної інформації про об'єкти. З технічного боку, телебачення тяжіє до того, щоб бути великоплановим засобом комунікації. Крупний план на телебаченні річ абсолютно звичайна. Актор кіно та актор телебачення істотно відрізняються, на думку Маклюена. Такому гарячому засобу комунікації, як кіно, потрібні люди, які цілком виразно виглядають типажми. Такий холодний засіб, як телебачення, терпіти не може типового, оскільки воно залишає глядача розчарованим, не давши йому попрацювати над довершенням образу. «Телевізійний образ навіть ще більше, ніж ікона є розширенням дотику. Молоді люди, що пережили перше телевізійне десятиліття, природним чином ввібрали в себе нестримну пристрасть до глибокого залучення, що змушує всі віддалені візуалізовані цілі звичайної культури здаватися не тільки нереальними, а й нерелевантними, і не просто нерелевантними, а м'якими» [2, с.385]. М. Маклюен вважає, що на тлі телебачення і преса, і кіно, і навіть радіо це не більше ніж «пакувальні засоби для споживачів». Телебачення, як холодний засіб комунікації, залучає нас до глибокого сприйняття і навіть більше, до глибокого досвіду, проте не збуджує, не агітує і не надихає. Оскільки низька визначеність телебачення гарантує високий ступінь залучення аудиторії, найефективнішими є програми, в яких пропонуються ситуації, що потребують процесуальності та інтерактивності. Телебачення спирається не на візуальні, а на іконічні, тобто штучно сконструйовані для певної задачі, образи. Для Маклюена «іконічна модель – не візуальна репрезентація і не спеціалізація візуального акценту, що визначається розгляданням з якоїсь одиничної позиції. Дотикальний спосіб сприйняття є раптовим, а не спеціалістським... Наскрізь оброблене мозаїчним телевізійним чином дитя телебачення зустрічається зі світом, протилежним писемності» [2, с.385]. Телебачення з його синкретизмом сприйняття і установкою на колективізм готує появу такого феномена, як реклама. Пояснюючи процес, Маклюен пише, що реклама спокушає нас

## ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА ОСВІТИ

піти від письмової та приватної «точки зору» в складний і інклюзивний світ групової ікони.

Сучасна дослідниця Тетяна Савицька у праці «Візуалізація культури: проблеми та перспективи» вказує, що Маклюєн на десятки років вперед передбачивши вектор еволюції ЗМІ, виділив три етапи процесу візуалізації:

- первинна (базова) візуалізація в рамках переходу від усного слова до письмової, а потім і друкованої мови;
- нова видовищність, що послідовно розвивається від контамінованих форм коміксу і ілюстрованого журналу до фотографії, кіно і телебачення;
- нова іконічність, розвиток якої в рекламній справі також проходить свої етапи: сюжетний ролик (реklamний мініфільм), постер (реklamне фото зі слоганом) і, нарешті, чиста знаковість у вигляді символу торгової марки, лейблу [4, с.14].

Т. Савицька зазначає, що візуальні практики повсякденного життя – повсюдне споглядання еротизованої реклами, рекреаційний шопінг, теледосуг, суміщений з «магазинном на дивані», отримують легітимацію в елітарному філософському дискурсі. Варто згадати погляди Артура Крокера, канадського мислителя, культуролога, який в певному сенсі є спадкоємцем ідей М. Маклюєна. Крокер у «Енциклопедії паніки» вказує, що «шопінг, можливо, – основна дозвілєва діяльність постмодерністської культури. Це – «новина», гра; бачення, яке фантазує, наближається і віддаляється, і все це в одну мить» [10, р.31]. Крокер ставить питання про те, що ж тягне людей в торгові центри? Він переконаний, що основою є не прагнення щось придбати та володіти якимось предметом. Насправді, людина хоче поглянути на об'єкт аби бути спокушеною. Головним є намагання задовольнити погляд, оскільки виникає фіктивна можливість заволодіти чимось, це як примарне та віртуальне полювання. «Бачення (підглядання)» як новий тип фланера <...> коли природа перетворилася на торгові центри, а погляд став способом полювання. У ситуації постмодернізму погляд для покупця – це «надпогляд» (hyperlooking), оскільки, зрештою, він лише дивиться на своє вірту-

альне "Я"» [10, р.31].

Зовсім інший ракурс до вивчення телебачення запропоновано у дослідженнях американського соціолога, фахівця з теорії комунікацій, видавця журналу по загальній семантиці «Et cetera» Нейла Постмана (1931-2003). Його роботу «The Disappearance of Childhood» (1982) присвячено соціальній тенденції знищення дитинства. На його думку, дитинство не визначено біологічно, соціальне поняття дитинства існує у свідомості європейського людства лише останні чотири століття і являє собою штучний продукт розвитку суспільства. Телебачення, як вказує Постман, не лінгвістичне, воно подає інформацію у вигляді візуальних образів. Перегляд програм не вимагає аналітичного декодування. «В Америці перегляд телебачення – це майже чисте розпізнавання патернів. Я стверджую, що символічна форма телебачення не вимагає ніякого спеціального інструктування або навчання. В Америці перегляд телебачення починається приблизно в півтора року, і до трьох років діти починають розуміти і реагувати на телеобрази» [3, с.143]. У дітей, що цікавляться та розуміють телеобрази, є улюблені герої, вони наспівують мелодії і просять продукти, які рекламують. Як і у багатьох візуальних практиках, для перегляду телебачення не потрібно ніякої підготовки, знання певного словника чи наявності навичок. Якщо дитячі та дорослі книги досить сильно розрізняються за лексикою, то у телебаченні таких відмінностей немає. «І тому дорослі і діти прагнуть дивитися одні й ті ж програми. На той випадок якщо хтось думає, що дорослі і діти дивляться телебачення принаймні в різний час, я можу додати, що відповідно до книги Френка Манкієвінця про телебачення «Пульт дистанційного керування», приблизно два мільйони американських дітей дивляться ТБ кожен день цілий рік між 23:30 і 2:00» [3, с.144]. На думку Н. Постмана, телебачення стирає межу між дитинством і дорослим життям: воно не вимагає навчання для розуміння його форми, і воно не розділяє аудиторію, тому що передає одну і ту ж інформацію всім, одночасно, незалежно від віку, статі, рівня освіти або умов праці.

Телебачення, яке прагне постійно

## ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА ОСВІТИ

оновлювати свої передачі, розкриває табу та таємниці. Американський соціолог переко-наний, що хоча телебачення знищує тра-диційну концепцію дитинства, проте воно не поміщає дітей у дорослий світ. Скоріше воно використовує матеріал дорослого світу як основу для проектування абсолютно нового типу особистості – «дорослу дитину». На думку Постмана, телебачення заохочує бага-то звичок, які пов'язані з дитинством – бажання негайного задоволення будь-якої потре-би. Ідея дитинства насамперед пов'язана з баченням майбутнього, адже діти будуть ви-ступати посланням, яке відправляють дорослі у майбутнє, якого самі не побачать. Але те-лебачення є носієм, що сконцентрований на сьогоденні. «Грамматика телебачення не має аналогів минулого і майбутнього часу в мові. Вона непропорційно підсилює сьогодення і трансформує дитяче бажання негайного за-доволення на стиль життя. Ми приходимо до того, що Крістофер Лаш називає «культурою нарцисизму» – без майбутнього, без дітей, всі зависли десь між двадцятьма і тридцятьма роками» [3, с.147].

Жиль Ліповецьки у праці «Імперія ефе-мерного» (1987) приділяє здебільшого увагу телевізійному контенту, особливо кліпам та рекламним повідомленням. На його думку, панує прискорений рекламний ритм, коли виробництво телепродукції організоване та-ким чином, щоб постійно подразнювати зір та слух. На зміну культурі оповідання прихо-дить культура руху. І апофеозом цієї приско-реної культури постає музичний відеокліп. «Мета відеокліпу не створити уявний світ або проілюструвати музичний твір, але шля-хом збудження породити безперервний потік образів, так щоб одне зображення змінюва-лось іншим не з якимось смислом, а заради більшої непередбачуваності, у випадковому чергуванні дивності та невмотивованості. Швидкість давно зашкалює: на формулюван-ня ідеї – хвилина, на спокусу – секунда» [1, с.244]. Кліп постає апогеем рекламної твор-чості та рекламної поверхневості. Творці серіалів прагнуть не давати глядачам сумува-ти, тому на екрані все постійно змінюється, процес ідентифікації з персонажами вже не спрацьовує.

Луїза Саффхил у роботі «Підлітки-глядачі

мильних опер» (2001) аналізує насамперед не саме телебачення, а скоріше значну частину його контенту – серіали. Телесеріали вона поділяє на теленовелу і серіал. У теленовелі присутній один і той же герой (героїня) і набір персонажів, але в кожній серії розповідається своя історія, яка до кінця про-грами завершується. У серіалі оповідь безпе-рервна і завершується тільки в останній серії, отже їх треба дивитися в певному порядку, так як послідовність створює уявлення про безперервність часу. Наратив впливає на гля-дачів, підтримуючи напругу, змушуючи га-дати, яким чином воно вирішиться, поста-вивши їх перед щасливим кінцем. Але ро-зв'язка ніколи не настає, оскільки потрібно підігрівати інтерес аудиторії. Завдяки тому, що персонажів у мелодраматичному серіалі безліч, жанр сприяє не обмеженій і пасивній ідентифікації, а скоріше активному залучен-ню учасника. Хоча глядач здається фізично інертним, але його індивідуальний процес інтерпретації підсвідомий. У процесі, завдяки якому глядач інтерпретує передачу, задіяні його методи і стилі перегляду, його звички і смаки. Відігравати роль при сприйнятті буде розміщення глядача, причина, по якій він ди-виться передачу та належність до цільової аудиторії. Л. Саффхил переконана, що задо-волення від мильної опери, пов'язане голов-ним чином з її конвенціями. Аудиторію захо-плює сама розповідь, через що важко пере-стати дивитися мильні опери. Нас штовхає на це цікавість, яка змушує спостерігати за ро-звитком безлічі сюжетних ліній, розвиток яких практично неможливо остаточно перед-бачити. «Те, що аудиторія продовжує буду-вати здогади і ніколи не приходять до оста-точного рішення, є дієвим способом зберегти біля екрану навіть найбільш цинічних гляда-чок, і це змушує їх знову і знову повертатися на свої постійні місця перед паралельним світом мильної опери» [7, с.75].

Серіали за своєю сутністю є формою циклічною та довготривалою. Проте те-левізійний контент наповнений явищами набагато меншими, мозаїчними. Джон Фіск у роботі «Постмодернізм та телебачення» вка-зує, що телебачення сумісне з культурою фрагменту, це визначається природою те-левізійного повідомлення, де послідовний

## ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА ОСВІТИ

потік складається з відносно дискретних «сегментів». Ця ідея є слушною, адже значну частину телевізійного наповнення складають невеликі уривки. Фіск, аналізуючи проблему телебачення у праці «Телевізійна культура», констатує, що існує декілька типів культурних текстів: закритих та відкритих. Закриті тексти досить легко читаються, вони мають відношення до дійсності, але предметом значення самі не виступають. Відкриті тексти наповнені суперечливості, позбавлені узгодженості, їх основою є дискурсивний аспект. Прикладом такого тексту є телебачення. «Текст, призначений для «письма», а таким є телевізійний текст, може бути таким, що потребує глядацької участі у процесі виробництва значень і тим самими виробництва власної діяльності. Текст вимагає від глядачів, щоб вони скоріше «говорили» ніж «були обговореними» (як предмет) і щоб глядачі першооснов ними зробили значення, пов'язані з процесом отримання (сприйняття), замість значень, пов'язаних з процесом виробництва» [9, с.94].

Сучасна дослідниця Наталія Самутіна досліджує таку частину теле-контенту, як відеокліпи. У роботі «Музичний відеокліп: поезія сьогодні» (2001) вона вказує, що своїм розквітом відеокліп зобов'язаний як якісно іншим рівням відеотехнологій, видозміненим концепціям телемовлення, що з'явилися з початку 80-х років, так і величезним фінансовим можливостям, закладеними в музичній відеоіндустрії. З появою відеокліпів «зірки» стали зримі по-справжньому, неймовірне багатство візуального вираження, включаючи і одяг, і ритміку танцю, і декорації, і дорогі зйомки, і всі мислимі спецефекти, і абсолютна доступність завдяки телевізору – зробили їх найпотужнішим каналом взаємодії зірки і шанувальників.

Відеокліп являє собою точку перетину безлічі авторських і виконавських дій на малому просторі, великої кількості фінансових і технологічних, дискурсивних впливів, коли «можливості маркера "авторства" значно звужуються і виявляються, в порівнянні з традиційними мистецтвами і навіть з кінематографом, повністю перегорненими» [5]. На думку Самутіної про відеокліпи можна казати не тільки як про синтетичне, прагматично

обумовлене, поза-авторське мистецтво, але і як про мистецтво в традиційному сенсі цього слова, що теж знаходить собі місце в просторі кліпової індустрії, як простір мистецтва кліпмейкера. Відеокліп виступає як аудіовізуальний твір, що відрізняється надзвичайною жорсткістю форми. Відеоряд в кліпі існує тільки в нерозривній єдності з пісню (за винятком тих моментів, коли кілька секунд відеопреамбули передують пісні або "самостійними" виявляються якісь кадри в середині, в навмисних паузах). Відповідно, тривалість відеокліпу збігається зі стандартом, відведеним для музичної композиції – 4 хвилини. Обов'язковою умовою є ритмічне співвіднесення відеоряду з композицією, що витримує ритм пісні. Зазвичай у кадрі має знаходитись виконавець пісні, відсутність групи або хоча б фронтмена у роликів можуть дозволити собі тільки надзвичайно відомі артисти.

Н.Самутіна пропонує класифікацію відеокліпів згідно з їх ставленням до наративу, тобто наявності або відсутності в структурі кліпу зв'язано розказаної історії з початком, кульмінацією і фіналом. Так можна виділити: наративні та ненаративні кліпи. У наративних кліпах представлено одну або декілька історій з різним набором виконавців, коли перипетії короткого сюжету повинні приковувати увагу. У ненаративних кліпах основою є танцювальні ролики. Відповідно до домінуючої задачі, що формує тип візуальної образності, відеокліпи поділяються на: 1) ті, що орієнтовані на максимальне уявлення тілесності виконавця; 2) ті, що орієнтовані на вираження стилю виконавця, в широкому сенсі цього слова: і як музичного стилю, і як стилю життя. Велику роль тут відіграє іконографія відеокліпу, що, як вказує Самутіна, розуміється як строгий "формульний" набір візуальних елементів, до числа яких входять одяг персонажів, їх мова, жестикуляція, антураж відеопростору, тип зйомки, тип сюжету і т.д.; 3) ті, що орієнтовані на вираження сенсу пісні [5]. Н. Самутіна зазначає, що універсальним є сам механізм переведення пісенних змістів у візуальний ряд. «Зміст» пісні ніби підсумовується, стискається в один комплекс значень, який потім передається через паралельний тому, про що співається,

## ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА ОСВІТИ

набір образів або прийомів. Отже, для Самуїної відеокліп постає не як маленький кінофільм, а як вірш. Він побудований на «монтажі атракціонів», повторенні у широкому смислі слова та невеликій тривалості. Відеокліп формує інший тип зору, інше візуальне мислення, задає іншу антропологічну модель, ніж традиційний кінематограф.

Роман Сапенко, сучасний польський культуролог, звертаючись до аналізу феноменів телебачення та реклами у роботі «Мистецтво реклами в сучасній культурі» (2005) наголошує, що кожний телевізійний текст у певній мірі має бути багатозначним, бо гетерогенною є аудиторія, яка потребує таких значень. «Різноманітність способів ідентифікації з різними цінностями, героями, сюжетами і т.п., дозволяють різним групам отримати переговорне визначення відповідних аспектів, щоб вписатись у домінуючу ідеологію... ця полісеміотичність не є чимось автономним, незалежним, тому що вона детермінована саме домінуючою ідеологією, яка постійно діє так, щоб все-таки обмежити протистояння і протилежні значення» [6, с.142]. Телевізійна реклама є зразковим текстом, призначеним для виробництва, вона ніколи не є повністю завершеним текстом, проте завжди доходить до адресата у потоці великої кількості телевізійних текстів. Реклама здійснює вплив на формування сучасної телевізійної культури і популярного мистецтва, вона пов'язана з новітніми явищами сучасної культури постіндустріального буття: телебаченням, масовою комунікацією, популярною культурою, розвагами та постідеологією.

Американські автори Етан Томпсон (Ethan Thompson) та Джейсон Міттелл (Jason Mittell) у статті «An owner's manual for television» (2013) пропонують проаналізувати ряд телевізійних шоу, в яких розкриваються різні способи прочитання програми, а відповідно і нашої медіа-культури. Обговорення широкого спектру телевізійних програм, як тих, що були популярні в минулому, так і тих, що існують в умовах сьогодення, охоплюють безліч форматів і жанрів (художні та документальні фільми, пряму трансляцію та кабельні канали) забезпечує детальне дослідження ЗМІ. Вони вказують на те, що

хоча на сайтах та в популярних журналах досить часто вдаються до критичних оглядів, натомість академічна сфера набагато менше приділяє уваги медіа-контенту, а більше, відповідно, – літературі, музиці, історії кіно та живопису. Власне становлення «телевізійних досліджень» в англо-американській філософсько-культурологічній думці вони датують 1980-1990 роками. Тоді телебачення почали сприймати як лакмусовий папір, що є виразником більш глибоких сенсів. «Дослідження телебачення сфокусувалося на розумінні індустріального, нормативного та концептуального контексту середовища, а не на аналізі специфічних програм» [13, р.3]. Більшість авторів, які аналізують телебачення, на їх думку вважають, що перегляд телебачення є важливою та поширеною рамкою сучасної культури. Його аналіз може мати різноспрямований характер: частина авторів схильна розглядати телебачення як специфічного посередника виробничої та регуляторної систем, що набуває форму різних програм. Інші ж, розглядають телебачення як своєрідне вікно до більш глибоких питань, як наприклад засіб ідентифікації за гендерними чи расовими ознаками. На нашу ж думку, роль телебачення в останні роки значно знижується, внаслідок поширення інших медійних практик. Проте, Е. Томпсон та Дж. Міттелл наголошують, що не варто вважати телебачення певним анахронізмом та «скам'янілістю» з попереднього століття. Власне звернення до походження слово «телебачення» призводить до розуміння його сутності, як «бачення на відстані», «дистанційне бачення», а отже осягнення специфіки його функціонування дозволить краще зрозуміти інші медіа, які багато в чому спираються на телевізійне. Навіть якщо людина каже, що не дивиться телевізор, це не означає істинність даного твердження. «Телебачення повсюдно присутнє в нашій культурі, на різноманітних екранах, і ми досить часто дивимось телевізійні програми на наших комп'ютерах, або граємо у відеоігри на наших телевізорах. Люди, які часто кажуть, що не дивляться телевізор, зазвичай мають на увазі те, що не дивляться шоу, які проглядає менш витончена частина аудиторія, без критичного оцінювання» [13, р.5]. Томпсон

## ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА ОСВІТИ

та Міттелл вказують, що для американського суспільства телебачення залишається провідною практикою медіа простору.

Досить незвичним є підхід до аналізу телебачення, що запропонований у дослідженні сучасних авторів Джонатана Стерна (Jonathan Sterne) та Ділана Малвіна (Dylan Mulvin) – «The Low Acuity for Blue: Perceptual Technics and American Color Television» (2014). В центрі їх роботи постає історія американського кольорового телебачення, що розглядається крізь призму питання становлення певного кольорового стандарту. Саме подолання технічних проблем в NTSC подається як спосіб переосмислення місця кольорового телебачення в історії засобів масової інформації XX ст. та візуальній культурі. Кольоровий телевізор стає частиною більш тривалої історії процесу, зумовленого фізіологічними законами людського сприйняття та економікою інфраструктури зв'язку, тим, що автори називають «перцептивними техніками» [12]. Історія кольорового телебачення демонструє форму життєво важливих зв'язків між естетикою телебачення та його інфраструктурними умовами. Воно є значним явищем у історії перцептивних технік та зумовлює як естетичні, так і оперативні стандарти.

Майкл Вулф (Michael Wolff) в роботі «Телебачення – це нове телебачення: несподіваний тріумф старих ЗМІ в цифрову епоху» («Television Is the New Television: The Unexpected Triumph of Old Media in the Digital Age», 2015) навіть вже у назві наголошує на актуальності телебачення, що вже ставилось нами під сумнів. М. Вулф вказує, що через двадцять років після виникнення Інтернет корпорації Netscape, через десять років після народження YouTube та п'ять років після появи першого iPad, старі медіа гіганти все ще не знищені. Такі компанії, як CBS, News Corp, Disney, Comcast, Time Warner та інші їхні однолітки все ще живі та продовжують заробляти великі гроші. Газета «The New York Times», як і раніше отримує набагато більше коштів від друкованої реклами, аніж від цифрових оголошень. Хоча ті, хто надають перевагу новим медіа звертаються до BuzzFeed, HuffPo, Politico, проте, на думку Вульфа, їх подальше фінансове зрос-

тання постає під загрозою. «Ми всі знаємо, що Google і Facebook процвітають за рахунок продажу онлайн-реклами, але вони агрегатори, а не творці контенту. На основі аналізу брендів зроблено висновок, що рекламні банери поруч з текстом в основному не працюють, вартість цифрового трафіку на сайтах впала, в той час як вартість телевізійної аудиторії продовжує зростати» [14, р.25].

Сет Шапіро – ад'юнкт-професор Школи кінематографії Університету Південної Кароліни, практик роботи в медіа-індустрії в книзі «Телебачення: інновації, розруха та найбільш могутнє в світі медіа. Том 1» (2016) детально змальовує не лише еволюцію телебачення, але й прагне відповісти на питання як вона відбувалась та завдяки яким чинникам. В дослідженні він намагається спиратись на конкретні приклади, пов'язані з етапами розвитку телебачення, що містять багато згадок про кінострічки, розважальні шоу та телепрограми, здійснюючи свою оповідь у надзвичайно легкій та дещо розважальній формі. Телебачення, як він зазначає, надзвичайно причаровує та захоплює глядачів, при цьому завжди виступає у якості своєрідного дзеркала, що відтворює життя нашого суспільства на всіх етапах його існування, як у погані, так і гарні часи. Історія завжди зникає, вона відступає, наче горизонт, до якого ми прагнемо наблизитись. Саме тому ми повинні її вивчати, адже те, що вже було колись, неодмінно настане знову. Власне оповідання нам надзвичайно потрібні, адже вони поміщають наше життя у певний контекст. Своє покоління він вважає щасливим, адже його історії розповідаються за допомогою телебачення, що уможливило їх увіковічення. До розвитку телебачення він застосовує наступну тезу: «Всі великі продукти проходять три фази: винайдення, інновації та ітерації (повторення)» [11, р.7]. Так і багато телевізійної продукції неодмінно повторюється. В якості прикладу Шапіро згадує відомий серіал «Star Trek», який виходив в ефір лише з 1966 по 1969 рр. був відмінений, проте його повернули після чисельних листів глядачів в бік каналу NBC, а потім його знову зняли з ефіру. Проте цей телесеріал, що мав чотири версії та три окремі художні

## ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА ОСВІТИ

стрічки, має знову вийти в ефір в наступному році. Подібні хвилеподібні коливання смаків глядацької аудиторії, а також розходження в уявленні про доцільність розвитку певного телепроекту керівництва каналу та публіки є досить показовими. На думку С. Шапіро телевізійний контент якнайкраще демонструє циклічний характер розвитку культури.

**Наукова новизна**

*Наукова новизна* полягає у окресленні основних підходів до вивчення телебачення як візуальної комунікативної практики. Розгортання авторської позиції щодо окресленої проблематики представлено як історичний екскурс – від перших спроб осмислення феномену телебачення до найактуальніших наукових теорій, що знайшли втілення в сучасній американській філософсько-культурологічній думці. Результати дослідження можуть бути використані у навчальному курсі «Візуальні практики та комунікація».

**Висновки**

Телебачення є одною з провідних комунікативних візуальних практик ХХ ст.. Аналіз телевізійного контенту сприяє формуванню уявлення про трансформаційні процеси, які відбуваються у сучасному суспільстві. Хоча в ХХІ ст. виникає ряд нових візуальних практик, пов'язаних з мережею Інтернет, більшість сучасних західних дослідників стверджують, що всі вони спираються на певні закономірності, закладені телебаченням та більше того, останньому не загрожує забуття, адже воно повсюдно присутнє в культурі. Тотальна візуалізація культури здійснює вплив на соціальні групи, видозмінюючи «довізуальні» форми комунікації. Дослідження телевізійного тексту дозволяє казати про те, що він завжди доходить до адресата у потоці великої кількості інформації та безпосередньо впливає на формування особистості.

**СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ**

1. Липовецки, Ж. Империя эфемерного. Мода и ее судьба в современном обществе / Ж. Липовецки. – Москва : Новое литературное обозрение, 2012. – 336 с.
2. Маклюэн, М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека / М. Маклюэн [Пер. с англ. В. Г. Николаев]. – Москва; Жуковский : «Каноно-пресс- Ц», «Кучково поле», 2003. – 464 с.
3. Постман, Н. Исчезновение детства / Н. Постман // Детское кино – детям (апрель 2012): материалы научно-практической конференции Третьего Тверского межрегионального кинофестиваля / Мин-во образования и науки Российской Федерации. Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Тверской гос ун-т». – Тверь : Тверской гос. ун-т, 2012. – С. 140–148.
4. Савицкая, Т. Е. Визуализация культуры: проблемы и перспективы / Т. Е. Савицкая // Обсерватория культуры. – 2008. – № 2. – С. 32–40.
5. Самутина, Н. Музыкальный видеоклип: поэзия сегодня / Н. Самутина // Неприкосновенный запас №6(20). – 2002. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.iek.edu.ru/projects/ppnsamu3.htm>. – Назва з екрана. – Перевірено : 07.12.2016.
6. Сапенько, Р. Искусство рекламы в современной культуре / Р. Сапенько. – Киев : Киевский эколого-культурный центр, 2005. – 295 с.
7. Саффхил, Л. Подростки-зрители мыльных опер / Л. Саффхил [пер. с англ. А. Смирнов] // Массовая культура: современные западные исследования. – Москва : Фонд научных исследований «Прагматика культуры», 2005. – С.61–75.
8. Arnheim, R. Film as art / R. Arnheim. – London : University of California press, 1957. – 230 p.
9. Fiske, J. Television Culture / J. Fiske. – London : Routledge, 2010. – 424 p. doi: 10.4324/9780203837153
10. Kroker, A. Panic Encyclopedia: The Definite Guide to Postmodern Scene / A. Kroke, M. Kroker, D. Cook. – London : Macmillan, 1989. – 262 p.
11. Shapiro, S. Television: Innovation, Disruption and the World's Most Powerful Medium. Volume 1 / S. Shapiro. – Amsterdam : New Amsterdam Media LLC, 2016. – 344 p.
12. Sterne, J., The Low Acuity for Blue: Perceptual Technics and American Color Television / J. Sterne, D. Mulvin // Journal of visual culture, – Vol 13, Iss. 2. – 2014. – p.118–138. doi: 10.1177/1470412914529110
13. Thompson, E. An owner's manual for television / E. Thompson, J. Mittell. – New York : New York University press, 2013. – pp.1–12.

14. Wolff, M. Television Is the New Television: The Unexpected Triumph of Old Media in the Digi-

tal Age / M. Wolff. – New York : Portfolio, 2015. – 224 p.

А. Н. ТОРМАХОВА<sup>1\*</sup>

<sup>1\*</sup>Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко (Киев), эл. почта asya\_81@list.ru; ORCID 0000-0001-7178-850X

## ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ТЕЛЕВИДЕНИЯ КАК ВИЗУАЛЬНОЙ ПРАКТИКИ XX-XXI СТ.

**Целью** статьи является анализ философско-культурологических представлений о телевидении, которое является ведущей визуальной практикой XX в., которая не утрачивает своей актуальности в начале XXI-го. Роль телевидения заключается в визуальной презентации и формировании базовых норм, вкуса и традиций различных социальных групп. **Методология** исследования предполагает обращение к философским и культурологическим концепциям, представляющим различные подходы к пониманию телевидения. В работе рассматриваются взгляды таких западных исследователей, как Р. Арнхейм, М. Вулф, А. Крокер, Ж. Липовецки, М. Маклюэн, Д. Малвин, Дж. Миттелл, Н. Постман, Л. Саффхил, Дж. Стерн, Э. Томпсон, Дж. Фиск, С. Шапиро. При анализе вопроса сущности и специфики телевизионного контента привлекаются труды российских учёных – Т. Савицкой, Н. Самутиной и польского современного автора – Р. Сапенка. **Научная новизна** заключается в обрисовке основных подходов к изучению телевидения как визуальной коммуникативной практики. Развертывание авторской позиции в рамках обозначенной проблематики представлено как исторический экскурс – от первых попыток осмысления феномена телевидения до актуальных научных теорий, нашедших воплощение в современной американской философско-культурологической мысли. Результаты исследования могут быть использованы в учебном курсе «Визуальные практики и коммуникация». В **выводах** отмечается, что большинство визуальных практик современности опираются на определенные закономерности, заложенных телевидением. Несмотря на появление новых медиа-практик, телевидение не теряет актуальности, повсеместно присутствует в культуре, а значит, его исследование позволит лучше понять специфику процесса культуротворчества.

*Ключевые слова:* телевидение; визуальная практика; визуализация; медиа; коммуникация

А. М. ТОРМАКHOVA<sup>1\*</sup>

<sup>1\*</sup>Taras Shevchenko National University of Kyiv (Kyiv), e-mail asya\_81@list.ru; ORCID 0000-0001-7178-850X

## PHILOSOPHICAL-CULTURAL CONCEPTION OF TELEVISION AS A VISUAL PRACTICE OF XX-XXI CENTURY

**Purpose** of the article is to analyze the philosophical and cultural ideas about television, which is a leading visual practice of XX century. It does not lose its relevance in the beginning of the XXI. The role of television lies in visual presentation and formation of the basic norms of taste and traditions of different social groups. Television is the leading communicative practice, which consideration is represented differently in modern science. Research **methodology** involves an appeal to the philosophical and cultural concepts, representing different approaches to the understanding of television. The paper considers the views of Western scholars, such as R. Arnheim, M. Wolff, A. Kroker, G. Lipovetsky, M. McLuhan, D. Mulvin, J. Mittell, N. Postman, L. Saffhil, J. Sterne, E. Thompson, J. Fiske, S. Shapiro. During analysis of the issue of the specific nature of television content the works of Russian scientists – T. Savitskaya, N. Samutina and Polish contemporary author – R. Sapenko were used. **Originality** lies in the depiction of the main approaches to the study of television as a visual communicative practice. Deployment of the author's position within the designated issues is presented as a historical digression – from the first attempts at understanding the phenomenon of television to the newest scientific theories that have found expression in contemporary American philosophical and cultural thought. Results of the study can be used in the training course "Visual communication and practices". **Conclusions** indicated that the majority of contemporary visual practices based on certain patterns, embedded TV. Despite the emergence of new media practices, TV does not lose

relevance, everywhere present in the culture, which means that his research will allow a better understanding of the specificity of cultural creativity process.

**Keywords:** TV; visual practice; visualization; media; communication

## REFERENCES

1. Lipovetski Zh. *Imperiya efemernogo. Moda i yeye sudba v sovremennom obschestve* [Empire ephemeral. Fashion and its fate in the modern society]. Moscow, Novoye literaturnoye obozreniye Publ., 2012. pp. 241-246.
2. Maklyuen M. *Ponimaniye Media: Vneshniye rasshireniya cheloveka* [Understanding Media. The extensions of man], Moscow, Zhukovskiy: «Kanono-press- Ts», «Kuchkovo pole» Publ., 2003. 464 p.
3. Postman N. *Ischeznoveniye detstva* [The Disappearance of Childhood]. *Materialy nauchno-prakticheskoy konferentsii "Detskoye kino – detyam"* [Proc. of Sci. and Practical Conf. "Children's films to children"]. Tver, 2012. pp. 140-148.
4. Savitskaya T.E. *Vizualizatsiya kultury: problemy i perspektivy* [Visualizing Culture: problems and prospects], *Observatoriya kulturyi – Cultural Observatory*, 2008, no. 2, pp.32-40.
5. Samutina N. *Muzyikalnyy videoklip: poeziya segodnya* [Music video: poetry today]. *Neprikosnovennyiy zapas – Emergency ration*, 2002, no. 6/20. Available at: <http://www.iek.edu.ru/projects/ppnsamu3.htm>. (Accessed 12 November 2016).
6. Sapenko R. *Iskusstvo reklamy v sovremennoy culture* [Advertising art in contemporary culture], Kyiv, Tipografiya «Klyaksa» Publ., 2005. 295 p.
7. Saffkhill L. *Podrostki-zriteli myilnykh oper. Massovaya kultura: sovremennyye zapadnyye issledovaniya* [Teens-viewers of soap operas. Popular culture: modern Western research]. Moscow, 2005. pp. 61-75.
8. Arnheim R. *Film as art*. University of California press Publ., 1957. 230 p.
9. Fiske J. *Television Culture*. London, Routledge Publ., 2010, 424 p. doi: 10.4324/9780203837153
10. Kroker A., Kroker M., Cook D. *Panic Encyclopedia: The Definite Guide to Postmodern Scene*. London, Macmillan Publ., 1989. 262 p.
11. Shapiro S. *Television: Innovation, Disruption and the World's Most Powerful Medium. Volume 1*. New Amsterdam Media LLC Publ., 2016. 344 p.
12. Sterne J., Mulvin D. The Low Acuity for Blue: Perceptual Technics and American Color Television. *Journal of visual culture*, vol. 13 (2), 2014. pp. 118-138. doi: 10.1177/1470412914529110
13. Thompson E., Mittell J. *An owner's manual for television*. New York University press Publ., 2013. pp. 1-12.
14. Wolff M. *Television Is the New Television: The Unexpected Triumph of Old Media in the Digital Age*. Portfolio, 2015. 224 p.

*Стаття рекомендована до публікації д. філ. н., проф. В. В. Хмілем (Україна)*

Надійшла до редколегії: 03.03.2016

Прийнята до друку: 19.10.2016

## УДК 321.8.573

В. Ф. ЧЕШКО<sup>1\*</sup>, О. Н. КУЗЬ<sup>2\*</sup><sup>1\*</sup>Харьковский национальный экономический университет имени Семена Кузнецца (Харьков),  
эл. почта 4036147@gmail.com, ORCID 0000-0001-8414-9141<sup>2\*</sup>Харьковский национальный экономический университет имени Семена Кузнецца (Харьков),  
эл. почта kuzboss@yandex.ua, ORCID 0000-0003-1359-2466**КОЭВОЛЮЦИОННАЯ СЕМАНТИКА ГЕНЕЗИСА  
ТЕХНОГЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ И ЭВОЛЮЦИОННЫЙ РИСК  
(МЕЖДУ БИОЭСТЕТИКОЙ И БИОПОЛИТИКОЙ)**

**Целью** (метазадачей) настоящей **работы** есть попытка взглянуть на проблему экзистенциально-антропологического риска, порождаемого современной техногенной цивилизацией, с точки зрения сопоставления и противостояния эстетики, субстратом которой является эмоционально-метафорическая интерпретация субъективных ценностей индивидуума, и политики, питаемой объективно-рационалистическими интересами социальных групп. В обоих случаях наличествует семантический разрыв между репрезентируемой реальностью и ее репрезентацией в восприятии художественного произведения и политических доктринах. **Методологией** исследования служит эволюционно-антропологическая компаративистика. **Научная новизна** проведенного анализа сводится к следующему. Как антитеза биологическому и социальному редукционизму в объяснении феномена биовласти предлагается коэволюционная семантическая модель, в соответствии с которой описанный семантический разрыв носит субстанциональный характер, связанный со сложной, модульной организацией стабильной адаптивной стратегии человека, состоящей из трех сопряженно, но независимо функционирующих модулей (генетического, культурного и техно-рационалистического). Эволюционная траектория всех компонентов антропогенеза, в том числе цивилизационно-культурной и социополитической эволюции, определяется соотношением двух макропараметров – эволюционной эффективности и эволюционной устойчивости (самоидентичности), сохранения в ходе последовательных трансформаций некоторых инвариантов организации видовой специфичности *Homo sapiens*. При этом в силу того, что, применительно к человеку, некоторые модули эволюционной (адаптивной) стратегии приобретают атрибуты саморефлексии, правильнее в этом случае говорить об эволюционной корректности, т.е. соответствии некоему идеальному образу. В результате будущее человеческой природы определяется не только рационалистическими принципами этики вида (давнее выражение Юргена Хабермаса), но и целостным эмоционально-эстетическим образом собственного «Я». Как **вывод** констатируется каузальная связь между развитием технологий *High Hume* (NBIC) и трендом на антропологическую тотальность феномена биовласти, которая пронизывает все наличное бытие человека в современной цивилизации. В результате происходит трансформация социального риска современной (техногенной) цивилизации в риск эволюционный.

**Ключевые слова:** биовласть; биополитика; *High Hume* технологии; эволюционный риск; нейроэстетика; коэволюционная семантика антропогенеза

**Актуальность темы исследования**

Дисциплинарная матрица политической философии последние 300–350 лет осциллировала между полюсами биологического и социального детерминизма (*Nature versus Nurture*), однако успехи так называемых *High Hume* (технологий управляемой эволюции) в позитивистской антропологии привели к доминированию биолого-редукционистского тренда. Нами была реализована попытка создания трансдисциплинарной теоретической концепции стабильной эволюционной стратегии *Homo sapiens* (*SESH*), частным выво-

дом из которой являлось понимание эволюционного значения таких феноменов социокультурной эволюции постмодерна как биовласть, биополитика, биоэтика [9]. Предлагаемая нами концепция является альтернативой одновременно биологической и социологической форме редукционизма в объяснении генезиса так называемой техногенной (Западной, Трансатлантической) цивилизации.

Основным выводом есть констатация (1) каузальной связи между развитием технологий *High Hume* (NBIC) и трендом на приобретаемую феноменом биовласти антропологическую тотальность, (2) превращения со-

## ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА ОСВІТИ

циального риска современной (техногенной) цивилизации в риск по преимуществу эволюционный. Последнее подразумевает не только возможность гибели человечества в результате техногенной и/или социально-экологической катастрофы, но и вероятность утраты антропологической тождественности («человеческой природы») в череде поколений носителей Разума.

### Цель исследования

В настоящей публикации мы предлагаем взглянуть на проблему техногенного цивилизационного риска с точки зрения сопоставления и противостояния эмоционально-метафорической интерпретации субъективных ценностей индивида и объективно-рационалистических интересов социальных групп (эстетики и политики).

Ф. Анкерсмит аргументирует [10, p.13-14]: то, как мы представляем себе историческую и эволюционную реальность, определяет наше отношение к этой реальности, особенно, если мы располагаем технологией, способной его (будущее) изменить.

Научная новизна. Как в эстетике и технике изобразительного искусства, так и в этике и технологии осуществления биовласти разрыв «репрезентация-репрезентируемое» есть субстанциональным по своей природе и связан он с трудно формализуемыми аспектами реальности – такими как этика биологического вида *Homo sapiens*, политическая корректность и эстетика эволюции человека.

Будущее человеческой природы определяется не только рационалистическими принципами этики вида (давнее выражение Юргена Хабермаса), но и целостным эмоционально-эстетическим образом собственного «Я» и моего места в мире в сопоставлении с тем, какими они («Я» и Мир) должны быть. Соответственно, методологией исследования служит эволюционно-антропологическая компаративистика.

### **Эволюция *Homo sapiens* и человеческая природа как субстанциональная основа биовласти (концептуальная модель)**

Теоретическая модель *SESH* базируется на методологии сложных адаптивных систем (CAS), которые в свою очередь, являются

частной разновидностью SOS-образований (System of Systems).

Включение нового элемента в общую структуру *SESH* происходит по принципу *ad hoc* решения частных адаптивных задач, а не общего макроэволюционного закона.

Интеграция отдельных адаптаций в единую систему реализуется только *a posteriori* – путем дополнительной притирки и отбора составляющих первоначального (как правило, многомерного) эффекта [2, с.5]; относительно малоэффективные по отдельности адаптивные или технические решения в своей совокупности образуют чрезвычайно эффективный адаптивный комплекс (ср. с [1]). Такой механизм подразумевает отсутствие взаимосвязи генерации передающейся от поколения к поколению информации и ее (информации) адаптивного значения.

Как следствие, с ростом числа элементарных адаптаций интегральная адаптивность падает и наблюдается замедление удельной скорости согласования смыслов содержащейся в них адаптивной информации. Эффект торможения преодолевается за счет формирования (1) новых кластеров функционально взаимосвязанных адаптивных информационных фрагментов и (2) новых систем генерации и кодирования адаптивно значимой информации, что создает мета-уровень кластеризации *SESH*.

Эволюционная траектория *SESH* определяется соотношением двух макропараметров – эволюционной эффективности и эволюционной устойчивости (самоидентичности). При этом в силу того, что применительно к *SESH*, некоторые ее элементы приобретают атрибуты саморефлексии, правильнее в этом случае говорить об эволюционной корректности, т.е. соответствии некоему идеальному образу.

Общий цикл волны эволюционных преобразований включает в себя: относительно быстрый рост эффективности в области ее низких значений при относительно высокой величине эволюционной корректности (1); постепенное замедление роста эффективности в области высоких значений и уменьшение эволюционной корректности (2); зону перелома, в которой наблюдается параллельный рост эффективности и корректности (3).

## ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА ОСВІТИ

Третья фаза инициируется сменой ценностных приоритетов социокультурного уровня. По сути применительно к *SESH* эта фаза равнозначна семантической трансформации, акту генерации новых социокультурных смыслов. Однако имеется и альтернативный сценарий – стремительный рост эволюционной эффективности и столь же стремительное падение эволюционной корректности до нуля. Этот сценарий означает необратимый разрыв социокультурной традиции и смену носителей Разума.

В рамках семантической эволюционной методологии точкой приложения отбора выступают не отдельные адаптивно значимые элементы генетического (гены), социокультурного (мемы, культур-гены) или техно-рационалистического (технологические инновации) модулей, но их коэволюционные интермодульные комплексы. В общем случае коэволюционирующие комплексы представляют собой сетевые структуры с единым центром.

Таким центром служат распространяющиеся путем социокультурной трансмиссии поведенческие стереотипы (мемы или культур-гены) [16, p.109]. Этот элемент социокультурного модуля ассоциируется с элементами биологического и техно-рационалистического. Если социокультурные инновации не могут опереться на существующие генетико-биологические преадаптации, социокультурная эволюция будет стимулировать генерацию поиска подкрепляющих ее техно-рационалистических инноваций. Последние либо выступают как биотехнологические аналоги имеющихся биологических инноваций, либо создают благоприятную социально-экологическую среду для реализации соответствующих социокультурных стереотипов (*High Hume* и *High Tech* соответственно).

***Синтетический характер природы человека (биоэстетика)***

Пожалуй, нет более яркой и рельефной иллюстрации коэволюционной значимости элементов биолого-генетического модуля *SESH* для распространения тех или иных элементов социокультурного модуля, как история изобразительного искусства.

В общем, *a priori* очевидным кажется, что распространенность и успех того или иного художника определяется сочетанием трех составляющих – соответствием замысла создаваемых им образов социокультурному контексту, использованием особенностей организации восприятия новой зрительной информации для достижения максимального эстетического, эмоционального ответа и технологическими инновациями в технике живописи с той же целью [21]. Относительная автономность каждого из элементов этой триады исключает возможность адекватной редукции художественной значимости произведения искусства исключительно к действию культурно-эстетического, технологического и биологического факторов. Однако в рамках развиваемой нами концепции «эволюционный успех» художественного направления можно описать совокупным действием двух интегральных параметров:

1) эволюционной эффективности, т.е. сочетания физиологии восприятия и технологии живописи и 2) эволюционной корректности, т.е. возможности интеграции в общую систему ценностных приоритетов и культурных смыслов.

Примерами могут служить использование в «Джоконде» цветов воспринимаемых по преимуществу периферийными рецепторами глаза, благодаря чему выражение женского лица исчезает под пристальным взглядом [20]; фиксация внимания зрителя на наиболее значимом для распознавания индивидуума лицевом треугольнике; и активизация не связанных со стереоскопическим зрением механизмов оценки пространственной глубины; выделение наиболее контрастных областей человеческого лица благодаря канонам портретной живописи (бимодальное отображение)

Распространение и интеграция живописи в культуру придавало адаптивный «смысл» аномалиям развития зрительного анализатора. По мнению М. Ливингстон, нарушение параллелизма оптических осей обоих глаз должно облегчать художнику навыки передачи глубины изображения на плоской поверхности холста с использованием мышечной аккомодации (мышечной памяти).

Исследовательница предполагает, что

## ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА ОСВІТИ

именно эта особенность была характерна для Рембрандта ван Рейна и обнаруживается на большинстве его автопортретов (предположение достаточно спорное). Эта черта могла внести определенный вклад в формирование мастерства живописца и его технику живописи; должна была даже более часто встречаться среди выдающихся художников, чем в среднестатистической популяции [15]. В случае подтверждения, эта догадка послужит одним из фальсификаторов концепции биосемантической составляющей антропогенеза.

И наконец, оценка пространственной глубины по величине мышечной аккомодации связана с постоянным физиологическим стимулом для развития технологии живописи импрессионизма с характерным смещением перспективы для разных областей художественного изображения.

### ***Синтетический характер природы человека (культурогенез)***

Те же примеры иллюстрируют и другую закономерность. В ходе антропогенеза произошла дихотомия эволюционирующей реальности на биологическую и культурную составляющие. Появление так или иначе связанных с когнитивными процессами (психикой) форм адаптации равносильно созданию нового контура информационного взаимодействия – реальности и ее идеального образа. Если этот образ адекватен реальности, то он в теории познания рассматривается как истинный и адаптивный в теории эволюции одновременно. В упрощенной формулировке тезис «всякий истинный (в более слабой формулировке – достоверный) информационный концепт есть одновременно адаптивным» – является центральным постулатом эволюционно-эпистемологической концепции Карла Поппера.

Однако, обратное утверждение – «всякая адаптивная информация является истинной», – вообще говоря, верно не всегда. Критерии отбора и критерии адаптивности вписываются в многомерный адаптивный (эволюционный) ландшафт.

Между тем, для элементов психической жизни вообще и духовной культуры в особенности есть только одно измерение, когда отношения между двумя множествами одно-

значно определены – адекватность реальности (истинность).

Иными словами, далеко не всегда адаптивность и истинность самовоспроизводящихся элементов культуры будут тождественными (синонимичными). Возникает особый класс культурных инноваций, являющихся адаптивными, но не истинными («позитивные иллюзии» или «адаптивные иллюзии» (*adaptive misbeliefs*) [24, p.493]. Причиной их фиксации в ходе адаптациогенеза являются регулярные адаптивные изменения, наблюдаемые в результате их осуществления. Позитивный эффект наблюдается по более значимым параметрам, перекрывая дезадаптивные изменения в отношении показателей, занимающих более низкие места в системе адаптивных приоритетов. Иными словами, интегральный баланс адаптивного заблуждения оказывается положительным, несмотря на падение приспособленности по отдельным показателям.

Математическое моделирование в рамках теории игр подтверждает эту философскую концепцию. Адаптивность и истинность в общем виде нельзя считать когерентными друг другу величинами [23], и этот вывод справедлив и по отношению к паре «эволюционная эффективность – эволюционная корректность».

При этом иницирующую роль в образовании как отдельных бинарных связей и межмодульных адаптивных комплексов-ассоциаций, так и совокупного пула играет смена ценностных приоритетов, т.е. социокультурогенез.

Для субъекта этого процесса эволюция представляется актом свободного самоопределения и приобретает телеологическую направленность: изменение направления глобальной эволюции следует за периодом взрывного смыслообразования, в результате которого устанавливается новый тип цивилизации и ментальности.

Для «внешнего» наблюдателя то же событие представляется объективным описанием стохастического процесса изменения надындивидуальных коммуникативных взаимосвязей. В результате субъективная манипуляция (целенаправленная трансформация) и объективная детерминация (причинно-

## ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА ОСВІТИ

обусловленный процесс) оказываются совмещенными в одном концептуальном поле [27].

Эта дихотомия делает возможным предельный переход от изменчивой семантической коэволюционной корректности биологического компонента адаптивного комплекса к фиксированной адаптивной значимости данного информационного фрагмента, т. е. фазовый переход адаптивности из семантической в информационную форму и фиксацию социокультурного элемента адаптивной бинарной оппозиции как константного элемента социокультурной среды.

В смыслогенетической теории культурогенеза А. А. Пелипенко [5] эволюция цивилизации проходит две макростадии эволюции – мифологическую (традиционную) и техногенную цивилизации.

В свою очередь, эволюция техногенной макростадии, имеет еще одну точку дивергенции, где расходятся так называемая логоцентрическая фаза техногенной цивилизации (аксиологическая интерпретация объективной реальности и ценностный приоритет преобразования внешней среды обитания в соответствии с неким идеальным образом) и личностная фаза (реализация персонифицированных экзистенциальных проектов и ценностный приоритет самовыражения, *self-made men* не только в духовном, но и в телесном значении этого выражения). Личностная фаза вытесняет логоцентрический социокультурный тип по крайней мере в Западном (Трансатлантическом) варианте.

Траектория культурогенеза есть результат сочетания двух эволюционных трендов – вертикального (макрокультурные трансформации, ведущие к расширению социокультурной среды обитания) и горизонтального (локальные адаптации к условиям существования).

Технологизированная реализация индивидуальных экзистенциальных проектов подразумевает и локальную адаптацию индивидуума к личной социокультурной нише на основе свободного выбора, и распад человечества на разные в биологическом отношении общности. Ментальности Западной цивилизации присуща взрывоопасная смесь абсолютного индивидуализма, технологиче-

ской мощи и гуманистической интенции человеческого интеллекта, воплотившаяся в декларированной Карлом Поппером [6, с.53–54] идеологии «социальной инженерии частных решений». В век генной инженерии и *High Hume* технологий эта смесь грозит взорвать линию антропогенеза астросферой индивидуальных экзистенциальных проектов, что будет означать конец человечества как некоей целостности разумных существ [7, с.12; 12, p.10].

В силу различных на порядок скоростей биологической и социокультурной составляющих глобальной эволюции *Homo sapiens* смена социокультурного типа происходит значительно чаще, чем радикальное изменение генофонда. Генетические эффекты последовательной цепи социокультурных инноваций наслаиваются друг на друга и ведут к общему росту наследственного полиморфизма и генетического груза. Селекционная природа этого процесса выявляется только если анализировать изменение состава и частот бинарных генно-культурных оппозиций в комплексе. Этот вывод справедлив как для человека, так и для всей совокупности синантропных (одомашненных, культивируемых) биологических видов. Во всех этих случаях должно наблюдаться (и действительно наблюдается) увеличение уровня наследственной изменчивости параллельно генезису культуры.

Если результаты изменения биологических членов межмодульных адаптивных ассоциаций *SESH* становятся необратимыми, то, следовательно, теряют семантическую природу и становятся информационными [19; 17].

В ходе неолитической революции, по предположению Н. Н. Моисеева, образовалась своеобразная цивилизационная и эволюционно-генетическая «вилка» [3]: адаптивной стратегией скотоводческих племен являлась неограниченная экспансия; адаптивная стратегия земледельческих цивилизаций подразумевала гармонизацию отношений с природной и социокультурной средой и защиту создаваемой сельскохозяйственной инфраструктуры от внешней угрозы. Но в любом случае «военная сила» как компонент адаптивной стратегии должна возникнуть на

относительно поздних стадиях формирования *SESH*. По археологическим данным, массовые захоронения со следами насильственной смерти от различных видов оружия появляются именно в эпоху неолитической технологической революции [34, p.874].

Соответственно этому «гены риска (авантюризма)» и пассионарные генотипы должны были накапливаться в скотоводческих, а альтернативные аллели – в земледельческих этносах [13].

Исходные, обеспечиваемые биологической наследственностью признаки (риско-генные стереотипы) были впоследствии «переподчинены» новым, уже социокультурным адаптивным элементам, которые также играли роль «романтических» стимулов женского репродуктивного выбора [29].

Эта эволюция со сменой функций могла продолжиться и далее, в сферу, еще более удаленную от начальных (биологических) звеньев адаптивных трансформаций, например, рыночных стратегий и либерально-консервативных предпочтений [33; 30], коррелирующих с присутствием в геноме многочисленных генетических элементов со слабовыраженным эффектом.

На самом деле, столь прямая редукционистская интерпретация вряд ли обоснована. Скорее, речь может идти о взаимосвязи легкости социальной адаптации к определенному социальному контексту, что свидетельствует о взаимном сопряжении компонентов различных модулей *SESH* в одной адаптивной ассоциации.

Согласно смыслогенетической теории, генезис адаптивной дихотомии «земледелие – скотоводство» связан с биологически детерминированной дивергенцией частично перекрывающихся эволюционных гендерных стратегий и социальных ролей у гоминид [4]. Это распределение имело очевидные последствия для развития земледелия (исходно, так сказать, «женская» технология) и скотоводства (технология «мужского» типа). Доминирование земледельческой или скотоводческой культуры в дальнейшем было связано в значительной мере с социальным статусом обоих полов в конкретных социальных группах и конкретной социо-экологической среде.

Как выяснилось, большинство личностных и групповых характеристик (социально-экономический статус, коэффициент интеллекта, уровень образования) [26], которые ранее считались определяемыми исключительно социокультурным образом, теперь обнаруживают заметные влияния закодированной в геноме информации. Однако, генетические влияния не являются константными и меняются закономерным образом в ходе социо-экономической и политико-культурной эволюции [11].

При этом крайне трудно говорить об исключительно биологической детерминации этих признаков. Ряд исследователей подчеркивают многомерность и полисубстанциональность антропогенеза во всех его проявлениях и постулируют существование феномена инклюзивного, общего наследования, т. е. интегративного результата функционирования всех трех систем генерации и фиксации адаптивной информации и, соответственно, трех модулей *SESH* в ходе глобального процесса эволюции [22]. И, более того, эта зависимость от социокультурного и экономико-политического контекстов отмечается и для чисто биологических, но социально значимых признаков (склонность к ожирению, уровень холестерина), которые также меняются в зависимости от социального контекста, причем на протяжении жизни одного-двух поколений. [28].

Таким образом, процесс социализации человека в значительно большей степени соответствует модели сложных адаптивных систем (CAS) и вытекающей из нее трехмодульной концепции стабильной стратегии человека как разумного существа (*SESH*), чем любому варианту редукционистской методологии.

Начальная фаза передачи исходного социокультурного адаптивного паттерна на преобразование биосоциальной адаптивной нормы и, затем, на генетическую конституцию человека предполагает, очевидно, регуляторные (эпигенетические) преобразования функциональной организации психических процессов и структурной организации головного мозга. Влияние культуры на деятельность мозга опосредуется регулярным долгосрочным участием определенных кластеров

## ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА ОСВІТИ

нейронных сетей в реализации специфического набора культурных задач – поведенческих сценариев, предназначенных для достижения той первичной культурной ценности. Первичные культурные ценности в данном контексте определяют положение индивидуума в системе внутригрупповой социальной коммуникации, или, другими словами, служат личностному самоопределению, согласующемуся с принятой в данной культуре системой координации индивидуальных и групповых интересов. Такая система координации, во-первых, обеспечивает устойчивую адаптивную конфигурацию индивидуальной и групповой форм отбора, и, во-вторых, является специфичной для различных культурных типов. Так, в западном социокультурном типе доминирующим элементом является автономия (независимость) индивидуума, а в восточном (китайском) культурном типе – интеграция (взаимозависимость) индивида в систему социальных отношений. Активированные в результате нейронные кластеры (специфичные для данной культуры) обеспечивают культурные адаптации, позволяя человеку органично вписаться в выполнение «культурных задач» [14, p.111; 31, p.221].

**Синтетический характер природы человека (биовласть и биополитика)**

Основной вывод, который можно сделать из нашего анализа, – уникальность феномена человека является системной характеристикой, проистекающей из нелинейного взаимодействия биологического и культурного модулей адаптации *Homo sapiens*. А, следовательно, бесперспективно искать «ключевой эволюционный фактор», инициировавший процесс антропогенеза и детерминирующий эволюционную историю, эволюционный успех человечества. Роль такого фактора играет сеть отношений между различными факторами антропогенеза. Такая сеть может быть адекватно интерпретирована в рамках макроописания эволюции гоминид и с использованием макропараметров такого процесса. Этим макропараметром может служить радикальное расширение объема адаптивной информации, генерируемой и реплицируемой вне модуса генетического наследо-

вания.

Эта мысль не является уникальной. Она почти дословно совпадает, например, с идеями австралийского философа и эволюциониста Кима Стерелны [32, p.13].

В настоящее время уже созданы, но в еще большей степени разрабатываются высокотехнологические схемы управления и контроля генетической, социально-культурной и ментальной эволюцией *Homo sapiens* (NBIC, *High Hume* и т.д.). Осознанно или спонтанно элементы каждого модуля *SESH* участвуют в социальной верификации современных теорий и технологий социального и политического контроля и манипуляции.

Тем не менее, основные философские и идеологические системы современной цивилизации формируются в основном в 17–18 веках и испытывают все возрастающее давление и рискогенное дестабилизирующее влияние научных теорий и технологических реалий. Последовательность диагностических признаков новой эры вновь разделяется на две последовательности: сформированную технологическими и естественными науками, с одной стороны, и гуманитарными и антропологическими науками – с другой.

«Естественнонаучная» серия цивилизационных проблем соответствует системе технологических рисков. Все эти проблемы могут быть решены с использованием алгоритмов и установленных процедур безопасности.

«Социально-гуманитарная» представлена исключительно различными составляющими антропологического риска – утратой самоидентичности человека, разрушением пресловутой системы общечеловеческих, гуманистических ценностей. И здесь место техники безопасности занимает биоэтика, которая рассматривается как системная социокультурная адаптация, призванная контролировать достигший экзистенциального уровня антропологический риск технологий управляемой эволюции. Последним термином мы обозначаем все средства самоконструирования и усовершенствования (*enhancement*) человека и включающих в себя человека систем.

Само наличие технологий манипуляции и управления генетическим, социокультурным и когнитивным кодами (*High Hume*) делает

## ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА ОСВІТИ

перспективы подобных изысканий гносеологически неизбежными и социально востребованными [8].

## Выводы

Если мы примем выше приведённые рассуждения в качестве истинных, то должны будем принять и то, что в условиях современных технологий и современных человекомерных научных теоретических построений прямая и косвенная биовласть современной глобализирующейся цивилизации и ее идеальное отражение – теоретическая биополитика становятся тотальной формой политического процесса эпохи постмодерна, охватывающей все сферы человекомерной реальности, и важнейшим фактором глобальной эволюции той части Вселенной, где наблюдаются признаки Разумной Жизни в ее единственном известном нам варианте. Иными словами, принимаемые и реализуемые на основе научных знаний и посредством современных технологических инструментов решения становятся субъективными предпосылками актуализации / фальсификации антропного принципа теории реальности.

«Мягкое» решение экзистенциальной проблемы подразумевает создание радикальным образом трансформированного варианта эволюционной семантики, регулирующей течение геннокультурной коэволюции и техно-гуманитарного баланса. Вновь возникшая коэволюционная семантика должна обеспечить лучшее соответствие биологического и техно-рационалистического модулей так называемым общечеловеческим ценностным приоритетам, сохраняющим самоидентичность носителей разума. В рамках сказанного о глобализации адаптивной значимости феномена биовласти, это означает разработку системы ценностных приоритетов, регулирующих процедуру принятия и имплементации решений в концептуальном поле практической биополитики. И единственным в настоящее время реальным номинантом на реализацию этой роли выступает глобальная биоэтика.

Биоэтика в значительной мере представляет собой метатеорию, которая, не исключено, способна послужить стабилизатором

систем (1) атрибутов-самоидентификаторов человека в ходе любых технологических манипуляций класса *High Hume* равно как и (2) культурно-ментальных predispositions, формирующихся на их основе. Эта бинарная связка обеспечивает поддержание текущего варианта эволюционной семантики NBIS-технологического комплекса в пределах «общечеловеческих ценностей», обеспечивающих сохранение человечества в биополитическом процессе и при условии перманентного развития технологий, обращенных на самый субъект эволюционного процесса.

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Малиновский, Б. Научная теория культуры / Б. Малиновский [2-е изд. испр., пер. с англ. И. В. Утехин]. – Москва : ОГИ, 2005. – 184 с.
2. Маркус, Г. Несовершенный человек: Случайность эволюции мозга и ее последствия / Г. Маркус [пер. с англ. Р. Пискотина]. – Москва : Альпина нон-фикшн, 2011. – 255 с.
3. Моисеев, Н. Н. Судьба цивилизации. Путь разума / Н. Н. Моисеев. – Москва : Языки русской культуры, 2000. – 223 с.
4. Пелипенко, А. А. Логоцентризм и логоцентризм (начало) [Электронный ресурс] / А. А. Пелипенко // Культура культуры. – 2015. – №. 4(8). – Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/logotsentrizm-i-logotsentrik-nachalo>. – Заглавие с экрана. – Проверено : 08.12.2016.
5. Пелипенко, А. А. Особенности социокультурной эволюции / А. А. Пелипенко // Культура культуры. – 2016. – №1(9). – С. 29–34.
6. Поппер, К. Р. Открытое общество и его враги. В 2-х т. / К. Р. Поппер [пер. с англ. под ред. В. Н. Садовского]. – Москва : Международный фонд "Культурная инициатива", Феникс, 1992. – Т. 1. – 448 с.; Т. 2. – 524 с.
7. Чешко, В. Ф. Стабильная адаптивная стратегия Homo sapiens. Биополитические альтернативы. Проблема Бога / В. Ф. Чешко. – Харьков : ИД «ИНЖЭК», 2012. – 596 с.
8. Чешко, В. Ф. High Hume (Биовласть и биополитика в обществе риска) / В. Ф. Чешко, В. И. Глазко. – Москва : РГАУ-МСХА им. К. А. Тимирязева, 2009. – 319 с.
9. Чешко В. Ф. Біовлада і біополітика: антропологічний та соціополітичний вимір техногуманітарного балансу / В. Ф. Чешко, О. М. Кузь // Гілея : науковий вісник. Збірник наукових праць. – 2016. – Т. 107. – С. 267–272.

## ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА ОСВІТИ

10. A Scan for Positively Selected Genes in the Genomes of Humans and Chimpanzees / R. Nielsen, C. Bustamante, A. G. Clark et al. // *PLoS Biology*. – 2005. – Vol. 3, No. 6. – P. 976–985. doi: 10.1371/journal.pbio.0030170
11. Ankersmit, F. R. Aesthetic politics: political philosophy beyond fact and value / F. R. Ankersmit. – Stanford : University Press, 1996. – 415 p.
12. Beauchamp, J. Genetic evidence for natural selection in humans in the contemporary United States / J. Beauchamp // *Proc. of the National Academy of Sciences*. – 2016 – Vol. 113, No. 28 – P. 7774–7779. doi: 10.1073/pnas.1600398113
13. Chiao, J. Y. Culture-gene coevolution of individualism-collectivism and the serotonin transporter gene / J. Y. Chiao, K. D. Blizinsky // *Proc. of the Royal Society B: Biological Sciences*. – 2010. – Vol. 277, Iss. 1681 – P. 529–537. doi: 10.1098/rspb.2009.1650
14. Chudek, M. Culture-gene coevolution, normpsychology and the emergence of human prosociality / M. Chudek, J. Henrich // *Trends in Cognitive Sciences*. – 2011. – Vol. 15, No. 5. – P. 218–226. doi: 10.1016/j.tics.2011.03.003
15. Cohort of birth modifies the association between FTO genotype and BMI / J. N. Rosenquist, S. F. Lehrer, A. J. O'Malley et al. // *Proceedings of the National Academy of Sciences*. – 2015. – No. 112 (2). – pp. 354–359. doi: 10.1073/pnas.1411893111
16. Conway, B. R. Perspectives on science and art / B. R. Conway, M. S. Livingstone // *Current opinion in neurobiology*. – 2007. – T. 17, No 4. – P. 476–482.
17. Danchin, E. Avatars of information towards an inclusive evolutionary synthesis / E. Danchin // *Trends in Ecology and Evolution*. – 2013. – Vol. 28, Iss. 6. – P. 351–358. doi: 10.1016/j.tree.2013.02.010
18. Dawkins, R. The extended phenotype: the long reach of the gene / R. Dawkins. – Oxford : Oxford University press, 1999. – 336 p.
19. Friendships Moderate an Association between a Dopamine Gene Variant and Political Ideology / J. E. Settle, C. T. Dawes, N. A. Christakis, J. H. Fowler // *The Journal of Politics*. – 2010. – Vol. 72, No. 4. – P. 1189–1198. doi: 10.1017/s0022381610000617
20. Genome-wide association study identifies 74 loci associated with educational attainment / A. Okbay, J. P. Beauchamp, M. A. Fontana et al. // *Nature*. – 2016. – Vol. 533, Iss. 7604. – P. 539–542. doi: 10.1038/nature17671
21. Kapitza, S. P. Global population blowup and after the demographic revolution and information society / S. P. Kapitza. – Hamburg : Global Marshall Plan Initiative, 2006. – 273 p.
22. Kitayama, S. Cultural neuroscience of the self: understanding the social grounding of the brain / S. Kitayama, J. Park // *Social Cognitive and Affective Neuroscience*. – 2010. – Vol. 5, No. 2–3. – P. 111–129. doi: 10.1093/scan/nsq052
23. Livingstone, M. S. Is it warm? Is it real? Or just low spatial frequency? / M. S. Livingstone // *Science*. – 2000. – Vol. 290, Iss. 5495. – P. 1299. doi: 10.1126/science.290.5495.1299b
24. Livingstone, M. S. Vision and art (updated and expanded edition) / M. S. Livingstone. – New York : Abrams, 2014. – 240 p.
25. Mameli, M. Nongenetic selection an nongenetic inheritance / M. Mameli // *British Jnl for the Philosophy of Science*. – 2004. – Vol. 55, Iss. 1 – P. 35–71. doi: 10.1093/bjps/55.1.35
26. McKay, R. T. The evolution of misbelief / R. T. McKay, D. C. Dennett // *Behavioral and Brain Science*. – 2009. – Vol. 32, Iss. 6 – pp. 493–510. doi: 10.1017/s0140525x09990975
27. Natural selection and veridical perceptions / J. T. Mark, B. B. Marion, D. D. Hoffman // *Journal of Theoretical Biology*. – 2010. – Vol. 266, Iss. 4. – P. 504–515. doi: 10.1016/j.jtbi.2010.07.020
28. Reisman, K. Manipulation and the Causes of Evolution / K. Reisman, P. Forber // *Philosophy of Science*. – 2005. – Vol. 72, Iss. 5. – P. 1113–1123. doi: 10.1086/508120
29. Schinka, J. A. DRD4 and Novelty Seeking: Results of Meta-Analyses / J. A. Schinka, E. A. Letsch, F. C. Crawford // *American Journal of Medical Genetics*. – 2002. – Vol. 114, Iss. 6. – P. 643–648. doi: 10.1002/ajmg.10649
30. Stable Adaptive Strategy of Homo Sapiens and Evolutionary Risk of High Tech. Transdisciplinary essay [Електронний ресурс] / V. T. Cheshko, V. I. Glazko, G. Yu. Kosovsky, A. S. Peredyadenko. – 2015. – 252 p. – Режим доступа: <http://philpapers.org/rec/CHESAS-2>. – Заглавие с экрана. – Проверено : 08.12.2016.
31. Sterelny, K. The Evolved Apprentice: How Evolution Made Humans Unique / K. Sterelny. – Massachusetts :MIT Press, 2012. – 264 p. doi: 10.7551/mitpress/9780262016797.001.0001
32. The evolution of lactase persistence in Europe. A synthesis of archaeological and genetic evidence / M. Leonardi, P. Gerbault, M. G. Thomas, J. Burger // *International Dairy Journal*. – 2012. – Vol. 22, Iss. 2 – P. 88–97. doi: 10.1016/j.idairyj.2011.10.010
33. The genetic architecture of economic and political preferences / D. J. Benjamin, D. Cesarini, M.

- J. H. M. van der Loos et al. // Proceedings of the National Academy of Sciences. – 2012. – Vol. 109, Iss. 21. – P. 8026–8031. doi: 10.1073/pnas.1120666109
34. The importance of dietary carbohydrate in human evolution / K. Hardy, J. Brand-Miller, K. D. Brown, M. G. Thomas, L. Copeland // The Quarterly review of biology. – 2015. – Vol. 90, Is. 3. – P. 251–268. doi: 10.1086/682587
35. Waal, F. B. M. de. The Antiquity of Empathy / F. B. M. de Waal // Science. – 2012. – Vol. 336, Iss. 6083. – P. 874–876. doi: 10.1126/science.1220999

В. Ф. ЧЕШКО<sup>1\*</sup>, О. М. КУЗЬ<sup>2\*</sup>

<sup>1\*</sup>Харківський національний економічний університет імені Семена Кузнеця (Харків), ел. пошта 4036147@gmail.com, ORCID 0000-0001-8414-9141

<sup>2\*</sup>Харківський національний економічний університет імені Семена Кузнеця (Харків), ел. пошта kuzboss@yandex.ua, ORCID 0000-0003-1359-2466

## КОЕВОЛЮЦІЙНА СЕМАНТИКА ГЕНЕЗИ ТЕХНОГЕННОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ ТА ЕВОЛЮЦІЙНИЙ РИЗИК (МІЖ БІОЕСТЕТИКОЮ І БІОПОЛІТИКОЮ)

**Метою** (метазаданням) цієї **роботи** є спроба поглянути на проблему екзистенційно-антропологічного ризику, що породжується сучасною техногенною цивілізацією, з точки зору зіставлення і протистояння естетики, субстратом якої є емоційно-метафорична інтерпретація суб'єктивних цінностей індивідуума, і політики, яка живиться об'єктивно-раціоналістичними інтересами соціальних груп. В обох випадках є наявним семантичний розрив між реальністю, що репрезентується, та її репрезентацією в сприйнятті художнього твору і політичних доктринах. **Методологією** дослідження служить еволюційно-антропологічна компаративістика. **Наукова новизна** проведеного аналізу зводиться до наступного. Як антитеза біологічному і соціальному редукціонізму щодо пояснення феномена біовлади пропонується коеволюційна семантична модель, відповідно до якої описаний семантичний розрив носить субстанціональний характер, пов'язаний зі складною, модульною організацією стабільної адаптивної стратегії людини, що складається з трьох узгоджено, але незалежно функціонуючих модулів (генетичного, культурного і техно-раціоналістичного). Еволюційна траєкторія всіх компонентів антропогенезу, в тому числі цивілізаційно-культурної та соціополітичної еволюції, визначається співвідношенням двох макропараметрів – еволюційної ефективності та еволюційної стійкості (самоідентичності) – збереженням в ході послідовних трансформацій деяких інваріантів організації видової специфічності *Homo sapiens*. Позаяк того, що, стосовно людини, деякі модулі еволюційної (адаптивної) стратегії набувають атрибути саморефлексії, більш доцільно в цьому випадку говорити про еволюційну коректність, тобто відповідність деякому ідеальному образу. Як результат, майбутнє людської природи визначається не тільки раціоналістичними принципами етики виду (давній вираз Юргена Габермаса), але й цілісним емоційно-естетичним образом власного «Я». Як **висновок** констатується каузальний зв'язок між розвитком технологій High Hume (NBIC) і трендом на антропологічну тотальність феномена біовлади, що пронизує все наявне буття людини в сучасній цивілізації. В результаті відбувається трансформація соціального ризику сучасної (техногенної) цивілізації в ризик еволюційний.

**Ключові слова:** біовлада; біополітика; High Hume технології; еволюційний ризик; нейроестетика; коеволюційна семантика антропогенезу.

V. T. CHESHKO<sup>1\*</sup>, O. M. KUZ<sup>2\*</sup>

<sup>1\*</sup>Kharkiv National University of Economics named after Simon Kuznets (Kharkiv), e-mail 4036147@gmail.com, ORCID 0000-0001-8414-9141

<sup>2\*</sup>Kharkiv National University of Economics named after Simon Kuznets (Kharkiv), e-mail kuzboss@yandex.ua, ORCID 0000-0003-1359-2466

## COEVOLUTIONARY SEMANTICS OF TECHNOLOGICAL CIVILIZATION GENESIS AND EVOLUTIONARY RISK (BETWEEN THE BIOAESTHETICS AND BIOPOLITICS)

**Purpose** (metatask) of the present work is to attempt to give a glance at the problem of existential and anthropological risk caused by the contemporary man-made civilization from the perspective of comparison and confrontation of aesthetics, the substrate of which is emotional and metaphorical interpretation of individual subjective values and politics feeding by objectively rational interests of social groups. In both cases there is some semantic gap present between the represented social reality and its representation in perception of works of art and in the political doctrines as well. **Methodology** of the research is evolutionary anthropological comparativistics. **Originality** of the conducted analysis comes to the following: As the antithesis to biological and social reductionism in interpretation of the phenomenon of bio-power it is proposed a co-evolutionary semantic model in accordance with which the described semantic gap is of the substantial nature related to the complex module organization of a consistent and adaptive human strategy consisting of three associated but independently functional modules (genetic, cultural and techno-rational). Evolutionary trajectory of all anthropogenesis components including civilization cultural and social-political evolution is identified by the proportion between two macro variables – evolutionary effectiveness and evolutionary stability (sameness), i.e. preservation in the context of consequential transformations of some invariants of Homo sapiens species specificity organization. It should be noted that inasmuch as in respect to human, some modules of the evolutionary (adaptive) strategy assume self-reflection attributes, it would be more correctly to state about evolutionary correctness, i.e. correspondence to some perfection. As a result, the future of human nature depends not only on the rationalist principles of ethics of Homo species (the archaism of Jurgen Habermas), but also on the holistic and emotionally aesthetic image of «Self». In **conclusion** it should be noted that there is a causal link between the development of High Hume (NBIC) technologies and the totality of the trend in the anthropological phenomenon of bio-power that permeates all the available human existence in modern civilization. As a result, there is a transformation of a contemporary social (man-made) risk in the evolutionary civilization risk.

**Keywords:** biopower; biopolitics; High Hume technology; an evolutionary risk; neuroaesthetics; coevolutionary semantics of anthropogenesis

### REFERENCES

1. Malinovskiy B. *Nauchnaya teoriya kultury* [The scientific theory of culture]. Moscow, OGI Publ., 2005. 184 p.
2. Markus G. *Nesovershenny chelovek. Sluchaynost evolyutsii mozga i yeye posledstviya* [Imperfect man: Accidental of brain evolution and its consequences]. Moscow, Alpina non-fikshn Publ., 2011. 255 p.
3. Moiseyev N.N. *Sudba tsivilizatsii. Put razuma* [The fate of civilization. Path of mind]. Moscow, Yazyki russkoy kultury Publ., 2000. 360 p.
4. Pelipenko A.A. Logotsentrizm i logotsentrik (nachalo) [Logocentrism and logocentric (beginning)]. *Kultura kultury – Culture of culture*, 2015, no. 4 (8). Available at : <http://cyberleninka.ru/article/n/logotsentrizm-i-logotsentrik-nachalo> (Accessed 16 November 2016).
5. Pelipenko A. A. Osobennosti sotsiokulturnoy evolyutsii [Features of social and cultural evolution]. *Kultura kultury – Culture of culture*, 2016, no. 1 (9), pp. 29-34.
6. Popper K.R. *Otkrytoye obschestvo i yego vragi v 2-kh t.* [The open society and its enemies in two volumes]. Moscow, Feniks Publ., 1992. vol. 1, 448 p; vol. 2, 524 p.
7. Cheshko V.F. *Stabilnaya adaptivnaya strategiya Homo sapiens. Biopoliticheskiye alternativyi. Problema Boga* [Stable adaptive strategy of Homo sapiens. Biopolitical alternatives. God's problem]. Kharkiv, ID «INZhEK» Publ., 2012. 596 p.
8. Cheshko V.T., Glazko V.I. *High Hume (Biovlad i biopolitika v obschestve riska)* [High Hume (Biopower and biopolitics in a risk society)]. Moscow, RGAU-MSKHA im. K. A. Timiryazeva Publ., 2009. 319 p.
9. Cheshko V.F., Kuz O.M. Biovlada i biopolityka: antropologichnyi ta sotsiopolitychnyi vymir tekhnohumanitarnoho balansu [Biopower and biopolitics: anthropological and socio-political dimensions of techno-humanitarian balance]. *Zbirnyk naukovykh prats "Hileia"* [Proc. "Hileya"], 2016, issue 107, pp. 267-272.
10. Nielsen R., Bustamante C., Clark A.G. A Scan for Positively Selected Genes in the Genomes of Humans and Chimpanzees. *PLOS Biology*, 2005, vol. 3, no. 6. Available at: <http://journals.plos.org/plosbiology/article?id=10.1371/journal.pbio.0030170> (Accessed 16 November 2016). doi: 10.1371/journal.pbio.0030170

11. Ankersmit F.R. Aesthetic politics: political philosophy beyond fact and value. Stanford, University Press Publ., 1996. 415 p.
12. Beauchamp J. Genetic evidence for natural selection in humans in the contemporary United States. *BioRxiv*, 2016. Available at: <http://biorxiv.org/content/early/2016/05/05/037929> (Accessed 16 November 2016). doi: 10.1073/pnas.1600398113
13. Chiao Joan Y., Blizinsky Katherine D. Culture–gene coevolution of individualism–collectivism and the serotonin transporter gene. *Proc. Royal. Soc., ser. B*, 2010, vol. 277, pp. 529-537. doi: 10.1098/rspb.2009.1650
14. Chudek M., Henrich J. Culture-gene coevolution, normpsychology and the emergence of human prosociality. *Trends in Cognitive Sciences*, 2011, vol. 15, no. 5, pp. 218-226. doi: 10.1016/j.tics.2011.03.003
15. Rosenquist J.N., Lehrer S., O'Malley A.J., Zaslavsky A.M., Smoller J.W., Nicholas A. Christakis N.A. Cohort of birth modifies the association between FTO genotype and BMI. *PNAS*, 2015, no. 112 (2), pp. 354-359. Available at: <http://www.pnas.org/gca?gca=pnas%3B112%2F2%2F354&allch=&submit=Go> (Accessed 16 November 2016).
16. Conway B. R., Livingstone M.S. Perspectives on science and art. *Current opinion in neurobiology*, 2007, vol. 17, no. 4, pp. 476-482.
17. Danchin E. Avatars of information towards an inclusive evolutionary synthesis. *Trends in Ecology and Evolution*, 2013, vol. 28, no. 6, pp. 351-358. doi: 10.1016/j.tree.2013.02.010
18. Dawkins R. The extended phenotype: the long reach of the gene. Oxford, Univ. Press Publ., 1999. 313 p.
19. Settle J. E., Dawes C.T., Christakis N.A., Fowler J.H. Friendships Moderate an Association between a Dopamine Gene Variant and Political Ideology. *The Journal of Politics*, 2010, vol. 72, no. 4, pp. 1189-1198. doi: 10.1017/s0022381610000617
20. Okbay A., Beauchamp Jonathan P., Fontana Mark Alan, Lee James J., Pers Tune H., Rietveld Cornelius A., Turley Patrick, Chen Guo-Bo, Emilsson Valur, Meddens S. Fleur W., Oskarsson Sven, Pickrell Joseph K., Thom Kevin, Timshel Pascal, de Vlaming Ronald, Abdellaoui Abdel, Ahluwalia Tarunveer S., Bacelis Jonas, Baumbach Clemens, Bjornsdottir Gyda, Brandsma Johannes H., Concas Maria Pina, Derringer Jaime, Furlotte Nicholas A., Galesloot Tessel E. Genome-wide association study identifies 74 loci associated with educational attainment. *Nature*, 2016, vol. 533, no. 7604, pp. 539-542. doi: 10.1038/nature17671
21. Kapitzka S.P. Global population blowup and after the demographic revolution and information society. Hamburg, Global Marshall Plan Initiative Publ., 2006. 272 p.
22. Shinobu Kitayama, Jiyoung Park. Cultural neuroscience of the self: understanding the social grounding of the brain. *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, 2010, vol. 5, no. 2-3, pp. 111-129. doi: 10.1093/scan/nsq052
23. Leonardi M. P. Gerbault, M.G.T., Burger J. The evolution of lactase persistence in Europe. A synthesis of archaeological and genetic evidence. *International Dairy Journal*, 2012, vol. 22, pp. 88-97.
24. Livingstone M. S. Is it warm? Is it real? Or just low spatial frequency? *Science*, 2000, vol. 290, no. 5495. pp. 1299-1299. . doi: 10.1126/science.290.5495.1299b
25. Livingstone M.S. Vision and art (updated and expanded edition). N.Y., Abrams Publ., 2014. 240 p.
26. Mameli M. Non genetic selection and non genetic inheritance. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 2004, vol. 55, pp. 35-71. doi: 10.1093/bjps/55.1.35
27. McKay R.T., Dennett D.C. The evolution of misbelief. *Behavioral and Brain Sciences*, 2009, vol. 32, pp. 493-561. doi: 10.1017/s0140525x09990975
28. Mark J.T., Marion B.B., Hoffman D.D. Natural selection and veridical perceptions. *Journal of Theoretical Biology*, 2010, vol. 266, no. 4, pp. 504-515. doi: 10.1016/j.jtbi.2010.07.020
29. Reisman K., Forber P. Manipulation and the Causes of Evolution. *Philosophy of Science*, 2005, vol. 72, issue. 5, pp. 1113-1123. doi: 10.1086/508120
30. Schinka J.A., Letsch E.A., Crawford F.C. DRD4 and Novelty Seeking: Results of Meta-Analyses. *American Journal of Medical Genetics*, 2002, vol. 114, pp. 643-648. doi: 10.1002/ajmg.10649
31. Cheshko V.T., Glazko V.I., Kosovsky G.Yu., Peredyadenko A.S. Stable Adaptive Strategy of Homo Sapiens and Evolutionary Risk of High Tech. Transdisciplinary essay. Moscow, New Publ. Tech., 2015. 252 p. Available at : <http://philpapers.org/rec/CHESAS-2> (Accessed 16 November 2016).
32. Sterelny K. The Evolved Apprentice: How Evolution Made Humans Unique. Cambridge, MIT Press Publ., 2012. 264 p. doi: 10.7551/mitpress/9780262016797.001.0001
33. Benjamin D.J., Cesarini D., van der Loos M.J. H.M. The genetic architecture of economic and political preferences. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 2012, vol. 109, no. 21, pp. 8026-8031. doi: 10.1073/pnas.1120666109

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА ОСВІТИ

---

34. Hardy K., Brand-Miller J., Brown K.D., Thomas M.G., Copeland L. The importance of dietary carbohydrate in human evolution. *The Quarterly review of biology*, 2015, vol. 90, issue 3, pp. 251-268. doi: 10.1086/682587
35. Waal F.B.M.De. *The Antiquity of Empathy*. *Science*, 2012, vol. 336, no. 6083, pp. 874-876. doi: 10.1126/science.1220999

*Стаття рекомендована к публікації к. філ. н., доц. А. Н. Маливским (Україна)*

Поступила в редколлегию: 02.04.2016

Принята к печати: 19.10.2016

# СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

УДК 130.12+316.3

Ю. Ю. БРОДЕЦКАЯ<sup>1\*</sup>

<sup>1\*</sup>Днепропетровский национальный университет им. О. Гончара (Днепр), эл. почта brodezkaja\_yulij@mail.ru;  
ORCID 0000-0001-9186-0767

## МОДУС СОЦИАЛЬНОЙ ЦЕЛОСТНОСТИ: ПРАКТИКА КОНСТРУИРОВАНИЯ ПРОДУКТИВНОЙ СО-БЫТИЙНОСТИ

**Цель работы.** Фокус анализа сосредоточен на поиске методологических оснований исследования феномена социальной целостности. Состояние концептуальной базы современной социальной теории, направленной на исследование феномена социальности, условия и механизмы его развития, говорят о необходимости поиска новых интерпретационных схем. Противоречивость возможностей методологии политической философии в анализе социального, ограничивает потенциал последнего, сводя феномен со-бытия к аспекту политического дискурса. В этой связи, обращение к экзистенции человеческой со-бытийности, механизмам и модусу ее формирования, выступает необходимым методологическим шагом, позволяющим провести параллель между феноменом социальной целостности и тотальностью. Экзистенциальная установка целостности, единения индивидуального и социального порядков инвестируется в социальный контекст в качестве стремления человека к познанию окружающей его реальности. Познание, как установка на проникновение вглубь объекта, постижение его сущностных оснований, открывает перспективу продуктивного бытия личности. Бытийное познание ориентирует личность на со-бытие и выступает единственной перспективой преодоления ограниченности тотальности. Потенциал последнего позволяет проникать за жесткие рациональные схемы классической политической методологии, представляя сообщество, как духовную практику, опыт коммунитас. Таким образом, в качестве **методологии исследования** проблемы социальной целостности используется экзистенциальный подход, актуализирующий потенциал духовных оснований со-бытия. Данный методологический шаг позволяет раскрывать социальность на глубинном уровне анализа, как духовную практику отношения к Другому, модус бытийного познания окружающей человека реальности. **Научная новизна** работы заключается в попытке расширения эвристических возможностей теории социальности в аспекте анализа проблемы социальной целостности с целью конструирования комплексной методологии исследования проблемы. **Выводы.** Таким образом, исследование экзистенции со-бытия, позволяет выявить модус, условия и практики формирования феномена в современном обществе. Это способствует формированию методологической базы анализа проблемы социальной целостности, способной интерпретировать кризис социальности о котором заявляют современные исследователи.

**Ключевые слова:** индивидуальная и социальная целостность; бытийное познание; опыт коммунитас; тотальность

### Актуальность темы исследования

Многообразие подходов социально-философской традиции к определению условий и характера со-бытийности (философского, культурологического, социологического,

психологического и др.) характеризуется их акцентуацией на антропологичность феномена. Рассуждая о природе человеческой активности, современные исследователи делают акцент на проблеме экзистенциальной раздвоенности личности, возникающей на

## СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

стремлении к интеграции: с самим собой, окружающим миром. При этом исследователи отмечают, что *обрести единство – единственный способ освобождения человека, смысл его бытия*, на что указывает вариативность попыток преодоления данной проблемы в современной культуре. Что активизирует в человеке его трансцендентный духовный потенциал, выводящий субъекта за рамки повседневности, наделяющий его свободой, уникальностью, стремлением к единому, общему, Целому? Иными словами, что открывает возможность продуктивной человеческой со-бытийности, воссоздания и поддержания ее общности?

### Цель исследования

Увидеть в со-бытийности потенциал преодоления проблем индивидуальной и социальной целостности, антропологичность феномена – основные исследовательские задачи социально-философского дискурса. В этой связи, обращение к экзистенциальной методологии выступает необходимым моментом в анализе общества, позволяющим выявить практику конструирования продуктивной со-бытийности, модус социальной целостности. С этой целью в рамках данной работы представляется необходимым решить следующие исследовательские задачи:

- проанализировать экзистенциальные основания феномена со-бытийности,
- выявить исходные антропологические условия и механизм развертывания продуктивного со-бытия человека. Исходя из этого, проблемная ситуация работы заключается в необходимости анализа эвристического потенциала концепции со-бытия в контексте формирования комплексной методологии исследования проблемы социальной целостности.

### Изложение основного материала

В отличие от тотальной по своему характеру установки «иметь», реализующей свой деструктивный потенциал в ориентации на *обладание, использование, потребление* окружающего мира, модус *бытия-единения* отражает себя в *установке на познание* (себя, окружающего мира, ближнего). Познание (с греч. τὰ γνωρίσματα – признак, знание, пони-

мание, происходит от индоевроп. *ǵen* – «*рождать(ся)*») представляет собой *процесс гармоничного развертывания духовного потенциала личности, его совершенствования*. Это практика творчества, то есть продуктивной реализации сущностных сил человека, раскрывающая себя в стремлении проникнуть в самую суть объекта, открыть новое знание о нем – его уникальность, ведущая в конечном итоге к решению проблемы индивидуальной и социальной целостности.

Познание является фундаментальным аспектом со-бытийности. Потребность в познании имманентна духовной природе человека. Помещенный в социальный контекст, он руководствуется познанием как способом его освоения, обнаружения своей уникальности. Как отмечает А. Маслоу, «потребность знать и понимать проявляется уже в младенчестве. У ребенка она выражена, пожалуй, даже более отчетливо, чем у взрослого человека. Более того, похоже, что эта потребность развивается не под внешним воздействием, не в результате обучения, а скорее сама по себе, как естественный результат взросления (неважно, какому из определений обучения и взросления мы отдадим предпочтение). Детей не нужно учить любопытству... Удовлетворение когнитивных потребностей приносит человеку – да простят мне эту тавтологию! – чувство глубочайшего удовлетворения, оно становится источником высших, предельных переживаний. Очень часто, рассуждая о познании, мы не отличаем этот процесс от процесса обучения, и в результате оцениваем его только с точки зрения результата, совершенно забывая о чувствах, связанных с постижением, озарением, инсайдом. А между тем, доподлинное счастье человека связано именно с этими мгновениями причастности к высшей истине. Осмелюсь заявить, что именно эти яркие, эмоционально насыщенные мгновения только и имеют право называться лучшими мгновениями человеческой жизни» [1].<sup>1</sup>

<sup>1</sup> П. Шилдер в анализе когнитивной проблематики отмечает, что «человеческое существо отличается искренним интересом к миру, ему свойственна потребность в действии, в эксперименте. Человек получает глубочайшее удовлетворение от исследования реальности. Он не видит в реальности ничего опасного или угрожающего его существованию.

## СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

Вырастая из экзистенциального стремления «быть», потребность в познании реализует себя в качестве исходного условия удовлетворения фундаментальных духовных потребностей человека – в любви, труде, порядке, уважении. *Стремление к познанию предваряет формирование гармоничной системы отношений личности к окружающему миру, ориентированной на обнаружение и совершенствование ее духовного потенциала.* «Человек, узнав нечто, не останавливается на достигнутом, он устремляется к более детальному и глобальному знанию, он пытается вплести его в некую философскую или теологическую систему. Новое знание... заставляет человека искать возможности для того, чтобы вписать его в некую систему, побуждает к анализу и систематизации. Некоторые называют этот процесс поиском смысла, или значения... человек стремится к пониманию, систематизации и организации, к анализу фактов и выявлению взаимосвязей между ними, к построению упорядоченной системы ценностей» [1]. В целом необходимо отметить, что в ряду фундаментальных духовных потребностей личности, когнитивные выступают в качестве механизма удовлетворения стремления к единению, о чем свидетельствует модус отношения человека к окружающему миру<sup>2</sup>. Познающему важно *знать* суть объекта, ощущать его истинную ценность, продуцирующую стремление слиться с ним. «Знать – значит проникнуть за поверхность явления до самых его корней, а следовательно, и причин; знать – значит «видеть» действительность такой, какова она есть, без всяких прикрас. Знать не означает владеть истиной; это значит проникнуть за поверхность явлений и, сохраняя критическую позицию, стремиться активно при-

Чувство безопасности перед лицом окружающего мира уходит своими корнями в самые глубины человеческого организма. Человек ощущает угрозу только в специфических ситуациях и только в условиях депривации. Но даже в таких условиях он предчувствует скорый конец неприятных ощущений, что он вновь спокойно взглянет на окружающее и испытает чувство безопасности в соприкосновении с миром» [2, с.220].

<sup>2</sup> Более детально аспект мотивационной структуры личности рассмотрен нами в работе «Общество человеческих отношений: в поисках утраченной целостности» [3].

ближаться к истине. Эта способность творческого проникновения вглубь вещей отражена в древнееврейском слове *jadoo*, что означает познать и любить полно и глубоко... Идентичность значения слов «любить» и «знать» видна в еврейском *jadoo* и в немецких *teinen* и *minnen*. Оптимальное знание по принципу бытия – это знать глубже, а по принципу обладания – иметь больше знаний» [4].

Анализируя феномен познания, А. Маслоу выделяет два модуса постижения мира – *бытийное* и *дефицентное*. В случае последнего окружающие человека объекты рассматриваются исключительно как *средства* удовлетворения корыстных желаний. Желание канализирует мышление и восприятие человека таким образом, что тот способен сознать лишь те аспекты среды, которые имеют отношение к удовлетворению желания<sup>3</sup>. «Бытийное познание более точно и эффективно, потому что воспринимающий в меньшей степени искажает свое восприятие в соответствии с потребностями и желаниями. Б-познание не судит, не оценивает и не сравнивает. Фундаментальным отношением является здесь восприятие того, что есть, и способность ценить это. Стимулы вызывают полное внимание. Восприятие кажется более богатым и полным... Воспринимающий остается в каком-то смысле независимым от воспринимаемого. Внешние объекты ценятся как таковые, в себе и сами по себе, а не в их отношении к личным заботам...» [6].

Другими словами, в отличие от тотальной установки на *обладание* знанием с целью эксплуатации последнего для реализации иллюзии превосходства, *познание* реализует себя в ориентации на *власть* знания ради бытия. Это значит, что сам процесс познания есть способ обретения единения с окружающим миром, принятия и поддержания духовных связей, в силу этого он всегда содержателен, глубинен. Бытийное познание никогда не удовлетворяется лишь формой. Ресурс данной установки раскрывается в стремлении воспринимать

<sup>3</sup> А. Маслоу приводит пример типичной ситуации, в которой голодный человек замечает только пищу, нищий – только деньги [5]. Такая отношенческая модель является по сути программой нашего сознания, направленной на удовлетворении тотальной иллюзии «иметь».

## СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

окружающую реальность как единый, уникальный, и в то же время многообразный, ценный мир. *Ценный не в плане материальной компенсаторности, а с точки зрения его духовной наполненности, в качестве объекта моего познания.* Сам принцип познания отражает стремление к творческой со-реализации, участию, снимающее жесткую детерминацию шаблонов, стереотипов, паттернов «должного, общепринятого» мышления, объединяющее и в то же время сохраняющее уникальность каждого элемента со-бытия.

*Потенциал познания сосредотачивается в его бескорыстном характере, иначе оно не может гарантировать выхода человека за границы формы, иначе это установка не на познание, а на обладание знанием.* Другими словами, познание, направленное на обретение знания ради самого себя, есть реализация корыстной установки «иметь», камуфлированное под стремление к бытию. Реализация потенциала данной установки, трансформирует знание себя (а далее и ближнего) в уникальный опыт приобщенности, соучастия, продуктивную отношенческую систему деления Даром, знанием и опытом бытия. В ней Другой, также как и я – ценный, уникальный жизненный мир, познание которого приносит радость общения и формирует наше духовное со-общество, детерминирует активную включенность в развитие того, кого мы любим, чем занимаемся. *В принципе познания лежит потребность друг в друге, принятия, участия в Другом, стремление поделиться собой, тем лучшим, что составляет суть моей экзистенции.* Готовность познавать и наделяет человека активной включенностью, формирует установку на продуктивное соучастие.

Само желание познать «тайну человека» тесно связано с потребностью в соединении с Другим [7, с.45]. Вследствие этого, *стремление к познанию* никогда не позволяет довольствоваться пассивной ролью. Как процесс рождения нового знания, *познание всегда направленно на постижение экзистенции человека*, в силу чего, оно всегда активно. Это постоянный внутренний поиск души, сути, детерминирующий потребность соприкоснуться с Другим, пропустить через себя его переживания, боль, чтобы познать – приблизиться, открыть друг для друга наши новые

границы. Это, по сути, состояние *незнания (себя, Другого, окружающего мира)*, которое в отличие от тоталитарной установки «иметь», делает сознание познающего открытым, свободным от стереотипов и шаблонов<sup>4</sup>. Это процесс моего со-творчества с окружающим миром, который отражает уникальность человеческого бытия, его многогранность, динамичность. «В акте слияния я познаю тебя, я познаю себя, я познаю всех – и я «не знаю» ничего. Я обретаю таким путем – благодаря переживанию единства – знание о том, чем человек жив и на что способен, но это знание невозможно получить благодаря мысли... Любовь – единственный путь познания, который в акте единения отвечает на мой вопрос. В акте любви, отдавая себя, в акте проникновения вглубь другого человека, я нахожу себя, я открываю себя, я открываю нас обоих, я открываю человека» [7, с.41]. Само по себе познание есть духовное со-единение познающего и познаваемого. Это принцип становления опыта причастности, приобщенности – опыта *communitas*, где мое стремление к единению удовлетворяется благодаря нашему познанию друг друга.

Единение, любовь, как отмечает Б.В. Марков, «это не просто дополнение к познанию, некий параллельный канал стихийного, бессознательного приобщения к идеям разума... высшие ценности не существуют как предметы познания и не могут исследоваться научно-рационалистическим методом: они отрицают наличное бытие и обрекают человека на трансцендирование в сторону высшего и совершенного. Ценности не могут рубрицироваться и квалифицироваться, их иерархия постигается только духовным актом любви. Интенциональная трактовка любви, связь ее с бытием ценностей устанавливает всеобщий и необходимый критерий в сфере эмоциональных феноменов<sup>5</sup> ...Чувство любви связано с культивацией тонкой чувствительности к кра-

<sup>4</sup> Утверждение Сократа: «я знаю, что я ничего не знаю» (др.-греч. ἐν οἶδα ὅτι οὐδὲν οἶδα; лат. scio me nihil scire или scio me nescire) наиболее полно отражает экзистенцию познания.

<sup>5</sup> Благодаря этому метафора сердца получает содержательное выражение: его предмет – ценностные структуры, независимые от психофизической организации и единые для всех людей [8].

## СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

соте, ценности окружающего мира... любовь духовная связана с улучшением любимых предметов, с открытием их ценности. Всякий конкретный предмет достигает благодаря любви своей высшей ценности» [8, с.48].

Это бытийное познание Другого, формируется на основании знания себя: своих положительных и отрицательных аспектов. Забота, уважение, ответственность, труд невозможны без *знания*, а вернее они являются одновременно следствием и результатом нашего стремления к познанию себя. «Люди не знают самих себя, и не только в смысле своего характера, своих страстей, своих недостатков: они не знают своей истинной самости, своего истинного Я — того, что ... христианство называет — бессмертной душой, сердцем души... Христос говорит: какая польза человеку, если он весь мир приобретет, душу же свою потеряет? Он говорит здесь именно об этом предельном таинственном центре личности, где лежит вся ее ценность и вся ее вечность. Найти эту свою вечность, значит найти свое истинное Я, заглянуть в глубину своего сердца. И это удастся немногим, и, прежде всего, переживается, как чувство глубочайшего изумления, как бы нового духовного рождения или исцеления от прирожденной слепоты» [9].

Лишь открывая себя для себя, понимая мотивы собственных поступков, я могу постигнуть состояние ближнего. Только так я могу преодолеть силу иллюзии, рисующей его иррационально искаженный образ, увидеть, что нас объединяет много общего уже потому, что и он, и я — *дети одного Бога Отца*. «Только если я познаю человеческое существо объективно, я могу познать в акте любви его глубочайшую сущность» [10, с.9]. Следовательно, именно активное познание себя формирует опыт любви к ближнему, возможность проникновения, стремление участия в Нем. Другими словами, *стремление «быть» это акт и одновременно процесс познания любви, которую открывает в себе человек в стремлении к духовному совершенствованию*. Именно в данной установке заложен уникальный механизм конструирования *коммунитас* — *опыта любви*. Поскольку познание любви есть познание Истины, сути человеческого бытия. «Любовь — это целостность. Отношения ис-

тинной любви никогда не ломают, не ранят личность человека, но напротив, возвышают её и помогают ей расти. Любить означает придавать смысл жизни. Переживая опыт любви, мы начинаем видеть истинное, незримое значение вещей и событий, из которых составляется линия человеческой жизни. Любовь — это познание. Благодаря ей мы становимся причастными мудрости, узнаём новые пути, которые иначе остались бы для нас неизвестными, и приходим к самим себе... Способность любить входит в сферу возможностей каждого человеческого существа и воплощена в нём. Как и всякая другая способность, она внутри нас. Её невозможно получить извне или от кого-то, кроме самого себя. Нужно, однако, искать её, узнавать, принимать, чтобы потом суметь развить, расширить и укрепить. Человек не может любить, если он не вырос, не стал психически и духовно зрелым» [11]. Лишь познавая любовь, мы становимся способны соприкасаться сущностями друг с другом, быть одним Целым.

Таким образом, установка на единение, событие человека, выражает себя в активном стремлении познать окружающий мир, быть со-участником формирования гармоничных отношений, обрести, восстановить и поддерживать связь с миром. Познавательная активность как установка на со-бытийность, это не действие, направленное на достижение конкретизированной цели, изменяющее существующую ситуацию посредством затраты сил. Наоборот, здесь речь идет скорее о пассивности человека, поскольку внешняя сила, принуждение, говорят о его желании не познать ситуацию, увидеть суть и проявить свое участие, причастность к ней, а принудительно изменить, подчинить своей воле, не дав ей раскрыться. Особенно отчетливо данная ситуация проявляется в прагматичном отношении современного человека к универсальным ценностям: жизни, любви, свободы, творческой реализации, в целом к ситуациям, которые «нарушают» его шаблонные представления о стабильности. Как отмечает в связи с этим Э. Фромм, «когда нарушены связи, дававшие человеку уверенность, когда индивид противостоит миру вокруг себя как чему-то совершенно чуждому, когда ему необходимо преодолеть невыносимое чувство бессилия и

## СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

одинокства, перед ним откриваються два пути. Один путь ведет его к «позитивной» свободе; он может спонтанно связать себя с миром через любовь и труд, через подлинное проявление своих чувственных, интеллектуальных и эмоциональных способностей; так он может вновь обрести единство с людьми, с миром и с самим собой, не отказываясь при этом от независимости и целостности своего собственного «я». Другой путь – это путь назад: отказ человека от свободы в попытке преодолеть свое одиночество, устранив разрыв, возникший между его личностью и окружающим миром. Этот второй путь никогда не возвращает человека в органическое единство с миром... – это попросту бегство из невыносимой ситуации, в которой он не может дальше жить. Это решение не ведет к счастью и позитивной свободе... Оно смягчает невыносимую тревогу, избавляет от паники и делает жизнь терпимой, но не решает коренной проблемы и за него приходится зачастую расплачиваться тем, что вся жизнь превращается в одну лишь автоматическую, вынужденную деятельность» [12]. Познавая, мы осваиваем, принимаем, проникаем в суть, но не овладеваем, а учимся любить. Поэтому, говоря о единении, причастности, как о созидющей активности и определяющей ее установке на познание, ведущей к реализации потенциала со-бытия, речь идет о гармоничном отношении, направляющем человека на постижение сути, работу над собой, познание окружающего мира и себя в нем. Объективное познание это состояние присутствия Господа в человеке. Это опыт любви к ближнему, потребность в нем (а не в себе), а, следовательно, стремление поделиться собой, своим Даром, тем лучшим, что есть у меня в отличие от тотальной установки обладать, эксплуатировать.

***Сердце бытийного познания***

Говоря о познании как установке на со-бытие человека, целостность и единство его взаимоотношений с окружающим миром, необходимо остановиться на основном принципе исследуемого феномена. *Стремление к познанию (целостности, единению) в отличие от установки на обладание (тотальности), всей своей сущностью со-общностно, цельно,*

*ориентировано на сохранение уникальности каждой частицы общего в Целом. Это никогда не индивидуализированный процесс. Истинное бытийное познание мира невозможно эгоистично – вне его, без постижения сути, приближения, принятия объекта. Это никогда не формализованная по своей сути, тотальная «интеграция по принуждению», формирующая инертный утилитарный продукт – конформную массу, безликое множество, чьи социальные связи требуют внешнего поддержания, контроля. Это, прежде всего, процесс принятия, соприкосновения, со-творчества, любви, созидающий духовную целостность, «объединение с кем-либо или чем-либо вне самого себя при условии сохранения обособленности и целостности своего собственного Я. Это переживание причастности и общности, позволяющее человеку полностью развернуть свою внутреннюю активность» [10, с.39].*

Уникальность данной установки заключается в самом характере познания, определяющем качество и вектор его направленности. В связи с этим, Э.Фромм отмечает, что «желание узнать самих себя и узнать наших близких... включает в себе познание всего человека, его сокровеннейшей тайны... желание – это никогда не может быть полностью удовлетворено познанием обычного рода, познанием только посредством мысли. Даже если бы мы знали о себе в тысячу раз больше, то и тогда мы никогда не достигли бы самой сути. Мы все же продолжали бы оставаться загадкой для самих себя... Единственный путь полного знания, это акт любви: этот акт выходит за пределы мысли, выходит за пределы слова. Это смелое погружение в переживание единства... Только если я познаю человеческое существо объективно, я могу познать в акте любви его глубочайшую сущность» [7, с.46].

Проблема бытийного познания человека аналогична религиозной проблеме познания Бога. Многочисленные попытки конвенциональной западной теологии познать Бога, рассуждая о Нем, оказались несостоятельны. Познание Творца, как отмечает Э. Фромм, возможно лишь в акте переживания единства с Ним, в котором нет места и необходимости рассуждениям о Боге. Аналогичным является

## СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

переживание единства с человеком. Этот опыт «основывается на нашем знании фундаментальных, а не случайных границ нашего знания. Это знание, что мы никогда не «ухватим» тайну человека и универсума, но что мы все же можем обретать знание в акте любви» [7, с.46]. Познание Бога, как говорится в святом Писании, это познание Истины, Добра – Любви, объединяющей сердца детей одного Отца. Напротив, зло – борьба, агрессия, свидетельствует об отсутствии истинного познания. Поэтому бытийное познание есть *слышание сердца*, единственно способного переживать единство, включенность в познаваемый объект<sup>6</sup>. «Что любовь есть настоящая сущность личности, что без любви личность не живет, а умирает, это есть основная мысль христианства. Человек «без сердца» – есть человек полуживой. Потеря культуры сердца в современной жизни есть потеря жизненной силы, наше существование превращается в постоянное умирание, засыхание, какой-то склероз сердца, которым поражена вся современная цивилизация. Поэтому ее жизнь так похожа на

смерть, ее веселье так похоже на скуку; она полна чувства безвыходной тоски, постоянно звучащей во всей литературе последнего столетия. Чувство пустоты, чувство ничтожества происходит от того, что иссякла центральная сила личности, засохла ее сердцевина и тогда не поможет никакой временный расцвет периферических и внешних сил. Ни чудеса техники (переставление гор) ни чудеса социального распределения (раздавание имения) ни чудеса науки (всякое познание), потому что, по слову апостола, «если я не имею любви, то я ничто». Вот это напоминание о потере личности, о потере сердца, о «ничто», есть самое сильное, что может сказать Евангелие современному человечеству» [9].

Сердце выступает центральным органом триединства духа – души – тела, их интеграции, гармонии и иерархии в христианской антропологии<sup>7</sup>. Истинная ортодоксальная христианская философия – это философия «сердца», созидającego центра духовной жизни человека. Сердце аккумулирует все жизненное, человеческое, божественное в их сакральном смысле. Сердцем и в сердце познается Истина – Бог. Именно поэтому концептуализация феномена сердца становится центральной проблематикой рефлексии философско-антропологической метафизики. Данные тен-

<sup>6</sup> Концепт сердца занимает заметное место в интенциях христианско-православных авторов, трудах гуманистов, классиков: Феодосия Печерского, Сергия Радонежского, Нила Сорского, Тихона Задонского, Паисия Величковского, Г. Сковороды, Н. Новикова, И. Лопухина, Серафима Саровского, А. Хомякова, И. Киреевского, Н. Гоголя, Н. Костомарова, П. Кулиша, П. Юркевича, Л. Толстого, Н. Федорова, В. Соловьева, В. Розанова, М. Тареева, Максима Горького, А. Клизовского, Н. Рериха, Б. Вышеславцева, В. Войно-Ясенецкого, С. Франка, Е. Рерих, П. Флоренского, В. Эрн, И. Ильина, Н. Бердяева, В. Лосского, Р. Рудзитиса, В. Сухомлинского, В. Зеньковского, А. Лосева, П. Сорокина, М. Тареева, Д. Биллингтона, о. И. Кологривова, И. Мейендорфа, М. Шелера, Т. Шпидлика, К. Ставровецкого, Г. Стрельцовой, Н. Гаврюшина, Л. Кострюковой, И. Шенгеля.

Вместе с тем, в классической западной философии рассмотрение проблемы сердца носит ограниченный рациональной логикой характер (например, идеи «логики сердца» Б. Паскаля, «порядка любви» М. Шелера, «ирреальности сердца» Г. Гегеля, идеи «персонализации» или «внутреннего самоуглубления сознания» Т. де Шардена). В отличие от западной философской традиции, религиозная идеалистическая философия «русского Ренессанса», ориентирована на учение сердца, выражающее идею божественного Логоса.

<sup>7</sup> Так, Макарий Великий называл сердце «первым плотским органом» и утверждал, что «ум и все помыслы души заключены в сердце» [13, с. 187]. В исихазме особую роль играет «сведение ума в сердце», которое является сверхрациональной процедурой подготовки человеческой души к восприятию небесной благодати. М. Псёлл и Г. Палама рассматривали сердце как центр мистического приближения к Богу. «Зачав (в сердце твоём) слово (или мысль), без боли породил его (в делах и поведении твоей жизни). Потому что таким образом ты безупречно зачнешь Бога (в твоём сердце), и воскормишь его в уме, и... ты будешь с рассудительностью обладать Словом, которое станет обитать в тебе, – сам Христос, Господь наш» [14, с.64-65]. Сердце, утверждает Г. Палама, выше, чем ум, созерцание сердца выше, чем познание ума. «А я и святую нашу веру полагал бы неким превосходящим любое чувство и любое разумение созерцанием нашего сердца, поскольку она превосходит все умственные способности нашей души... и видение и понимание сердечные выше всех умственных действий» [13, с.227-228].

## СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

денции прослеживаются в трудах Аврелия Августина, согласно которому, обращенный «внешними» чувствами вовне себя, человек видит творение Божие, поскольку уже «просвещен» светом Божественного Ума. Ибо истина – не во внешних вещах, она внутри человека, узреваемая сердцем [15]. Разработка проблематики сердца встречается и в работах Б.Паскаля, для которого образ «мыслящего тростника» это проекция человеческого бытия. «Уразумение» небытия требует беспредельности разума возможной только у Бога, в котором эти крайности только и могут соприкасаться и сливаться. В человеке же сочетаются неоднородные и противоположные субстанции – душа и тело, поэтому он в состоянии познать до конца только однородные явления – телесные или духовные. «Вот почему блаженны и тверды в убеждении те, кому Бог дал веру через сердечное чувство; но тем, кто ее не имеет, мы можем ее дать лишь через рассуждение, пока Бог не даст им ее через сердечное чувство, без чего вера остается делом всего лишь человеческим и бесполезным для спасения души» [16, с.105]. Сердечное чувство как уникальное средство постижения реальности «логикой чувств», позволяет человеку проникнуть в первоначало бытия, но при этом оставляет его в неведении относительно полноты мироздания. Сила «сердца» есть отрицание всемогущества разума, ведь вся суть веры состоит в том, что Бог постигается сердцем.

Философская антропология Г. Сковороды (работы «Наркис, или Познай себя», «Начальная школа по христианскому добронравию» и т.д.) направлена на имманентность природы человека макрокосмическому миру. Человек органически связан с силами космоса, он не просто телесность среди других материальных объектов, а особый сущностный мир, в котором центральное положение принадлежит сердцу как «животворящей струне», связывающей его с божественной сущностью. Поэтому познание себя как цели его жизни, невозможно без познания всеобщих универсальных связей с окружающим миром природы и миром духа. «Человек божий, источающий животворящие струи и лучи божества испускающий, есть солнце не по солнечному лицу, но по свету» [17, с.124]. Сердце позволяет узреть свет божественной истины, установить четкие

нравственные ориентиры в духовном мире. Оно непосредственно участвует в формировании целостности человека «где разум и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истинное ... и весь объем ума сливаются в одно живое единство и ... восстанавливается существенная личность в ее первозданной неделимости» [17, с.155]. Сердце центрирует все жизненное, внеразумное в сверхразумном смысле, поскольку Бог – всегда в сердце человека. Как нечто бессознательное, оно высшее и более глубокое, как средоточие всего доброго и светлого. Мысль человека в своем мироуяснении движется от сердца – к пониманию человека – и мира.

Продолжая концептуальную линию Г.Сковороды, П. Юркевич в своих работах («Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению Слова Божия», «Курс общей педагогики с приложениями» и т.д.) наделяет сердце онтологическим статусом. Оно «есть хранитель и носитель всех телесных сил, средоточие душевной и духовной жизни человека». «Так в сердце зачинается и рождается решимость человека ... в нем возникают многообразные преднамерения и нежелания; то есть седалище воли и ее хотений» [18, с.69]. Анализируя тексты Священного писания, свидетельствовавшие о высоком назначении разума в духовной жизни человека, философ отмечал, что сосредоточие всей нашей жизни заключается именно в сердце, определяющем духовный мир личности, его психику и метафизику. В сердце человека лежит основа его уникальности, индивидуальности. В процессе познания, истина, «проникающая» в сердце, становится для человека благом, внутренним сокровищем, к которому устремляется вся его внутренняя мощь.

Метафизика «любящего сердца» М. Шелера это попытка альтернативного видения традиционного для европейской философии понимания Я как формы, диктуемой всеобщностью и необходимостью, и приводящей Эго к утрате целостности. Человек может подлинно постичь сущность предметов и бытия личностно, исходя из присущего каждому индивиду сокровенного центра, средоточия духа и души – *сердца*. «Душа сама есть *расчлененное отражение* космоса всего могущего быть достойным любви» [19, с.358].

## СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

Человек это прежде всего *ordo amoris* – *порядок любви*, познавая который, можно познать и человека. «Кто знает *ordo amoris* человека, тот прозревает его так глубоко, как только возможно, тот за всем эмпирическим многообразием и сложностью видит всегда простые основные черты его *душевного склада*, который куда более заслуживает называться сердцевиной человека как существа духовного, чем познание и воление. Кто знает *ordo amoris*, тот владеет духовной схемой, тем первоисточком, который тайно питает все исходящее из этого человека...» [19, с.342]. Благодаря любви человек приобщается к трансцендентным ценностям. Она открывает начало, которое соединяет личность с самим Богом, божественное начало изначально присутствует в самом сердце. «У сердца свои доводы... о которых рассудок ничего не знает и никогда ничего знать не способен...» [19, с.359]. Это и позволяет человеку преодолевать самоотчуждение и обретать изначальный смысл бытия, открывающийся ему в процессе постижения опытом *ordo amoris*.

Отношения Я и Ты<sup>8</sup> как метафизику «сердечного отношения», диалог – основу человеческого существования, исследует в своих работах М. Бубер. «Человеческое начинается лишь с обращенности к людям как личностям» [20, с.226]. «Только соучастие в бытии других живых существ обнаруживает смысл в основании собственного бытия» [20, с.226]. Цель такой связи заключается в «сердечном» контакте с Ты, ибо только так можно уловить «дыхание вечной жизни» Ты, любовь. «Любовь есть ответственность Я за Ты: в ней присутствует то, чего не может быть ни в каком чувстве – равенство всех любящих...» [21, с.23-24].

<sup>8</sup> Хотя индивидуальность задана своей несхожестью, личность конституируется только отношением с другими личностями. «Особая сущность человека прямо познается лишь в живом отношении. Я и Ты имеются в нашем мире только потому, что имеются люди, и притом Я возникает лишь из отношения к Ты» [20, с.232]. В отличие от М.Шелера М.Бубер утверждает, что именно Ты делает мое Я. Реальность становится человеческой, «сердечной» только в диалоге. Ты не есть объект, Ты – всегда субъект, поэтому субъект Ты соединяется с субъектом Я.

Обретающий «сердечную» связь, причастен бытию, которое целиком не содержится ни в нем, ни вне его. Вся реальность – это действие, в котором я участвую без того, чтобы приспособиться к нему. Там, где нет участия, нет и полноты реальности. Участие наиболее полно там, где более непосредствен контакт Я и Ты. Отношение между человеком и Богом – это и есть отношение Я – Ты. Бог – не объект веры или доказательства, а собеседник. Бог есть «вечное Ты», поэтому наша жизнь должна стать «беседой с Богом», а повседневное существование – ареной этого диалога. Только «в вечном Ты» достигают полноты все отношения в мире. Можно говорить с Богом, но нельзя о Боге рассуждать. «Тем самым... приобретают иной, новый вид непосредственные отношения к Богу. Эту непосредственность можно сравнить с непосредственностью отношения к любимому человеку» [20, с.314].

Познание сердца и есть опыт продуктивной созидающей сопричастности, единения, реализующего себя в акте любви. «Великое познание есть дитя великой любви», отмечает Б. Вышеславцев, – Несотворенная красота, мир Божий, небесная гармония – воспринимаются «сердцем», оно как бы слышит «гармонию небесных сфер» [9]. Познание сердца это опыт любви к ближнему, потребность соединиться с ним в его уникальности, его Даре – тех сущностных силах, которые создают нашу человеческую индивидуальность и неповторимость. Познание сердца уникально тем, что делает нас одним целым, но не растворяет меня в Другом, а наполняет, раскрывает потенциал друг друга.

Познаю, значит соприкасаюсь, принимаю, открываю сердце, чтоб принять уникальность Другого и, таким образом, открываю себя для себя. «Сердце есть центр любви, а любовь есть выражение глубочайшей сущности личности. Мы любим не умом ... а сердцем. И даже самый этот ум ... мы любим сердцем. Мы должны всем сердцем отдаваться тому, в чем мы желаем достигать чего-либо. Ценности, сокровища духа, мы воспринимаем сердцем: «где сокровище ваше, там и сердце ваше». Личность, в конце концов, определяется тем, что она любит и что ненавидит. Глубочайший центр личности есть любовь,

## СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

Эрос, то есть стремление, тяготение, порыв, не стояние на месте, не квиетизм, не холодное интеллектуальное созерцание» [9].

Данный аспект познания как установки на единение, бытие отражает активную природу последнего. Поскольку познание это не просто открытие нового знания, это преобразование последнего в модус отношений продуктивной со-бытийности – *опыт коммунитас*. Знать, значит быть способным выйти за пределы эгоистичной пассивности, открыть суть чтобы поделиться собой, стать соучастником Целого – семьи, общности, общества, мира в целом. Процесс сердечного познания это сама по себе внутренне детерминированная мотивация общинности. Поскольку ориентирован на перспективу со-бытия, базирующегося не на жажде подчинять, эксплуатировать окружающий меня мир, а на стремлении *открыть его для себя, познать свое участие в нем, то есть проникнуть в суть нашего бытия*. И здесь важно понимать, что истинное сердечное познание начинается с разрушения иллюзий<sup>9</sup>. Оно функционально, поскольку участвует в процессе формирования продуктивного мышления. «...Знание начинается с осознания обманчивости наших чувственных восприятий в том смысле, что наше представление о физической реальности не соответствует «истинной реальности».... что большинство людей живут как бы в полусне, пребывая в неведении относительно того, что большая часть всего, что они почитают за истину – всего лишь иллюзия, порожденная суггестивным воздействием социальной среды, в которой они живут» [4].

Знание, заложенное познанием истины, любви, делает бессмысленными иллюзии. Отпадает необходимость преувеличивать

значение другого человека или свою собственную значимость, поскольку ты обретаешь способность принимать себя, окружающих людей и мир в целом такими, какие они есть на самом деле. Ты не оцениваешь, не осуждаешь, а видишь самую суть происходящего. Настоящая суть познания, как акта любви, таким образом, позволяет преодолеть ограниченность своего существования и в то же время ощутить себя носителем активных жизненных сил.

### Заключение

Таким образом, вырастая из экзистенциального стремления «быть», потребность в познании реализует себя в качестве исходного условия, практики конструирования продуктивной со-бытийности. Это практика творчества, реализации сущностных сил человека, ведущая в конечном итоге к решению проблемы индивидуальной и социальной целостности. Истинное бытийное познание не предполагает возведение знания в культ, сакрализацию, детерминирующую жесткую структуризацию избранных и профанов. Напротив, оно ориентировано на доступность, открытость, необходимость делиться, поскольку составляет фундаментальное условие продуктивной реализации человека и его отношений с окружающим миром. Иными словами, бытийное познание это, прежде всего внутренняя установка человека на единение, общность опыта, стремлений, гармоничных чувств. Ориентированное на цельное знание познание сердца логически детерминирует формирование в сознании человека целостной картины мира, трансформирующейся в практику продуктивной со-бытийности.

### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Аврелий, А. Исповедь. История моих бедствий / А. Аврелий [пер. с лат. С. С. Неретиной] – Москва : Республика, 1992. – 335 с.
2. Альбисетти, В. Любовь. Как прожить вместе всю жизнь [Электронный ресурс] / В. Альбисетти. – Москва : Паолине, 1999. – Режим доступа: <http://heatpsy.narod.ru/09/cognition.html>. –

<sup>9</sup> «Всех мыслителей волновал вопрос спасения человечества; все они подвергали критике принятые обществом стереотипы мышления. Для них цель знания – не достоверность «абсолютной истины», с которой человек чувствует себя в безопасности, а процесс самоутверждения человеческого разума. Незнание для тех, кто знает, равносильно знанию, поскольку и то, и другое является частью процесса познания, хотя незнание в этом случае не тождественно невежеству бездумных. Оптимальное знание по принципу бытия – это знать глубже, а по принципу обладания – иметь больше знаний [4].

## СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

- Заглавие с экрана. – Проверено: 13.12.2016.
3. Бродецкая, Ю. Общество человеческих отношений: в поисках утраченной целостности / Ю. Бродецкая. – Днепропетровск : «Инновация», 2014. – 370 с.
  4. Бубер, М. Два образа веры / М. Бубер [пер. под ред. П. С. Гуревича]. – Москва : Республика, 1995. – 464с.
  5. Бубер, М. Я и Ты / М. Бубер [пер. П. С. Гуревича]. – Москва : Высшая школа, 1993. – 175 с.
  6. Вышеславцев, Б. Значение сердца в религии [Электронный ресурс] / Б. Вышеславцев // Путь. – 1925. – №1. – С. 79–98. – Режим доступа: <http://www.hesychasm.ru/library/thlg/heart.htm>. – Заглавие с экрана. – Проверено: 13.12.2016.
  7. Марков, Б. Философская антропология: очерки истории и теории /Б. Марков. – Санкт-Петербург : Лань, 1997. – 384 с.
  8. Маслоу, А. Мотивация и личность [Электронный ресурс] / А. Маслоу [Пер. с англ. А. Татлыбаевой]. – Санкт-Петербург : Евразия, 1999. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/masla01/txt04.htm>.
  9. Палама, Г. Триады в защиту священных-безмолвствующих / Г. Палама [пер. В. Вениаминов]. – Москва : Канон +, 2005. – 343с.
  10. Паскаль, Б. Мысли / Б. Паскаль [пер. с фр. Ю. Гинзбург]. – Москва : Изд-во им. Сабашниковых, 1995. – 480 с.
  11. Псёлл, М. Слово Михаила Псёлла на Благовещение Пресвятыя Богородицы // Богословские сочинения / Пер. архим. Амвросий. – СПб.: Изд-во РХГИ, 1998.
  12. Сковорода, Г. Сочинения в 2-х т. / Г. Сковорода – Москва : Мысль, 1973. – Т. 1. – 531с.
  13. Фромм, Э. Бегство от свободы / Э. Фромм [пер. с англ. А. Фета]. – Москва : Philosophical arkiv, 2016. – 231 с.
  14. Фромм, Э. Здоровое общество / Э. Фромм [пер. с англ. Т. В. Банкетова, С. В. Карпушина]. – Москва : АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2006. – 539 с.
  15. Фромм, Э. Иметь или быть? [Электронный ресурс] / Э. Фромм [пер. с англ. Н. Войсунской, И. Каменкович, Е. Комаровой и др.]. – Москва : «АСТ», 2000. – Режим доступа: <http://psylib.ukrweb.net/books/fromm02/index.htm>. – Заглавие с экрана. – Проверено: 13.12.2016.
  16. Фромм, Э. Искусство любить. Исследование природы любви / Э. Фромм [пер. с англ. Л. Чернышёвой]. – Москва : Педагогика, 1990. – 160 с.
  17. Шелер, М. Избранные произведения / М. Шелер [пер. с нем. А. Денежкина] – Москва : Гнозис, 1994. – 413с.
  18. Юркевич, П. Философские произведения / П. Юркевич. – Москва : Правда, 1990. – 420с.
  19. Davis, W. Reliabilism and the extra value of knowledge / W. Davis, Ch. Jäger // Philosophical Studies. – 2012. – Vol. 157, Iss. 1. – P. 93–105. doi: 10.1007/s11098-010-9620-2
  20. Greenstreet, S. On Being An Existentialist [Электронный ресурс] / S. Greenstreet // Philosophy Now. – 2016. – Режим доступа: [https://philosophynow.org/issues/115/On\\_Being\\_An\\_Existentialist](https://philosophynow.org/issues/115/On_Being_An_Existentialist). – Заглавие с экрана. – Проверено: 13.12.2016.
  21. Maslow, A. Motivation and personality / A. Maslow. – New York : Harper and Row, 1970. – 411 p.
  22. Maslow, A. Toward a psychology of being, 2d ed. / A. Maslow. – New York : Van Nostrand, 1962. – xi 214 p. doi: 10.1037/10793-000
  23. Foust, M. A. Tragic Possibility, Tragic Ambiguity: William James And Simone de Beauvoir On Freedom and Morality // Existential Analysis (Journal of The Society for Existential Analysis). – 2013. – Vol. 24.1 – P.117–130.
  24. Schilder, P. Goals and Desires of Man / P. Schilder. – New. York : Columbia University Press, 1942. – 220 p.

Ю. Ю. БРОДЕЦЬКА<sup>1\*</sup>

<sup>1\*</sup>Дніпропетровський національний університет ім. О.Гончара (Дніпро), ел. пошта brodezkaja\_yulij@mail.ru;  
ORCID 0000-0001-9186-0767

## МОДУС СОЦІАЛЬНОЇ ЦІЛІСНОСТІ: ПРАКТИКА КОНСТРУЮВАННЯ ПРОДУКТИВНОЇ СПІВ-БУТТЄВОСТІ

**Мета роботи.** Фокус аналізу зосереджений на пошуку методологічних підстав дослідження феномену соціальної цілісності. Стан концептуальної бази сучасної соціальної теорії, спрямованої на дослідження феномену соціальності, умови і механізми її розвитку, говорять про необхідність пошуку нових інтерпретаційних схем. Суперечливість можливостей методології політичної філософії в аналізі соціального, обмежує потенціал останнього, зводячи соціальність до аспекту політичного дискурсу. У зв'язку з цим, звернення до екзистенції людської спів-буттєвості, механізмів і модусу її формування, виступає необхідним методологічним кроком, що дозволяє провести паралель між феноменом соціальної цілісності і тотальністю. Екзистенційна установка цілісності, єднання індивідуального і соціального порядків інвестується в соціальний контекст як прагнення людини до пізнання навколишньої реальності. Пізнання, як установка на проникнення всередину об'єкта, досягнення його сутнісних підстав, відкриває перспективу продуктивного буття особистості. Буттєве пізнання орієнтує особистість на спів-буття і виступає єдиною перспективою подолання обмеженості тотальності. Потенціал останньої дозволяє проникати за жорсткі раціональні схеми класичної політичної методології, уявляючи співтовариство, як духовну практику, досвід комунітас. Таким чином, в якості **методології дослідження** проблеми соціальної цілісності використовується екзистенційний підхід, що актуалізує потенціал духовних підстав спів-буття. Даний методологічний крок дозволяє розкривати соціальність на глибинному рівні аналізу, як духовну практику ставлення до Іншого, модус буттєвого пізнання навколишньої реальності. **Наукова новизна** роботи полягає в спробі розширення евристичних можливостей теорії соціальності в аспекті аналізу соціальної цілісності з метою конструювання комплексної методології дослідження проблеми. **Висновки.** Таким чином, дослідження екзистенції спів-буття дозволяє виявити модус, умови і практики формування феномену в сучасному суспільстві. Це сприяє формуванню методологічної бази аналізу проблеми соціальної цілісності, здатної інтерпретувати кризу соціальності про яку заявляють сучасні дослідники.

*Ключові слова:* індивідуальна і соціальна цілісність; буттєве пізнання; досвід комунітас; тотальність

I. I. BRODETSKAYA<sup>1\*</sup>

<sup>1\*</sup>Oles Honchar Dnipropetrovsk National University (Dnipro), e-mail brodezkaja\_yulij@mail.ru; ORCID 0000-0001-9186-0767

## MODUS OF SOCIAL INTEGRITY: PRACTICE OF CONSTRUCTING PRODUCTIVE CO-BEING

**Purpose.** Analysis is focused on the study of theoretical and methodological preconditions of social integrity phenomenon research. Trends in the conceptual base of modern social theory are focused on the research of social phenomenon, the study of the conditions and mechanisms for the development of sociality. This suggests the need to find new interpretive schemes. The methodology of political philosophy in the analysis of sociality was limited. This theory has brought the phenomenon of co-existence to the aspect of political discourse. In this regard, the reference to the existence of human co-beingness, mechanisms and modus of its formation is a necessary methodological step. It allows you to draw a parallel between the phenomenon of social integrity and totality. Existential installation integrity, unity of individual and social order is invested in the social context as a human desire to know the surrounding reality. Cognition is installation on the penetration deep into the object, understanding its nature. Cognition opens up the prospect of being a harmonious personality. Existential knowledge focuses on the identity of the co-existence and serves only the prospect of overcoming the limitations of the totality. The potential of this phenomenon allows penetration of rigid rational scheme of classical political methodology, introducing the community as a spiritual practice, the experience of *communitas*. Thus, as the **research methodology** used social integrity existen-

## СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

tial approach, which actualizes the potential of the spiritual foundations of co-existence. This methodological step allows disclosing sociality at a deep level of analysis as a spiritual practice to others, *modus being-cognition* of the human reality. **Originality** of this work is to extend the of heuristic possibilities of social theory in the analysis of the social problems aspect with the purpose construction of integrated research methodology problems. **Conclusions.** Thus, the study of co-existence existence reveals the *modus*, the conditions and practices of the phenomenon formation in modern society. It promotes the formation of methodological basis of social integrity problem analysis that can interpret the sociality crisis which modern researchers speak about.

**Keywords:** individual and social integrity; existential cognition; experience *communitas*; the totality

## REFERENCES

1. Avgustin Avreliy. *Ispoved. Istoriya moikh bedstviy* [Confession. History of my distress]. Moscow, Respublika Publ., 1992. 335 p.
2. Albisetti V. Lyubov. *Kak prozhit vmeste vsyu zhizn* [Love. How to live together for life]. Moscow, Paoline Publ., 1999. Available at: <http://heatpsy.narod.ru/09/cognition.html>. (Accessed 6 November 2016).
3. Brodetskaya Yu. *Obshchestvo chelovecheskikh otnosheniy: v poiskakh utrachennoy tselostnosti* [Community of human relations: in search for the lost integrity]. Dnepropetrovsk, Innovatsiya Publ., 2014. 370 p.
4. Buber M. *Dva obraza very* [Two images of faith]. Moscow, Respublika Publ., 1995. 464 p.
5. Buber M. *Ya i Ty* [I and Thou]. Moscow, Vysshaya shkola Publ., 1993. 175 p.
6. Vysheslavtsev B. *Znachenie serdtsa v religii* [Heart value in religion]. *Put – Way*, 1925, no. 1. Available at: <http://www.hesychasm.ru/library/thlg/heart.htm>. (Accessed 6 November 2016).
7. Markov B. *Filosofskaya antropologiya: ocherki istorii i teorii* [Philosophical anthropology: essays on the history and theory]. Saint Petersburg, Lan Publ., 1997. 384 p.
8. Maslou A. *Motivatsiya i lichnost* [Motivation and Personality]. Saint Petersburg, Eurasia Publ., 1999. Available at: <http://psylib.org.ua/books/masla01/txt04.htm> (Accessed 6 November 2016).
9. Grigoriy Palama *Triady v zashchitu svyashchenno-bezmolvstvuyushchikh* [Triads in defense of the sacred-silent]. Moscow, Kanon + Publ., 2005. 343 p.
10. Paskal B. *Mysli* [Thoughts]. Moscow, Izd-vo im. Sabashnikovykh Publ., 1995. 480 p.
11. Psell Mikhail. *Slovo Mikhaila Psella na Blagoveshcheniye Presvyatyya Bogoroditsy. Bogoslovskiye sochineniya* [The word of Mikhail Psell on Annunciation of Holy Mother. Theological writings]. Saint Petersburg, Izd-vo RKHGI Publ., 1998.
12. Skovoroda G. *Sochineniya. T. 1.* [Writings. Vol. 1.] Moscow, Mysl Publ., 1973. 531 p.
13. Fromm E. *Begstvo ot svobody* [Escape from Freedom]. Moscow, Philosophical arkiv Publ., 2016. 231 p.
14. Fromm E. *Zdorovoye obshchestvo* [A healthy society]. Moscow, AST KHRANITYEL Publ., 2006. 539 p.
15. Fromm E. *Imet ili byt?* [To Have or to Be?]. Moscow, «AST» Publ., 2000. Available at: <http://psylib.ukrweb.net/books/fromm02/index.htm>. (Accessed 6 November 2016).
16. Fromm E. *Iskusstvo lyubit. Issledovaniye prirody lyubvi* [The Art of Loving. Research of the nature of love]. Moscow, Pedagogika Publ., 1990. 160 p.
17. Sheler M. *Izbrannyye proizvedeniya* [Selected works]. Moscow, Gnozis Publ., 1994. 413 p.
18. Yurkevich P. *Filosofskiye proizvedeniya* [Philosophical works]. Moscow, Pravda Publ., 1990. 420 p.
19. Davis W., Jäger Ch. Reliabilism and the extra value of knowledge. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 2012, vol. 157, no. 1, pp. 93-105. doi: 10.1007/s11098-010-9620-2
20. Greenstreet S. On Being An Existentialist. *Philosophy Now* (Aug/Sep 2016). Available at: [https://philosophynow.org/issues/115/On\\_Being\\_An\\_Existentialist](https://philosophynow.org/issues/115/On_Being_An_Existentialist). (Accessed 6 November 2016).
21. Maslow A. Motivation and personality. New York, Harper and Row Publ., 1970. 411p.
22. Maslow A. Toward a psychology of being. New York, Van Nostrand Publ., 1968. 261 p. doi: 10.1037/10793-000
23. Mathew A. Foust Tragic Possibility, Tragic Ambiguity: William James And Simone de Beauvoir On Freedom and Morality. *Existential Analysis* 24.1 *Journal of The Society for Existential Analysis*, 2013. p. 117-130.
24. Schilder P. Goals and Desires of Man. New York, Columbia University Press Publ., 1942. 220 p.

*Статья рекомендована к публикации д. фил. н., проф. В. В. Лях (Украина)*

Поступила в редколлегию: 23.02.2016

Принята к печати: 20.05.2016

UDC 130.2:008.2

T. V. DANYLOVA<sup>1\*</sup>

<sup>1\*</sup> National University of Life and Environmental Sciences of Ukraine (Kyiv), e-mail danilova\_tv@ukr.net;  
ORCID 0000-0002-0297-9473

## THE DESIRE FOR RECOGNITION IN THE CONTEXT OF FRANCIS FUKUYAMA'S UNIVERSAL HISTORY

**Introduction.** Francis Fukuyama in his famous book “The End of History and the Last Man” assumes that human history should be considered as the battle of ideologies that reaches its goal in the universalization of Western liberal democracy. Author's ideas have gained many supporters. At the same time, they were subjected to severe criticism that reflected the important trends of political life and ideological preferences. Leaving aside the criticism based on geopolitical and civilizational confrontation and confusion which confronts Fukuyama's theory, it should be stated that anthropological aspect of Fukuyama's theory has vastly evaded philosophical comprehension. **Purpose.** This article attempts to test Fukuyama's theory through the lens of philosophical anthropology and analyze human desire for recognition in the context of Fukuyama's World History. **Methodology.** The analysis is focused on human desire for recognition as a significant dimension of human nature. The author has used hermeneutical methodology and anthropological integrative approach. **Theoretical basis and results.** Fukuyama is not satisfied by merely economic interpretation of history emphasizing that human is not simply an economic animal. Economic development fails to explain why people advocate the principles of liberal democracy. The author goes back to Hegel's non-materialistic view of history based on the struggle for recognition. According to Fukuyama, this deeply rooted human desire for recognition is the great motor of history and cause of tyranny, conflicts, and wars. But at the same time, it also acts as a psychological foundation of many virtues – the spirit of citizenship, courage, and justice. Throughout history, this desire for recognition was not satisfied. Only modern liberal democracy provides universal recognition of all humans ensuring and protecting their rights. **Originality.** Fukuyama's concept is important and interesting because it draws attention to the sphere of human values, which essentially influences the basis of personality structure. Unlike traditional liberalism, which focuses on materialism and justice, Fukuyama considers the struggle for recognition, the spiritual search for human dignity and equality (or superiority) the major component of social transformation. Human acts as a central point of political, cultural, economical space: he/she is the creator and the creation. **Conclusions.** Over time, the concept of Fukuyama has undergone significant changes. Modern civilization has been facing with an acute problem of growing inequality, serious financial crisis, political havoc and military conflicts, migrants and refugees problem. But so far the idea of liberal democracy has no real competitors.

**Keywords:** Francis Fukuyama; Universal History; desire for recognition; thymos; megalothymia; isothymia; liberal democracy

### Introduction

Yoshihiro Francis Fukuyama, the famous American philosopher, political scientist, and political economist in his book “The End of History and the Last Man” used modernization theory in explaining the grandiose events during the late 20th century period. He brought existing theories and ideas into line with global trends. Fukuyama's theory was designed during the destruction of the authoritarian regimes and the establishment of democracy. At that time, a triumph of the market economy and global modernization seemed inevitable. The relevance of the “end of history” concept thus consists in creating a new political and philosophical paradigm in the context of the modernization approach.

Fukuyama's book reveals a very interesting aspect of civilization theory. The author talks about the ups and downs of such ideologies as absolutism, fascism and communism. He assumes that human history should be considered as the battle of ideologies that reaches its goal in the universalization of Western liberal democracy. Fukuyama argues that although the goal has not been reached in the material world, the idea of the Western liberalism is becoming dominant.

Author's ideas have gained many supporters. At the same time, they were subjected to severe criticism that reflected the important trends of political life and ideological preferences. S. Huntington characterized it as a harmonious world paradigm based on the premise that the end of the “cold war” brought an end to a large-

## СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

scale geopolitical conflict. However, as he stated: “The one harmonious world paradigm is clearly far too divorced from reality to be a useful guide to the post-Cold War world” [11, p. 32]. Some researchers have argued that Fukuyama’s theory is the personification of the Western ideas, the rationale for the Western expansion, apologia for the rights of the “golden billion”, the confrontation between the Atlanticist world and Eurasia [1; 2]. However, these concepts, when empirically tested, does not seem to offer much explanation. There is also a trend to interpret Fukuyama’s concept within the broader philosophical discourse [3; 12].

Leaving aside the criticism based on geopolitical and civilizational confrontation and confusion, which confronts Fukuyama’s theory, I am inclined to agree with Chan-young Yang, who states: «The overwhelming majority (not all) of the misconceptions about Fukuyama are products of inadequate communication rather than misinterpretation. Many commentators tend to read Fukuyama selectively, skipping the sections where he artfully addresses the raised and potential objections» [15].

Having experienced phenomenal success, the theory of Fukuyama faced with challenges. Thus, soon after the Soviet Union collapse, various conflicts have broken out with the renewed vigor, and Fukuyama’s concept was declared to be obsolete. The scientist continued to defend his position, but his views have undergone significant changes. Initially Fukuyama tried to explain the challenges of time in terms of desire for recognition, economy, and science. Later thinker had to explain the problems of societies in transition, growing flames of ethnic and religious conflicts, withdrawal from democracy in terms of culture. He interpreted culture as the basis for identity of society and the necessary condition for effective economic development and liberal democracy. At the beginning of the 21st century he reviewed his position and became an active supporter of a strong state [9]. In general, Fukuyama rejects the idea of accelerating the process of democracy dissemination and puts new emphasis on the explanation of historical development. He proposes new estimates and projections. Analyzing the mass protests swept across the world in recent years – from Brazil to Egypt and Turkey – scientist focuses

on the revolutions of the new global middle class: “Everywhere it has emerged, a modern middle class causes political ferment, but only rarely has it been able, on its own, to bring about lasting political change” [10]. However, despite all the difficulties, the movement of the middle class dissatisfied with its social alienation is gaining strength, that is why “no politician in the U.S. or Europe should look down complacently on the events unfolding in the streets of Istanbul and São Paulo. It would be a grave mistake to think, “It can’t happen here” [10].

Sometimes the concept of Fukuyama is interpreted as follows: nothing important is going to happen in the human history. However, the thinker does not mean that nothing will happen in the future. He rather stresses that liberal democracy as the system has no serious competitors today (after the collapse of communism and fascism). Fukuyama is wrongly interpreted as apologist for American triumphalism as the only one possible glorious end of human history. Though, for Fukuyama, not USA but the European Union has become the most realistic embodiment of his ideas [14].

Anthropological aspect of Fukuyama’s theory has vastly evaded philosophical comprehension. However, the problem of human nature is a key factor in understanding the dynamics of civilizational process and, thus, in defining the horizons of human future [5]. Carefully analyzing underlying motivations of the human soul/psyche, Fukuyama leaves room for multifaceted human development and, respectively, for the world’s future project.

### Purpose

This article attempts to test Fukuyama’s theory through the lens of the contradictory human nature and analyze human desire for recognition in the context of Fukuyama’s World History.

### Methodology

In the context of the research I do not appeal to philosophical anthropology as a particular approach/paradigm represented by M. Scheler, H. Plessner, A. Gehlen. Instead, philosophical anthropology is understood as a “discipline within philosophy that seeks to unify the several empirical investigations of human nature in an effort to understand individuals as both creatures

## СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

of their environment and creators of their own values" [13].

The analysis is focused on human desire for recognition as a significant dimension of human nature.

### Theoretical basis and results

According to the researcher, liberal democracy may constitute the "end point of mankind's ideological evolution" and the "final form of human government", that is, the so-called end of history. As Fukuyama states, his views are criticized because of misunderstanding of the notion "history" used by the author. Critics understand history as a sequence of events, while Fukuyama defines it as "a single, coherent, evolutionary process, when taking into account the experience of all peoples in all times" [8, p. xii]. For the further exploration of history with its beginning and end, Fukuyama uses Hegel's concept of "the end of history" along with its later interpretation given by Russian-born French philosopher A. Kojève. For Hegel, the French Revolution was an event that marked the triumph of the liberal and democratic system. While actually existing society has not yet reached this state, the idea of universal human rights to liberty and government with the consent of the governed have been implemented in the form of ideology. According to A. Kojève, dissemination of liberal ideas will significantly contribute to resolving religious, ethnic and political conflicts inherent in previous history, and economic activity will be the main area of human rivalry.

Following Hegel, Fukuyama examines ideas as the driving force of history. Hegel interprets these ideas as ideologies that include political doctrine along with religious, cultural, and moral values of society. Ideologies, without affecting the material world directly, nevertheless have a significant impact on global development. According to Hegel, the ideology is the basic factor that guides the movement of the world in the long run. Thus, for a deep awareness of all that is happening in the world it is necessary to take into account the history of ideologies. Contemporary economic policy, which interprets the world only in terms of needs, desires and purely rational actions, can not fully interpret life choices per se. For example, to explain the success of Asian Tigers from the perspective of the

viability of the free market without taking into account the social aspects of the work ethic, thrift and other moral qualities is to ignore the role of ideology in all modern world events. Fukuyama emphasizes the importance of this argument, because it means that economic liberalism does not generate a liberal policy on its own, or vice versa, but both of these components are the result of the previous development of consciousness.

Fukuyama makes two parallel attempts to define a universal history. The first is to find modern science's regulators that explain the direction and logic of history. He believes that modern science is the only one important social activity, which has a significant impact on all societies. The logic of modern science promotes universal evolution in the direction of capitalism, since the experience of the Soviet Union, China and other socialist countries indicates that over recent decades centrally planned economy (although it was sufficient to achieve the level of industrialization in the middle of the 20th century) has been becoming inadequate for the development of the complex post-industrial economic system, in which information and technical innovations play a significant role.

However, Fukuyama is not satisfied by merely economic interpretation of history emphasizing that human is not simply an economic animal. Economic development fails to explain why people advocate the principles of liberal democracy. That is why the thinker offers the parallel option for defining history that considers human as a whole. The author goes back to Hegel's non-materialistic view of history based on the struggle for recognition: "Man differs fundamentally from the animals, however, because in addition he desires the desire of other men, that is, he wants to be "recognized". In particular, he wants to be recognized as a human being, that is, as a being with a certain worth or dignity. This worth in the first instance is related to his willingness to risk his life in a struggle over pure prestige. For only man is able to overcome his most basic animal instincts – chief among them his instinct for self-preservation – for the sake of higher, abstract principles and goals" [8, p. xvi]. People come into the fight, and the fear of death submits the weaker (in terms of fear) to the stronger. That is the way the relationship "mas-

## СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

ter – slave” is emerged. The stakes in this bloody game are not food, shelter or safety, but prestige in its purest form. Following Hegel, the author sees a glimmer of human freedom in this battle determined by non-biological needs.

According to Hegel, the contradiction “domination – subordination” has been overcome as a result of the French Revolution (Fukuyama adds the American Revolution): this contradiction was “replaced” by universal and mutual human recognition. State recognizes human dignity by granting him/her rights. Fukuyama emphasizes that Hegelian interpretation of liberal democracy and its Anglo-Saxon interpretation vary significantly. In Anglo-Saxon liberalism the quest for recognition should be subordinated to the enlightened self-interest.

The desire for recognition – *thymos* – is inherent (or should be inherent) in human nature. *Thymos* is the Platonic conception introduced in “The Republic”. It can be understood as longing for recognition and need for approval, that is, the respect of human dignity. *Thymos* is one of three parts of the human soul; the other two are the reasoning and desiring parts. This desire for recognition Fukuyama considers as the great motor of history and cause of tyranny, conflicts, and wars. But at the same time, it also acts as a psychological foundation of many virtues – the spirit of citizenship, courage, and justice. Conformism with his/her own conscience is regarded as the opposition to the recognition: it manifests narrowly selfish desires to obtain every material gain and has little to do with the recognition.

Economic human (with prevailing desiring part of the soul) demonstrates conformism, since his/her desire replaces the striving for recognition. Recognition seekers fight for their dignity as well as for their fellow citizens. Economic man, the consumer is guided primarily by desires and reason, calculation and personal gain, while recognition seekers are deeply motivated to rise up and fight back in order to demand recognition for their value, the value of their group or class. From this perspective, racism, nationalism, feminism and the like can be explained.

But not all people want to be evaluated as equal to others: they seek to be recognized as superior to others. Such inflated self-esteem is

megalothymia. Megalothymia displays itself as tyranny, nationalism, imperialism, etc. Its opposite is isothymia, the desire to be recognized as equal to each other. “Megalothymia and isothymia together constitute the two manifestations of the desire for recognition around which the historical transition to modernity can be understood” [8, p.182].

Throughout almost all of the human history, the desire for recognition was not satisfied. The slaves did not win recognition of their own worth, their humanity. But the masters were not satisfied too, as the slaves were not the “right esteemers” because their humanity was not complete. The masters have sought recognition by the other masters, and this search was linked to the struggle that resulted in turning weaker into a slave. The lack of recognition by the masters motivated the slaves to change the world around them. In the work process, the slaves learned to transform nature, use the tools for the production of consumer goods, produce more advanced tools, thus, they invented new technologies. Respectively, science and technology and at the same time the idea of freedom are the inventions of the slaves who were dissatisfied with the contradiction between the idea of freedom and its implementation. Thus, the historical progress has been made by the slaves.

Modern liberal democracy provides universal recognition of all humans ensuring and protecting their rights. Any child born in the liberal states is entitled to certain rights that are recognized by the other people and the state. People’s self-government abolishes the distinction between the masters and the slaves: everyone is assigned to at least a small dominant role. Domination takes the form of democratic laws dissemination. These laws are certain universal rules under which any human is his/her own master. Thus, the recognition becomes mutual: the state guarantees the rights of the citizens, and the citizens agree to abide by its laws. The only limitation on these rights is the situation when they occur to be self-contradictory, “when the exercise of one right interferes with the exercise of another” [8, p.203].

Under liberal democracy – the best governance option characterized by the disappearance of the fundamental contradictions – mutual respect and recognition will be realized in the

## СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

form of universal rights; unequal recognition of the masters and the slaves will be replaced by universal and mutual recognition; all citizens will recognize each other's human dignity. In the future, levels of military conflicts will become less and less intense, though the probability that small conflicts will escalate remains. Of course, not all social problems will be solved; the tension between liberty and equality will exist: there are no such things as absolute freedom or absolute equality. However, according to Fukuyama, it is liberal democracy that is the best option of social political development. Humanity moves toward liberal democracy that will replace the irrational desire to be recognized as superior by the rational desire to be recognized as equal among equals.

### Originality

Fukuyama's concept is not limited to economic explanation of liberal triumphalism. It is important and interesting because it draws attention to the sphere of human values that essentially influences the basis of personality structure. Unlike traditional liberalism, which focuses on materialism and justice, Fukuyama considers the struggle for recognition, the spiritual search for human dignity and equality (or superiority) the major component of social transformation. Human acts as a central point of political, cultural, economical space: he/she is the creator and the creation. An American researcher considers liberal democracy to be not just the last, but also the best regime aimed at achieving the highest good. Fukuyama was often accused of excessive optimism, anticipation of the euphoria that engenders the illusion of harmony. However, the author of the "End of History" is fully aware of the challenges the future society and its citizen – the "last man" – will face: "The passion for equal recognition – isothymia – does not necessarily diminish with the achievement of greater de facto equality and material abundance, but may actually be stimulated by it" [8, p. 295]. On the other hand, the desire to be superior to others is manifested in all aspects of human life: "Thymos is the side of man that deliberately seeks out struggle and sacrifice, that tries to prove that the self is something better and higher than a fearful, needy, instinctual, physically determined animal. Not all men feel this pull but

for those who do, thymos cannot be satisfied by the knowledge that they are merely equal in worth to all other human beings" [8, p.304]. The question of the human future and the ways to harmonize the three parts of human soul – the desire, thymos and reason – is still yet to be answered: "to the extent that liberal democracy is successful at purging megalothymia from life and substituting for it rational consumption, we will become last men. But human beings will rebel at this thought. That is, they will rebel at the idea of being undifferentiated members of a universal and homogeneous state, each the same as the other no matter where on the globe one goes. They will want to be citizens rather than bourgeois, finding the life of masterless slavery – the life of rational consumption – in the end, boring. They will want to have ideals by which to live and die, even if the largest ideals have been substantively realized here on earth, and they will want to risk their lives even if the international state system has succeeded in abolishing the possibility of war. This is the "contradiction" that liberal democracy has not yet solved" [8, p.314].

Reading Fukuyama's book, we are faced with his peculiar interpretation of thymos as the driving force of history. Fukuyama interprets A. Kojeve, who, in turn, interprets Hegel. It was subjected to serious criticism [4]. However, criticizing, we can "throw out the baby with the bath water". Let us remember that the whole history of humanity with its diverse ideas and opportunities, cultural and civilizational concepts is more or less successful interpretation of interpretations. "There are no facts, only interpretations", F. Nietzsche says. I think that the author's intention to consider human as an active creator of history who might determine its final destination is an important and valuable aspect of "The End of History".

### Conclusions

Certainly, humanity has not reached a brighter future yet. Modern civilization has been facing with a serious consequence of a financial crisis, political havoc and military conflicts, migrants and refugees problem, as well as with growing inequality that, in fact, appears to be an unsatisfied desire for recognition. "American democracy is finally responding to the rise of

## СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

inequality and the economic stagnation experienced by most of the population. Social class is now back at the heart of American politics, trumping other cleavages – race, ethnicity, gender, sexual orientation, geography – that had dominated discussion in recent elections” [6]. But it is still not too late and so far the idea of liberal democracy has no real competitors [7].

## LIST OF REFERENCE LINKS

1. Баранов, В. П. Доктрина Тоффлера-Фукуямы-Хантингтона и реальность мира [Electronic resource] / В. П. Баранов. – 1996. – Available at: [http://www.zhurnal.ru/nepogoda/tfh\\_doctrine.html](http://www.zhurnal.ru/nepogoda/tfh_doctrine.html). – Title from the screen. – Accessed: 14.12.2016.
2. Ильин, А. Н. Возможен ли конец истории по Ф. Фукуяме? [Electronic resource] / А. Н. Ильин // Знание. Понимание. Умение. – 2012. – №3. – Available at: [http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2012/3/Ilyin\\_End-of-History-Fukuyama/](http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2012/3/Ilyin_End-of-History-Fukuyama/). – Title from the screen. – Accessed: 14.12.2016.
3. Малахов, В. С. Еще раз о конце истории [Electronic resource] / В. С. Малахов // Вопросы философии. – 1994. – №7 – Available at: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/Article/Mal\\_KonIst.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Article/Mal_KonIst.php). – Title from the screen. – Accessed: 14.12.2016.
4. Blunden, A. Fukuyama on Trust and Recognition [Electronic resource] / F. Blunden. – 2003. – Available at: <http://home.mira.net/~andy/works/fukuyama.htm>. – Title from the screen. – Accessed: 14.12.2016.
5. Danylova, T. V. The Theory of Civilizations through the Lens of Contemporary Humanities / T. V. Danylova // Anthropological Measurements of Philosophical Research. – 2016. – №9. – P. 55-62. doi: 10.15802/ampr2016/72231
6. Fukuyama, F. American Political Decay or Renewal? [Electronic resource] / F. Fukuyama // Foreign Affairs. – 2016. – Vol. 95, No. 4. – Available at: <https://www.foreignaffairs.com/articles/united-states/2016-06-13/american-political-decay-or-renewal>. – Title from the screen. – Accessed: 14.12.2016.
7. Fukuyama, F. At the 'End of History' Still Stands Democracy [Electronic resource] / F. Fukuyama // The Wall Street Journal. – 2014. – Available at: <http://www.wsj.com/articles/at-the-end-of-history-still-stands-democracy-1402080661>. – Title from the screen. – Accessed: 14.12.2016.
8. Fukuyama, F. The End of History and the Last Man / F. Fukuyama. – New-York : Macmillan Inc., 1992. – 418 p.
9. Fukuyama, F. State-Building: Governance and World Order in the 21st Century / F. Fukuyama. – Cornell : Cornell University Press, 2004. – 160 p.
10. Fukuyama, F. The Middle-Class Revolution [Electronic resource] / F. Fukuyama // The Wall Street Journal. – 2013. – Available at: <http://www.wsj.com/articles/SB10001424127887323873904578571472700348086>. – Title from the screen. – Accessed: 14.12.2016.
11. Huntington, S. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order / S. Huntington. – New York : Simon&Schuster Paperbacks, 2011. – 368 p.
12. Khmil, V. V. Ambiguous Janus of Modern Democracy / V. V. Khmil // Anthropological Measurements of Philosophical Research. – 2016. – №9. – P. 47-54. doi: 10.15802/ampr2016/72228
13. Olafson, F. A. Philosophical Anthropology [Electronic resource] / F. A. Olafson // Encyclopaedia Britannica. – 2009. – Available at: <https://www.britannica.com/topic/philosophical-anthropology> – Title from the screen. – Accessed: 14.12.2016.
14. Postel, D. The 'end of history' revisited: Francis Fukuyama and his critics [Electronic resource] / D. Postel // Open Democracy. – 2006. – Available at: [https://www.opendemocracy.net/democracy-fukuyama/intro\\_3493.jsp](https://www.opendemocracy.net/democracy-fukuyama/intro_3493.jsp) – Title from the screen. – Accessed: 14.12.2016.
15. Yang, C. Revisiting Fukuyama: The End of History, the Clash of Civilizations, and the Age of Empire [Electronic resource] / C. Yang. – Middletown : The Honors College, 2010. – 141 p. Available at: [http://wescholar.wesleyan.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1405&context=etd\\_hon\\_theses](http://wescholar.wesleyan.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1405&context=etd_hon_theses). – Title from the screen. – Accessed: 14.12.2016.

Т. В. ДАНИЛОВА<sup>1\*</sup>

<sup>1\*</sup> Національний університет біоресурсів і природокористування України (Київ), ел. пошта danilova\_tv@ukr.net;  
ORCID 0000-0002-0297-9473

## ПРАГНЕННЯ ДО ВИЗНАННЯ В КОНТЕКСТІ УНІВЕРСАЛЬНОЇ ІСТОРІЇ ФРЕНСІСА ФУКУЯМИ

**Вступ.** Френсіс Фукуяма у своїй славетній книзі «Кінець історії та остання людина» наголошує на тому, що людська історія повинна розглядатися з точки зору битви ідеологій, що досягла своєї мети в універсальності західної ліберальної демократії. Нова теорія здобула багато прихильників, які захоплено зустріли її появу. Одночасно вона була піддана гострій критиці, в якій відбилися важливі тенденції політичного життя, а також ідеологічні пристрасті авторів. Залишивши осторонь критику, засновану на геополітичному і цивілізаційному протистоянні, необхідно зазначити, що антропологічна складова теорії Фукуями практично зникла з поля зору критиків. **Мета.** У статті здійснено спробу дослідити теорію Фукуями крізь призму філософської антропології та піддати аналізу людське прагнення до визнання у контексті Світової Історії Фукуями. **Методологія.** Автор використовував філософську герменевтику та антропологічний інтегративний підхід. **Основна частина.** Фукуяма не задовольняється лише економічним трактуванням історії, підкреслюючи, що людина не є просто економічною твариною. Економічний розвиток неспроможний пояснити, чому люди стають прихильниками принципу народного суверенітету і гарантій основних прав під управлінням закону. Автор повертається до гегелівського нематеріалістичного погляду на історію, заснованого на боротьбі за визнання. Саме прагнення до визнання з боку інших людей Фукуяма розглядає в якості двигуна історії і причини тиранії, конфліктів і війн. Але разом з тим воно ж постає як психологічний фундамент багатьох чеснот – духу громадянськості, хоробрості і справедливості. Протягом майже всієї історії людства прагнення до визнання не реалізовувалося. На думку Фукуями, лише сучасна ліберальна демократія дає універсальне визнання всім людям, гарантуючи їм права і захищаючи ці права. **Новизна.** Концепція Фукуями важлива і цікава тим, що повертає увагу до ціннісної сфери людини, яка суттєво впливає на формування структури особистості. На відміну від традиційного лібералізму, що ставив на чільне місце матеріалізм і справедливість, американський дослідник основним компонентом соціальних трансформацій вважає боротьбу за визнання, духовний пошук людської гідності та рівності/переваги. Саме людина виступає як центральна точка цивілізаційного простору, одночасно його творець і творіння. **Висновки.** З плином часу концепція Фукуями зазнала суттєвих змін. Сучасна цивілізація зіткнулася з гострою проблемою зростаючої нерівності, серйозною фінансовою кризою, політичним хаосом і гострими військовими конфліктами, проблемою мігрантів та біженців. Однак і досі в сфері ідей ліберальна демократія не має реальних конкурентів.

**Ключові слова:** Френсіс Фукуяма; Універсальна Історія; прагнення до визнання; тимос; мегалотимія; ізотимія; ліберальна демократія

Т. В. ДАНИЛОВА<sup>1\*</sup>

<sup>1\*</sup> Национальный университет биоресурсов и природопользования, эл. почта danilova\_tv@ukr.net;  
ORCID 0000-0002-0297-9473

## СТРЕМЛЕНИЕ К ПРИЗНАНИЮ В КОНТЕКСТЕ УНІВЕРСАЛЬНОЙ ИСТОРИИ ФРЭНСИСА ФУКУЯМЫ

**Введение.** Фрэнсис Фукуяма в своей знаменитой книге «Конец истории и последний человек» отмечает, что человеческая история должна рассматриваться с точки зрения битвы идеологий, достигшей своей цели в универсализации западной либеральной демократии. Новая теория приобрела много сторонников, которые восторженно встретили ее появление. Одновременно она была подвергнута острой критике, в которой отразились важные тенденции мировой политической жизни, а также идеологические пристрастия авторов. Оставив в стороне критику, основанную на геополитическом и цивилизационном противостоянии, необходимо отметить, что антропологическая составляющая теории Фукуямы практически исчезла из поля зрения критиков. **Цель.** В статье предпринята попытка взглянуть на теорию Фукуямы сквозь призму философской антропологии и подвергнуть анализу человеческое стремление к признанию в контексте мировой истории Фу-

## СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

куямы. **Методологія.** Автор использовал философскую герменевтику и антропологический интегративный подход. **Основная часть.** Фукуяма не удовлетворяется лишь экономической трактовкой истории, подчеркивая, что человек – это не просто экономическое животное. Экономическое развитие не в состоянии объяснить, почему люди становятся сторонниками принципа народного суверенитета и гарантий основных прав под управлением закона. Автор обращается к гегелевскому нематериалистическому взгляду на историю, основанному на борьбе за признание. Именно стремление к признанию со стороны других людей Фукуяма рассматривает в качестве двигателя истории и причины тирании, конфликтов и войн. Но вместе с тем оно же выступает как психологический фундамент многих добродетелей – духа гражданственности, храбрости и справедливости. На протяжении почти всей истории человечества стремление к признанию не реализовывалось. По мнению Фукуямы, только современная либеральная демократия дает универсальное признание всем людям, гарантируя им права и защищая эти права. **Новизна.** Концепция Фукуямы важна и интересна тем, что привлекает внимание к ценностной сфере человека, существенно влияющей на формирование структуры личности. В отличие от традиционного либерализма, ставящего во главу угла материализм и справедливость, американский исследователь основным компонентом социальных трансформаций считает борьбу за признание, духовный поиск человеческого достоинства и равенства/преимущества. Именно человек выступает как центральная точка цивилизационного пространства, одновременно его творец и творение. **Выводы.** С течением времени концепция Фукуямы претерпела существенные изменения. Современная цивилизация столкнулась с острой проблемой растущего неравенства, серьезным финансовым кризисом, политическим хаосом и острыми военными конфликтами, проблемой мигрантов и беженцев. Однако до сих пор в сфере идей либеральная демократия не имеет реальных конкурентов.

**Ключевые слова:** Фрэнсис Фукуяма; Универсальная История; стремление к признанию; тимос; мегалотимия; изотимия; либеральная демократия

## REFERENCES

1. Baranov V.P. *Doktrina Tofflera – Fukuyami – Hantingtona i realnost mira* [Toffler – Fukuyama – Huntington's doctrine and the reality of the world]. Available at: [http://www.zhurnal.ru/nepogoda/tfh\\_doctrine.html](http://www.zhurnal.ru/nepogoda/tfh_doctrine.html). (Accessed 30 August 2016).
2. Ilin A.N. *Vozmozhen li konets istorii po F. Fukuyame?* [Is Fukuyama's end of history possible?]. Available at: [http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2012/3/Ilyin\\_End-of-History-Fukuyama/](http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2012/3/Ilyin_End-of-History-Fukuyama/). (Accessed 30 August 2016).
3. Malakhov V.S. *Esche raz o kontse istorii* [Once more on the end of history]. Available at: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/Article/Mal\\_KonIst.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Article/Mal_KonIst.php). (Accessed 30 August 2016).
4. Blunden A. Fukuyama on Trust and Recognition. Available at: <http://home.mira.net/~andy/works/fukuyama.htm>. (Accessed 18 August 2016).
5. Danylova T.V. The Theory of Civilizations through the Lens of Contemporary Humanities. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 2016, no. 9, pp. 55-62. doi: 10.15802/ampr2016/72231.
6. Fukuyama F. American Political Decay or Renewal? *Foreign Affairs*. July/August, 2016. Available at: <https://www.foreignaffairs.com/articles/united-states/2016-06-13/american-political-decay-or-renewal>. (Accessed 3 September 2016).
7. Fukuyama F. At the 'End of History' Still Stands Democracy. *The Wall Street Journal*, 2014, June 6. Available at: <http://www.wsj.com/articles/at-the-end-of-history-still-stands-democracy-1402080661> (Accessed 28 August 2016).
8. Fukuyama F. *The End of History and the Last Man*. NY, Macmillan, Inc. Publ., 1992. 418 p.
9. Fukuyama F. *State-Building: Governance and World Order in the 21st Century*. Cornell University Press Publ., 2004. 160 p.
10. Fukuyama F. The Middle-Class Revolution. *The Wall Street Journal*, 2013, June. Available at: <http://www.wsj.com/articles/SB10001424127887323873904578571472700348086> (Accessed 23 August 2016).
11. Huntington S. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York, Simon&Schuster Paperbacks Publ., 2011. 368 p.
12. Khmil V.V. Ambiguous Janus of Modern Democracy. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 2016, no. 9, pp. 47-54. doi: 10.15802/ampr2016/72228.
13. Olafson F.A. Philosophical Anthropology. *Encyclopaedia Britannica*. Available at: <https://www.britannica.com/topic/philosophical-anthropology> (Accessed 20 August 2016).
14. Open Democracy. Available at: [https://www.opendemocracy.net/democracy-fukuyama/intro\\_3493.jsp](https://www.opendemocracy.net/democracy-fukuyama/intro_3493.jsp). (Accessed 25 August 2016).

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

---

15. Yang C. Revisiting Fukuyama: The End of History, the Clash of Civilizations, and the Age of Empire. Available at: [http://wescholar.wesleyan.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1405&context=etd\\_hon\\_theses](http://wescholar.wesleyan.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1405&context=etd_hon_theses) (Accessed 25 August 2016).

*Dr. phil., prof. V. V. Tokovenko (Ukraine) recommended this article to be published*

Received: 22 Feb., 2016

Accepted: 20 Sept., 2016

## UDC 392.6:091

S. V. STOROZHUK<sup>1\*</sup>, I. M. GOYAN<sup>2\*</sup><sup>1\*</sup>National University of Life and Environmental Sciences of Ukraine (Kyiv), e-mail : sveta0101@ukr.net;

ORCID 0000-0002-7947-6268

<sup>2\*</sup>Vasyl Stefanyk Precarpathian National University (Ivano-Frankivsk), e-mail ivi1970@mail.ru;

ORCID 0000-0003-2548-0488

## GREEK «ΦΥΣΙΣ» AS THE BASIS OF GENDER STEREOTYPES

**Purpose.** Considering the fact that the concept «by nature» formed the basis of diametrically different approaches to the interpretation of the place and role of women not only in Greek society, but determined the gender relations up to this time, the article examines the features of the interpretation of the term «nature» («φύσις») in Greek outlook and the impact of natural-philosophical ideas on the evolution of gender relations of Ancient period. **Methodology** of the study is caused by interdisciplinary approach, involving not only the use of scientific methods such as analysis, synthesis and generalization and so on. Basic principles of philosophical hermeneutics, hypothetical-deductive method and contextual analysis are used at the same time. **Originality** lies in the denial of existing idea in contemporary intellectual discourse that the concept «by nature» is a conceptual prerequisite for ensuring gender inequality. Against this background, it is shown that gender equality and inequalities are both caused by the dominant in the public worldview meta-narrative paradigm and specific features of interpretation of the concept «by nature» (or «nature»). So when nature is seen in physiological or empirical sense, it establishes a pattern of gender inequality. The same can occur in cases of dogmatization and mythologizing of empiricism, which appears on the ideological level as a meta-narrative. However, when the concept of «nature» acquires metaphysical meaning and is viewed as a kind of potentiality that is actualized in the presence of favorable conditions prerequisites of gender equality are emerging. **Conclusions.** Having considered the proposed by Greek philosophy approaches to gender interaction as a kind of stereotypes, we conclude that the development of gender relations in individual historical terms was caused by the specificity of the dominant narrative of life and world order.

**Keywords:** sex; gender; nature; «φύσις»; «nomos»; myth; virtues; space; state; inequality; coercion

## Topicality

Fundamental changes that have taken place in the public consciousness of the postmodern era, would completely destroy the traditional stereotypes about the role of men and women beginning in socio-cultural existence, assured by the idea of gender equality.

However, the destruction process of gender bias and stereotypes occurs not only situationally, but also accompanied by a number of contradictory phenomena. Thus, there has remained distinct up to this day the intention to preserve the traditional patriarchal foundations of social interaction, which is usually supported not only by representatives of «strong» but «weaker» sex.

However, at the level of everyday life and intellectual discourse there has been recorded a kind of «crisis of masculinity» [18], accompanied by a sharp criticism of men. More and more frequently one can hear accusations addressed to the traditionally dominant sex that they do not meet the demands of the time, its image, group identity and values are outdated and do not cor-

respond to the idea of a «real man». At the same time there continue to exist and develop idealized notions of «true (or eternal) love», «true friendship», «image of femininity» and so on. In other words, despite the death of «meta-narrative», which is the main characteristic of the postmodern era, peculiar worldview dogmatism is inherently present in early societies, which usually is the basis of mythological thinking [20, p.13].

Reception of mythological dogmatism regarding the role and importance of femininity and masculinity in social and cultural existence of modern society actualize research, on the one hand, of patterns of gender changes taking place today, and on the other hand, of the ideological and socio-cultural factors that contributed to the development and strengthening of patriarchal aspects of women (or men) in the family and society. At the same time, we believe, that the question of the internal perception of the woman of her own state and the factors that contributed to the change in attitude of both sexes as for

## СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

their places in the world is relevant and timely [29].

Much attention is paid to dogmatism inherent to gender problems, which even today is perceived by society and both sexes, not as a repressive factor, but as quite natural phenomenon that stems from human nature and characteristics of their functions in society.

In other words, the concept of a «real man» and the subordinate place of a woman and the «image of femininity», are manifested in the form of myth or dogmatic «image of the individual» [20, p.13] that is permanently manifested in different historical and socio-cultural periods either as a kind of gender stereotypes, or as a live and natural reality. In our opinion, each of the above cases concerns underlined by Alexander Losev [20, p.13] fetishisation even typical of the ancient thinking concepts «by nature» and gender equality. We come across the understanding of these problems and projects of their decision for the first time in the works of Plato and Aristotle, who make the polar conclusions justifying the concept «by nature». For example, Plato in the Socratic dialogue «Republic» or «Politeia» revealing the image of the ideal state, states about the need for gender equality, which justifies the principle «by nature». It is significant that this concept is interpreted in a broad anthropological dimension by a philosopher, as Plato is talking not about the «nature» of a man and a woman, but the «nature» of a person, that varies little by gender [23, p.145]. It is interesting that the philosopher justifies this idea not only by his own philosophical principles of philosophical concepts, but also on the basis of the observation of natural world, particularly wild-life.

Thus, taking into account the fact that the forces of nature are equally present in both sexes, Plato argues that women can be engaged in the same activities as men can. For example, according to Plato, women can equally with men hold public office, be engaged in military service and national defense as well as get the same education as men do. The woman, according to the philosopher must learn not only music, but also do gymnastics and military affairs (art). However, a philosopher is fully aware that his thoughts can cause confusion, because they are contrary to the customary rules of the Greek so-

ciety [23, p.133].

Unlike Plato, Aristotle, using the same conceptual framework «by nature», develops a more moderate approach. He believes that a man and a woman, as well as slave and free, have a different nature, and therefore the level of social life cannot be equal. For example, in the process of conception a man gives the child a «form» (a soul), and a woman gives only «substance» (a body).

Based on the fact that the soul is «better» by nature, it has a divine origin and determines the «nature» of a person, Aristotle concludes that women and men were separated from each other, while justifying the existence of two different genders [1].

Moreover, according to the philosopher, even giving a birth to a child the woman plays a minimum role because without a man she is nothing more than a «sterile male» [1]. Thus, the philosopher proves, that «femininity should be seen as a natural disadvantage» [1], passive substance, which does not have its own place in the structure of the universe without acquiring a form, i.e. without a combination with masculinity. This combination occurs in the family, which, on the one hand, keeps updated the natural potency of a woman who bears and gives birth to children, but on the other hand – leaving them at the level of casualty, which does not allow women to occupy an important place in the social life, leaving for her only the household sphere [3, p.73].

Despite the natural inequality of men and women, Aristotle is still not inclined to regard the woman as a slave of a man. On the contrary, he is convinced that the domination of men over women, can be compared with the supremacy of a ruler over free citizens in the Republic. Moreover, in the «Politics» Aristotle repeatedly underlines the supremacy of a man over a woman, emphasizing the need for regulation of the rights of women, who make up half of the population of each state [3, p.35].

However, unlike Plato, who proves equal civil rights for men and women, Aristotle holds a more moderate position, leaving women the right to education – music and gymnastics, and housekeeping. In other words, Aristotle revealing features of social and particularly gender relations remains in mythological syncretism

## СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

and dogmatism, which examine the social structure as a kind of a natural reflection of life [26, p.35] or kosmos (natural order) [28]. Accordingly, expansion of women's activity leads to the destruction of cosmic order, it is due to the fact that the woman has virtues different from man: for women silence is a virtue [3, p.34], but it contributes little to political activity. The same true is assentation characteristic for a woman which can be considered as a virtue in family life, while in the political sphere it even leads to the destruction of tyranny [3, p.108].

Overall, Aristotle revealing his own attitude to women does not go beyond the traditional ancient ideas and believes that she has to be limited only to household. Xenophon had these and even more conservative views. According to V. Buzeskula [7, p.26], he reveals a true value of the role and functions of women in ancient society most accurately. For example, the philosopher, using the already mentioned concept «by nature» proves the impossibility of social equality between men and women as inherent virtues and activities are different, though equally important to social life meaning.

So, a woman was created by God for household, that is why God created her more loving to children, more fearful, whereas a man was born for activities «outside the home» because he has the courage. In other words, Xenophon believes that men and women are equally important for the development of the society, and the scope of their activities and social functions are so different that do not require a comparison [19].

Representatives of different genders have different nature, and therefore their activity is manifested in different, but equally important social areas. This intention is rather eloquently highlighted by Homer, who, describing the parting of Hector and Andromache quite clearly shows the place of women in contemporary society.

So you should go into the house, keep busy with your proper work, with your loom and wool, telling your servants to set about their tasks.

War will be every man's concern, especially mine, of all those who live in Troy» [12].

There are also similar words in the «Odyssey». In particular, when Penelope came down to feast gathering and asked the singer to stop a

song about returning Greeks from Troy, Telemachus told her:

«Go back to your quarters. Tend to your own tasks, the distaff and the loom, and keep the women working hard as well. As for giving orders, men will see to that, but I most of all: I hold the reins of power in this house.

«Astonished, she withdrew to her own room. She took to heart the clear good sense in what her son had said. Climbing up to the lofty chamber with her women, she fell to weeping for Odysseus, her beloved husband» [13].

One can come across equally unambiguous assessment of the role and social importance of women in the Greek world in the Homer's assessment of family relations between Alcinous and Arete, he «honors her as no woman is honored on this earth, of all the wives now keeping households under their husbands' sway» [13].

The remarks made is a direct evidence of gender inequality typical of ancient society. The rights and duties of women were usually limited by spheres of family and household there. However, taking into account the remarks of Plato, we can assume that during the Athenian hegemony and formation of classical philosophy, gender situation starts to change fundamentally. The most illustrative evidence of this is dramatic work of that time. For example, in the tragedy «Alkestis» Euripides magnifies Alkestis's sacrifice for the sake her husband's salvation [14]. Equally glorifying is Iphigenia's patriotism, who sacrificed her life for the salvation of the homeland [16]. However, in «Hecuba» [14] Polyxena gives her life only in order not to get into slavery. Sophocle's 'Antigone' contains the same intention to emancipation [25].

Despite clearly revealed intention of the Greek society of the classical era to release women from external coercion, according to Marx, the Greeks were still 'barbarians in relation to the woman in the heyday of their civilization; education of women was superficial, it was forbidden for them to communicate with the opposite sex, they were so persistently convinced of their imperfections, that eventually they accepted it as a fact.

His wife was not an equal friend to her husband, but was in a position of a daughter» [21, p.251]. According to E. Verdyman, instead, during the days of Alexander Macedonian the

## СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

movement for freedom and certain rights of Greek women appeared as if continuing the thoughts of Marx [8, p.87]. In general, B. Bezeskul agrees with these findings and focuses on the fact that the woman in Greek society was not eligible, and had no rights. However, the researcher is still inclined to believe that on the level of family life, the woman had a equal place with her husband and was hardly aware of her humiliating position [7, p.10]. We come across the subordinate position of women in the Greek society in the researches of P. Bruhl [6], S. Blendel [27] P. Perlman [33] E. Lunn [32] J. Davidson [31] M. Scott [34 ], etc.

Emphasizing a clear gender inequality of the Greek society, researchers generally do not pay attention to the fact how women perceived the limitation their opportunities, or, in the case of P. Perlman, see it as quite natural, so in the Greek society, despite the high development of democratic relations, special resistance was not observed. Of course, our conclusion reveals only general intentions of the vast majority of the Greek society, since the movement for gender equality is still evident and probably begins in the period of Plato activity. In this context, it is impossible to ignore Aspasia, who was considered to be a guide of Socrates, as she was described in the dialogue «Feast» by the philosopher [23]. Besides, perhaps it is this intention for emancipation became a social and cultural basis of Aristophanes comedy «Women in national assembly» [4] and Erekrata «Tyranny». Ancient playwrights tried to show the effects of activities carried out against nature in a comic form. Significantly, according to the majority of these researchers the problems of nature, and in particular physiological characteristics of a person, have become a major ground of gender inequality in the Greek society. Perhaps it is because Hippocrates, describing the treatment of female diseases often appeals to pregnancy as the main drug of a sexually mature woman [11]. P. Perlman [33] and S. Blendel [27] explained gender inequality in ancient Greece at the same theoretical background.

### Purpose

Considering the fact that the concept «by nature» formed the basis of diametrically different approaches to the interpretation of the place and

role of women not only in the Greek society, but determined the gender relations up to this time, we consider it appropriate to reveal features of its interpretation from the Greek outlook and explicate impact of natural-philosophical ideas on the evolution of gender relations in the ancient period.

### Methodology

The methodology of study is determined by the interdisciplinary approach, involving not only the use of scientific methods such as analysis, synthesis and generalization and so on. At the same the basic principles of philosophical hermeneutics, hypothetical-deductive method and contextual analysis are used in the paper.

### Main Material Presentation

In the contemporary intellectual discourse there dominates biased assessment of the approaches that justify the uniqueness of gender issues against the background of the concept «by nature». Typically, these approaches show a pattern of «natural» distribution of male and female roles in society, the family.

This distribution is determined by the differences of «nature» (it is usually about the physiological differences) of both sexes, and which leads to the formation of gender determined abilities and needs, at the same time confirming subordinate, dependent role of a woman. According to J. Davidson it is on the basis of this interpretation of «nature» gender relations in the ancient society were formed [30]. C. Blendel [27] and Mr. Perlman [33] came to the similar conclusions, they focus primarily on the fact that gender relations in the Greek society were built on the background of physiological differences. There is no reason to doubt these findings, at the first sight, in fact, according to A. Ahutina, the first natural philosophers studying nature that was termed «φύσις», interpreted it as the world or as something that stands outside the world. Nature in natural philosophy was generally regarded as something inherent to the thing (or phenomenon) [5, p.111].

So, if we take into account the work of Hippocrates (Pseudo-Hippocrates) «On the air, water and ground» [10], the typical description of various areas of human and characteristic dis-

## СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

eases for these areas immediately attracts attention. This gave grounds for the philosopher to assert that the nature («φύσις») of the country or area determines the nature («φύσις») of population, which has its own temperament, character, especially physiology and even a predisposition to certain diseases. We come across similar excursions of the environment in the «History» of Herodotus, who describing in detail features of each area, concludes about characteristics of the population and its physiological and psychological characteristics [9].

It is worth noting that Herodotus, as well as Hippocrates, speaking about the «nature» of the area, and the human nature generated by it, imply not an abstract concept of «nature» or nature in general, but the nature of specific areas, limited in space and specific geographical conditions. The same applies to the characteristics of the nature of the people who inhabit it. Therefore, there is every reason to agree with A. Ahutynym that ancient natural philosophers and thinkers interpreted area as a closed world in which there is a combination of different «natures» that form a new clearly defined human nature [5, p.114]. Therefore, we have the opportunity to suggest that geographical conditions and climate challenges form peculiar metric that provides very specific nature of a person. It is likely, it also concerns not just the role of a natural habitat, but tribal affiliation of a person, i.e. nature of a generation, which is manifested in a person's appearance, in this way being as his appearance – look [5, p.114].

Thus, in case when «nature» («φύσις») of a human is determined by the characteristics physiology and appearance, «nature» of men and women are different, and so quite naturally they take their own place in the socio-cultural dimension. In addition, female is unlikely to be aware of their dependence whose subordination is defined by their nature, as the peculiarities of life are rather dictated by belief in the inviolability of a myth as «symbolically given intelligence of life» [20, p.74] than by external coercion. Thus, the subordination of women in the ancient society is actualized as not a manifestation of gender discrimination, but as logical and intuitively obvious «way her personality».

In fact, when «nature» («φύσις») of a person is seen through the prism of physiological char-

acteristics and appearance, gender inequality is quite legitimate, but it is inequality only in the context of our perception, as within the framework full of mythological dogma, it will not be perceived as inequality but as a definite place and role of each of the genders in the social and cultural existence. However, the latter will always be perceived as a closed Space (order) in space and time that during the Homer period was considered as any systematization or efficient arrangement of parts [28]. Accordingly, the public organization was seen as a cosmic entity that had effectively placed elements.

Rationality of our conclusions would not cause doubt in the case, if the term «φύσις» was static and did not provide other meaningful loading. However, in reality it was not so, because it was used even when it was about free and unlimited self-development of available potentials that determined its key ability (potency). Thus, the term «φύσις» could be sometimes used when it dealt with implemented natural features, which on the anthropological level were manifested in the ability to deal with certain cases. At the same time, according to A. Ahutina, each of the above meanings was actualized according to the context, the understanding of which was determined by the content of «φύσις» [5, p.115].

The set «from the age» gender and social order was seen as obvious without causing any doubt and resistance until the end of the Greco-Persian wars. However, immediately after them significant transformations are outlined in the policy system that led to the weakening of political and economic power of the old aristocracy of «blood» and strengthened the role of the middle strata of the urban society – they begin to participate actively in the political life causing the need for transformation of education, which would facilitate the rise of a new way to «ἀρετή» («charity») [17].

This mission is known to have been undertaken by sophists who for the first time in the ancient discourse actualized dichotomy «φύσις» / «NOMOS» («φύσις» / «νομός» («Nature» / «custom»)) [5, p.116]. Approximately at the same time, there appears «History» by Herodotus, where, alongside with «φύσις» population of a given region, the historian constantly emphasizes its laws. Thus, from the classical era of the Greek culture, world or space is shared and a

## СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

person begins immediately belong to two worlds – social (policy, the life of which is caused by custom and law) and nature (areas). However, according to A. Ahutina, the two independent beginnings mutually determine the characteristics and place of a person in the human world [5, p.116].

Social and cultural transformation of the classical period of ancient Greek culture reached its peak of development in philosophy. For example, going back to Plato and his understanding of the place and role of women in the ancient society, the following words of the philosopher draw attention, «we courageously, and eristically, insist that a nature that is not the same must not have the same practices. But we didn't make any sort of consideration of what form of different and same nature, and applying to what, we were distinguishing when we assigned different practices to a different nature and the same ones to the same... Then, the philosopher said, if they differ in this alone, that the female bears and the male mounts, we'll assert that it has not thereby yet been proved that a woman differs from a man with respect to what we're talking about [24, p. 146].

At the same time we should draw attention to the fact that human nature in the «Republic by» Plato is not limited to physiological characteristics and acquires potency content, power that can be actualized under certain circumstances. In other words, «φύσις» within the Platonic idealism, is a kind of pre-logical experience of being (eidos), which is manifested as the true nature («φύσις») of a person.

Depriving «nature» of purely physiological content there forms the foundation for the establishment of metaphysical «nature» («φύσις»), but does not lead it to the understanding as the universal and external as for objects and phenomena of power. Plato, as well as in his predecessors, states «φύσις» is always the nature of «something» that is at the same time subordinate to the common good as the most general ideas. Perhaps it is the reason why Plato states the following speaking about the state: «the same classes that are in the city are in the soul of each one severally and that their number is equal... the private man be wise in the same way and because of the same thing as the city was wise» [23, p.133].

In other words, according to Plato everything is subordinated to Good, potency of which is actualized due to natural (physiological instincts), and as a result education. Accordingly, it is this approach to the understanding of «nature», that opens opportunity for asserting by him preconditions of gender equality. It should be noted that this concept is subsequently presented in the medieval world view and, in particular, philosophy of Gregory of Nyssa. On the basis of words from the Bible «... then God said, «Let us make mankind in our image, in our likeness, so that they may rule over the fish in the sea and the birds in the sky, over the livestock and all the wild animals, and over all the creatures that move along the ground. So God created man in His own image; in the image of God He created him; male and female He created them» (Genesis 1:26, 27), speaks about the unity of the original «image and likeness» of God in a person. The theologian says, «Beauty is divine not in external features, not in the pleasant looking person and not in the shine, but is seen in the ineffable bliss of virtues» [22]. In other words, according to Gregory of Nyssa and Plato, division into gender concerns not spiritual but the physical nature of a person, at the same time the priority of the spiritual over the material is confirmed.

The rise of the spiritual human nature gave Plato the possible to talk about a relative character of the custom, which has the ability both to actualize a natural potency of Eidos (soul) and to slow them down, while justifying the feasibility of gender equality. Despite the rationality of Plato conclusions in the perspective of our time, it was extremely difficult in the light of the then philosophical views to recognize the validity of his conclusions, which clearly showed the creative legacy of Aristotle. As it has been stated, in relation to gender he held a more moderate position in comparison with Plato position. For example, Aristotle believed that the idealism of his predecessors was not able to explain the conditions of living and the appearance of the variety of things. To resolve this issue, the philosopher turns to contemporary natural philosophy, rethinking it conceptually. Thus, unlike his predecessors, Aristotle proves inability of explanatory power of material beginning of the world, as substance by itself does not presuppose move-

## СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

ment, which is the start and the end of the «φύσις» implementation. Furthermore, in the spirit of Plato, Aristotle substantiates the existing world order, which appears as a kind of generalized unity of individual things and its unity, that is kept in integrity due expediency though on a different conceptual framework [5, p.175, 176].

Based on these premises, there is every reason to believe that Aristotle, preserving idea of «something natural» characteristic for natural philosophy or nature of each specific things, shows «φύσις» of integral objects and phenomena on the natural unity of its parts. Thus, coming back to the remarks on human nature, which in this case should be formed on the basis of the nature of its components – features of the body structure, we can assume that no single human nature can exist [1], and so even joint education and training of men and women will precondition different virtues that define the place of both genders in the social structure.

On the other hand, the subordinate role of women could be justified on the background of understanding «φύσις», which according to Aristotle, is the beginning of all this things, generating the movement of the last [5, p.139-140]. As the result, it is clear that the subordinate position of women whose nature was realized primarily in the reproduction of the family, was explained by the that she like the passive substance cannot be the beginning of another person.

This beginning, or form is given by a man who makes the substance, which is implemented by the appearance of a child. However, a woman still remains the basis, passive source of the human race, which on the social level was reconstructed through the family where she acquired her integral place.

### Scientific novelty

Having analyzed the gender issues of the ancient society through the prism of the concept «by nature», it becomes quite obvious that its solution depends on the particular interpretation of the meaning of the concept «nature», causing the formation of different views on gender issues. So when nature is viewed in physiological or empirical sense, it establishes a pattern of gender inequality. The same can occur in cases

of dogmatization and mythologizing of empiricism, which appears on the ideological level as a meta-narrative. However, when the concept «nature» acquires metaphysical meaning and is viewed as a kind of potency that is actualized in the presence of favorable conditions preconditions of gender equality are formed.

In contemporary intellectual discourse there was denied the idea that the concept «by nature» is a conceptual prerequisite for ensuring gender inequality. Against this background, it is shown that gender equality and inequalities are caused by the dominant worldview in the public and features meta-narrative paradigm interpretation of the concept «by nature» (or «nature»).

### Conclusions

Revealing the features of gender relations in the Greek society, there was identified their dependence by content of the concept «by nature», which at that time was implemented in the term «φύσις» in the intellectual discourse. On this background some aspects of the evolution of the term are shown and it was stressed that its contents was defined by the specific empirical character for a long time. For example, the interpretation of «φύσις» in mythological and natural philosophy period as preconditioned by geographical or physiological (natural) characteristics of external characteristics of things have sustained gender inequality, but did not contribute to discrimination against women, who considered her place in the social structure of being as quite natural.

Social and cultural transformations of the ancient society of the classical period, cause the formation of new ways of acquiring charity, preconditioning rethinking of the concept «nature» in general and «nature» of a person, which appears the result of not only natural, but historically variable customary norms. Trying to overcome the relative nature of a person and the world, Plato offers original concept of emanation of Good, potency of which to varying degrees is manifested in people and society. However, his proposed deductive approach to the world structure has provided ideas about the availability of human nature, as opposed to the nature of men and women.

The inability of the Platonic idealism to explain the contradiction of ontological and meta-

## СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

physical was the main reason for reconsideration of Aristotle's ideas of natural philosophy, on the basis of which he proposed understanding of «nature» («φύσις») as rising of early development of things in the light of expediency, thereby denying the foundations for the establishment of the concept of «human nature» and the implementation of gender equality on social and cultural level.

Explicating proposed by Plato and Aristotle concepts of gender interaction, as a kind of stereotypes we have every reason to believe that the development of gender relations in certain historical terms was due to the originality of the dominant narrative of life and world order.

## LIST OF REFERENCE LINKS

1. Аристотель. О возникновении животных [Electronic resource] / Аристотель [пер. с греч., вступительная статья и примечания В. П. Карпова]. – Москва; Ленинград : Издательство Академии наук СССР, 1940. – Кн. 2. – С. 90–125. – Available at: <http://simposium.ru/ru/node/978>. – Title from the screen. – Accessed: 15.12.2016.
2. Аристотель. Никомахова етика [Electronic resource] / Аристотель [пер. з давньогр. В. Ставнюка]. – Київ : Аквілон-Плюс, 2002. – 480 с. – Available at: [http://aelib.org.ua/texts/aristoteles\\_nicomachean\\_ethics\\_ua.htm](http://aelib.org.ua/texts/aristoteles_nicomachean_ethics_ua.htm). – Title from the screen. – Accessed: 15.12.2016.
3. Аристотель. Політика [Electronic resource] / Аристотель [пер. з давньогр. та передм. О. Кислюка]. – Київ : Основи, 2000. – 239 с. – Available at: <http://litopys.org.ua/aristotle/arist.htm>. – Title from the screen. – Accessed: 15.12.2016.
4. Аристофан. Женщины в народном собрании [Electronic resource] / Аристофан // Комедии и фрагменты. – Москва : Ладомир; Наука, 2000. – Available at: [http://royallib.com/read/aristofan/genshchini\\_v\\_narodnom\\_sobranii.html#0](http://royallib.com/read/aristofan/genshchini_v_narodnom_sobranii.html#0) – Title from the screen. – Accessed: 15.12.2016.
5. Ахутин, А. В. Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура») / А. Ахутин. – Москва : Наука, 1988. – 208 с.
6. Брюле, П. Повседневная жизнь греческих женщин в классическую эпоху [Electronic resource] / П. Брюле. – Available at: [http://royallib.com/read/bryule\\_per/povsednevnyaya\\_gizn\\_grecheskikh\\_genshchin\\_v\\_klassicheskoy\\_epokhu.html#0](http://royallib.com/read/bryule_per/povsednevnyaya_gizn_grecheskikh_genshchin_v_klassicheskoy_epokhu.html#0). – Title from the screen. – Accessed: 15.12.2016.
7. Бузескул, В. П. Женский вопрос в древней Греции / В. Бузескул. – Харьков : Кн. маг. П. А. Брейтигама, 1905. – 42 с.
8. Вардиман, Е. Женщина в древнем мире / Е. Вардиман. – Москва : Наука, Глав. ред. восточн. лит-ры, 1990. – 335 с.
9. Геродот. История. Кн. 4: Мельпомена [Electronic resource] / Геродот. – Available at: <http://vehi.net/istoriya/grecia/gerodot/04.html>. – Title from the screen. – Accessed: 15.12.2016.
10. Гиппократ, О воздухах, водах и местностях / Гиппократ // Гиппократ Избранные книги. – Москва; Ленинград : Государственное издательство биологической и медицинской литературы, 1936. – С. 275-307.
11. Гиппократ. Про жіночі хвороби [Electronic resource] / Гиппократ [пер. з гр. І. Руднев]. – Available at: <http://bibliograph.com.ua/426hippo/35.htm>. – Title from the screen. – Accessed: 15.12.2016.
12. Гомер. Іліада [Electronic resource] / Гомер [пер. з давньогр. Б. Тена]. – Харків : Фоліо, 2006. – Available at: [http://www.aelib.org.ua/texts/homer\\_iliad\\_ua.htm#06](http://www.aelib.org.ua/texts/homer_iliad_ua.htm#06). – Title from the screen. – Accessed: 15.12.2016.
13. Гомер. Одиссея [Electronic resource] / Гомер. – Харків : Фоліо, 2001. – Available at: [http://aelib.org.ua/texts/homer\\_odyssey\\_ua.htm#15](http://aelib.org.ua/texts/homer_odyssey_ua.htm#15). – Title from the screen. – Accessed: 15.12.2016.
14. Евріпід. Алкеста [Electronic resource] / Евріпід [пер. з давньогр. А. Содомори] // Евріпід. Трагедії. – Київ : Основи, 1993. – Available at: [http://www.aelib.org.ua/texts/euripides\\_alcestis\\_ua.htm#01](http://www.aelib.org.ua/texts/euripides_alcestis_ua.htm#01). – Title from the screen. – Accessed: 15.12.2016.
15. Еврипид. Гекуба [Electronic resource] / Еврипид // Трагедии: в 2-х т. – Москва : Наука; Ладомир, 1999. – Т. 1. – Available at: <https://bookmate.com/reader/evHzQc57>. – Title from the screen. – Accessed: 15.12.2016.
16. Еврипид. Ифигения в Тавриде [Electronic resource] / Еврипид // Трагедии: в 2-х т. – Москва : Наука; Ладомир, 1999. – Т. 1. – Available at: [http://royallib.com/read/evripid/igeniya\\_v\\_tavride.html#0](http://royallib.com/read/evripid/igeniya_v_tavride.html#0). – Title from the screen. – Accessed: 15.12.2016.
17. Йегер, В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Книга вторая. Вершина и кризис аттического духа. Софисты [Electronic resource] / В. Йегер [пер. с нем. А. И. Любжина]. – Москва : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2001. – 393 с. – Available at:

## СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

- <http://www.portal-slovo.ru/philology/37472.php>. – Title from the screen. – Accessed: 15.12.2016.
18. Кон, И. Мужчина в меняющемся мире [Electronic resource] / И. Кон. – Москва : Время, 2007. – 496 с. – Available at: [http://www.e-reading.club/chapter.php/104262/2/Kon\\_-\\_Muzhchina\\_v\\_menyayushchemsya\\_mire.html](http://www.e-reading.club/chapter.php/104262/2/Kon_-_Muzhchina_v_menyayushchemsya_mire.html). – Title from the screen. – Accessed: 15.12.2016.
  19. Ксенофонт. Домострой [Electronic resource] / Ксенофонт [пер. с древнегр. С. И. Соболевского] // Ксенофонт. Сократические сочинения. Киропедия. – Москва : Ладомир, 2003. – Available at: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/Article/ksen\\_dom.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Article/ksen_dom.php). – Title from the screen. – Accessed: 15.12.2016.
  20. Лосев, А. Ф. Философия. Мифология. Культура / А. Лосев. – Москва : Политиздат, 1991. – 525 с.
  21. Маркс, К. Сочинения. Издание 2. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Москва : Прогресс, 1984. – Т. 45 – 474 с.
  22. Нисский, Г. Об устройении человека [Electronic resource] / Г. Нисский. – Available at: [http://azbyka.ru/otechnik/Grigorij\\_Nisskij/ob\\_us-troenii\\_cheloveka/#0\\_6](http://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/ob_us-troenii_cheloveka/#0_6). – Title from the screen. – Accessed: 15.12.2016.
  23. Платон. Держава [Electronic resource] / Платон [пер. з давньогр. Д. Коваль]. – Київ : Основи, 2000. – 355 с. – Available at: <http://litopys.org.ua/plato/plat.htm>. – Title from the screen. – Accessed: 15.12.2016.
  24. Платон. Пир [Electronic resource] / Платон // Платон. Собр. соч. в 4-х т. – Москва : Мысль, 1993. – Т. 2. – Available at: <http://psylib.org.ua/books/plato01/20pir.htm>. – Title from the screen. – Accessed: 15.12.2016.
  25. Софокл. Антігона [Electronic resource] / Софокл [пер. з давньогр. Б. Тена] // Давньогрецька трагедія. – Київ : Дніпро, 1981. – С. 119-166. – Available at: [http://ae-lib.org.ua/texts/sophocles\\_antigone\\_ua.htm](http://ae-lib.org.ua/texts/sophocles_antigone_ua.htm). – Title from the screen. – Accessed: 15.12.2016.
  26. Сумцов, Н. Ф. О свадебных обрядах, преимущественно русских / Н. Сумцов. – Харьков : Типография Л. В. Попова, 1881. – 206 с.
  27. Blundell, S. Vision and Viewing in Ancient Greece / S. Blundell, D. Cairns, N. Rabinowitz // Special issue of Helios – 2013. – Vol. 40, No. 1-2. – 346 p.
  28. Charles, H. K. Anaximander and the Origins of Greek Cosmology / H. Kahn Charles. – New York : Columbia University Press, 1960. – 272 p.
  29. Danylova, T. V. Towards gender equality: Ukraine in the 21st century / T. V. Danylova // Антропологические измерения философских исследований. – 2013. – №4. – P. 43–51.
  30. Davidson, J. Bodymaps: Sexing Space and Zoning Gender in Ancient Athens / J. Davidson // Gender & History. – 2011. – Vol. 23, Iss. 3. – P. 597–614. doi: 10.1111/j.1468-0424.2011.01659.x
  31. Davidson, J. Politics, poetics, and erôs in archaic poetry / J. Davidson // Erôs and the polis. – London : Institute of Classical Studies, University of London, 2013. – P. 5-37.
  32. Lanni, A. Law and Order in Ancient Athens / A. Lanni. – Cambridge : Cambridge University Press, 2016. – 294 p. doi: 10.1017/CBO9781139048194
  33. Perlman, P. Gortyn. The First Seven Hundred Years, Part II. The Laws from the Temple of Apollo Pythios / P. Perlman // Even More Studies in the Ancient Greek Polis. – Stuttgart : Franz Steiner Verlag, 2002. – P. 187 – 227
  34. Scott, M. The Rise of Women in Ancient Greece [Electronic resource] / M. Scott // History Today. – 2009. – Vol. 59, Iss. 11. – P. 36-40. – Available at: <http://www.historytoday.com/michael-scott/rise-women-ancient-greece>. – Title from the screen. – Accessed: 15.12.2016.

С. В. СТОРОЖУК<sup>1\*</sup>, І. М. ГОЯН<sup>2\*</sup>

<sup>1\*</sup>Національний університет біоресурсів і природокористування України (Київ), ел. пошта : sveta0101@ukr.net; ORCID 0000-0002-7947-6268

<sup>2\*</sup>Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника (Івано-Франківськ), ел. пошта ivi1970@mail.ru; ORCID 0000-0003-2548-0488

## ДАВНЬОГРЕЦЬКА «ΦΥΣΙΣ» ЯК ОСНОВА ФОРМУВАННЯ ГЕНДЕРНИХ СТЕРЕОТИПІВ

**Мета роботи.** Зважаючи на те, що концепт «за природою» ліг в основу полярно відмінних підходів до тлумачення місця та ролі жінки не тільки у давньогрецькому суспільстві, але визначав гендерні відносини аж до нашого часу, в статті досліджуються особливості тлумачення терміну «природа» («φύσις») в давньог-

## СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

рецькому світогляді та есплікується вплив натурфілософських уявлень на еволюцію гендерних відносин античного періоду. **Методологія** дослідження обумовлена міждисциплінарним підходом, який передбачає використання не тільки таких загальнонаукових методів як аналіз, синтез та узагальнення тощо. Поряд з цим у роботі використані засадничі принципи філософської герменевтики, гіпотетико-дедуктивний та метод контекстуального аналізу. **Наукова новизна** полягає у спростуванні наявної у сучасному інтелектуальному дискурсі думки про те, що концепт «за природою» є концептуальною передумовою утвердження гендерної нерівності. На цьому тлі показано, що утвердження гендерної рівності та нерівності зумовлене пануючим у суспільному світогляді метанаративом та особливостями парадигмального тлумачення концепту «за природою» (або «природа»). Так, коли, природа розглядається у фізіологічному або емпіричному змісті, вона утверджує закономірність гендерної нерівності. Теж може проявлятися у випадках догматизації та міфологізації емпіризму, який проявляється на світоглядному рівні у вигляді метанаративу. Натомість, коли поняття «природа», набуває метафізичного змісту і проглядається у вигляді своєрідної потенції, що актуалізується за наявності сприятливих умов, формуються передумови утвердження гендерної рівності. **Висновки.** Розглянувши запропоновані в давньогрецькій філософії підходи до гендерної взаємодії, як своєрідні стереотипи, приходимо до висновку, що розвиток гендерних відносин в конкретно-історичному вимірі був обумовлений своєрідністю пануючого нарративу буття та світопорядку.

*Ключові слова:* стать; гендер; природа; «φύσις»; «номос»; міф; чесноти; космос; держава; нерівність; примус

С. В. СТОРОЖУК<sup>1\*</sup>, И. Н. ГОЯН<sup>2\*</sup>

<sup>1\*</sup>Национальный университет биоресурсов и природопользования Украины (Киев), эл. почта : sveta0101@ukr.net; ORCID 0000-0002-7947-6268

<sup>2\*</sup>Прикарпатский национальный университет имени Василия Стефаника (Ивано-Франковск), эл. почта ivi1970@mail.ru; ORCID 0000-0003-2548-0488

## ДРЕВНЕГРЕЧЕСКАЯ «ФЮЗИС» КАК ОСНОВА ГЕНДЕРНЫХ СТЕРЕОТИПОВ

**Цель работы.** Принимая во внимание то, что концепт «по природе» лег в основу полярных подходов к толкованию места и роли женщины не только в древнегреческом обществе, но определял гендерные отношения до нашего времени, в статье исследуются особенности толкования термина «природа» («фюзис») в древнегреческом мировоззрении и эксплицируется влияние натурфилософских представлений на эволюцию гендерных отношений античного периода. **Методология** исследования обусловлена междисциплинарным подходом, который предусматривает использование не только таких общенаучных методов как анализ, синтез, обобщение и др. Наряду с этим в работе использованы основные принципы философской герменевтики, гипотетико-дедуктивный и метод контекстуального анализа. **Научная новизна** заключается в опровержении имеющейся в современном интеллектуальном дискурсе мысли о том, что концепт «по природе» является концептуальной предпосылкой утверждения гендерного неравенства. С этой целью показано, что утверждение гендерного равенства и неравенства обусловлено господствующим в общественном мировоззрении метанаративом и особенностями парадигмального толкования концепта «по природе» (или «природа»). Так, когда природа («фюзис») рассматривается в физиологическом или эмпирическом смысле, она утверждает закономерность гендерного неравенства. Тоже может проявляться в случаях догматизации и мифологизации эмпиризма который проявляется на мировоззренческом уровне в виде метанаратива. Однако, когда понятие «природа», приобретает метафизического содержания и просматривается в виде своеобразной потенции, актуализируется при наличии благоприятных условий, формируются предпосылки утверждения гендерного равенства, поскольку движение мысли здесь происходит методом дедукции, предусматривая одновременно определенную эманацию в каждом единичном сущем, присущих общему миропорядку аксиологических характеристик. **Выводы.** Рассмотрев предложенные в античной философии подходы к гендерному взаимодействию, как своеобразным стереотипам, делается вывод, что развитие гендерных отношений в конкретно-историческом измерении было обусловлено своеобразием господствующего нарратива бытия и миропорядка.

*Ключевые слова:* пол; гендер; природа; «фюзис»; «номос»; миф; добродетель; космос; государство; неравенство; принуждение

## REFERENCES

1. Aristotel. *O vznikenii zhivotnykh* [About animals occurrence]. Available at: <http://simposium.ru/ru/node/978>. (Accessed 12 August 2016)..
2. Aristotel. *Nikomakhova etyka* [Nicomachean ethics]. Kyiv, Akvilon-Plius Publ., 2002. 480 p. Available at: [http://ae-lib.org.ua/texts/aristoteles\\_\\_nicomachean\\_ethics\\_\\_ua.htm](http://ae-lib.org.ua/texts/aristoteles__nicomachean_ethics__ua.htm) (Accessed 12 August 2016).
3. Aristotel. *Polityka* [Politics]. Osnovy Publ., Kyiv, 2000. 239 p. Available at: <http://litopys.org.ua/aristotle/arist.htm>. (Accessed 12 August 2016).
4. Aristofan. *Zhenshchiny v narodnom sobranii* [Women in public gathering]. Available at: [http://royallib.com/book/aristofan/genshchiny\\_v\\_narodnom\\_sobranii.html](http://royallib.com/book/aristofan/genshchiny_v_narodnom_sobranii.html). (Accessed 12 August 2016).
5. Akhutin A.V. *Ponyatie «priroda» v antichnosti i v Novoe vremya («fyusis» i «natura»)* [The concept of "nature" in antiquity and in modern times ("physis" and "nature")]. Moscow, Nauka Publ., 1988. 208 p.
6. Bryule P. *Povsednevnyaya zhizn grecheskikh zhenshchin v klassicheskuyu epokhu* [The daily life of women in Greek in classical era]. Available at: [http://royallib.com/read/bryule\\_per/povsednevnyaya\\_gizn\\_grecheskikh\\_genshchin\\_v\\_klassicheskuyu\\_epokhu.html#0](http://royallib.com/read/bryule_per/povsednevnyaya_gizn_grecheskikh_genshchin_v_klassicheskuyu_epokhu.html#0). (Accessed 12 August 2016).
7. Buzeskul V.P. *Zhenskiy vopros v drevney Gretsii* [Women's issue in ancient Greece]. Kharkov, Kn. mag. P.A. Breytigama Publ., 1905. 42 p.
8. Vardiman YE. *Zhenshhina v drevnem mire* [The woman in the ancient world]. Moscow, Nauka Publ., 1990, 335 p.
9. Gerodot. *Istoriya. Kniga 4: Melpomena* [History. Book 4: Melpomene]. Available at: <http://vehi.net/istoriya/grecia/gerodot/04.html>. (Accessed 12 August 2016).
10. Gippokrat. *O vozdukhakh, vodakh i mesnostyakh. Gippokrat Izbrannyye knigi* [On air, waters and places. Hippocrates Selected Books]. Moscow, Gosudarstvennoye izdatelstvo biologicheskoy i meditsinskoy literatury Publ., 1936. pp. 275-307.
11. Hippokrat. *Pro zhinochi khvoroby* [On the women's disease]. Available at: <http://bibliograph.com.ua/426hippo/35.htm>. (Accessed 12 August 2016).
12. Homer. *Iliada* [Iliad]. Available at: [http://www.ae-lib.org.ua/texts/homer\\_\\_iliad\\_\\_ua.htm#06](http://www.ae-lib.org.ua/texts/homer__iliad__ua.htm#06). (Accessed 12 August 2016).
13. Homer. *Odisseia* [Odyssey]. Available at: [http://ae-lib.org.ua/texts/homer\\_\\_odyssey\\_\\_ua.htm#15](http://ae-lib.org.ua/texts/homer__odyssey__ua.htm#15). (Accessed 12 August 2016).
14. Evripid. *Ifigeniya v Tavride* [Iphigenia in Tauris]. Available at: [http://royallib.com/read/evripid/ifigeniya\\_v\\_tavride.html#0](http://royallib.com/read/evripid/ifigeniya_v_tavride.html#0). (Accessed 12 August 2016).
15. Yevripid. *Alkesta* [Alcestis]. Available at: [http://www.ae-lib.org.ua/texts/euripides\\_\\_alcestis\\_\\_ua.htm#01](http://www.ae-lib.org.ua/texts/euripides__alcestis__ua.htm#01). (Accessed 12 August 2016).
16. Evripid. *Gekuba* [Hecuba]. Available at: <https://bookmate.com/reader/evHzQc57>. (Accessed 12 August 2016).
17. Yeger V. *Paydeyya. Vospitaniye antichnogo greka. Kniga vtoraya. Vershina i krizis atticheskogo dukha. Sofisty* [Paideia. Education of the ancient Greeks. Book Two. The top and the crisis of the Attic spirit. Sophists]. Available at: <http://www.portal-slovo.ru/philology/37472.php>. (Accessed 12 August 2016).
18. Kon I. *Muzhchina v menyayushchemsya mire* [A man in a changing world]. 2007. Available at: [http://www.e-reading.club/chapter.php/104262/2/Kon\\_-\\_Muzhchina\\_v\\_menyayushchemsya\\_mire.html](http://www.e-reading.club/chapter.php/104262/2/Kon_-_Muzhchina_v_menyayushchemsya_mire.html). (Accessed 12 August 2016).
19. Ksenofont. *Domostroy* [Domostroy]. Available at: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/Article/ksen\\_dom.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Article/ksen_dom.php). (Accessed 12 August 2016).
20. Losev A.F. *Filosofiya. Mifologiya. Kultura* [Philosophy. Mythology. Culture]. Moscow, Politizdat, 1991. 525 p.
21. Marks K. *Sochineniya. Izdaniye 2. Tom 45* [Works. Issue 2. Volume 45]. Moscow, Progress Publ., 1984. 474 p.
22. Nisskiy Gr. *Ob ustroyenii cheloveka* [On the dispensation of rights]. Available at: [http://azbyka.ru/otechnik/Grigorij\\_Nisskiy/ob\\_ustroyenii\\_cheloveka/#0\\_6](http://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskiy/ob_ustroyenii_cheloveka/#0_6). (Accessed 12 August 2016).
23. Platon. *Derzhava* [State]. Kyiv, Osnovy Publ., 2000. 355 p. available at: <http://litopys.org.ua/plato/plat.htm>. (Accessed 12 August 2016).
24. Platon. *Pir* [Feast]. Available at: <http://psylib.org.ua/books/plato01/20pir.htm>. (Accessed 12 August 2016).
25. Sofokl. *Antihona* [Antigone]. Kyiv, Dnipro Publ., 1981. 232 p. Available at: [http://ae-lib.org.ua/texts/sophocles\\_\\_antigone\\_\\_ua.htm](http://ae-lib.org.ua/texts/sophocles__antigone__ua.htm). (Accessed 12 August 2016).
26. Sumtsov N.F. *O svadebnykh obryadakh, preimushchestvenno russkikh* [About wedding ceremonies, mostly Russian ones]. Kharkov, 1881. 206 p.
27. Blundell S. Vision and Viewing in Ancient Greece (edited with Douglas Cairns, and Nancy Rabinowitz), *Special issue of Helios*, 2013, vol. 40, pp. 346.

## СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

28. Charles H. Kahn Anaximander and the Origins of Greek Cosmology. Available at: [http://www.nsu.ru/classics/Wolf/Kahn\\_2.htm](http://www.nsu.ru/classics/Wolf/Kahn_2.htm). (Accessed 12 August 2016).
29. Danylova T.V. Towards gender equality: Ukraine in the 21st century. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 2013, no. 4. Available at: <http://cyberleninka.ru/article/n/towards-gender-equality-ukraine-in-the-21st-century>. (Accessed 12 August 2016).
30. Davidson J. Bodymaps: Sexing Space and Zoning Gender in Ancient Athens. *Gender & History*, 2011, vol. 23, pp. 597-614. doi: 10.1111/j.1468-0424.2011.01659.x
31. Davidson J. Politics, poetics, and erôs in archaic poetry. *Erôs and the polis. BICS supplement*, 2013, no. 119, pp. 5-37.
32. Lanni A. Law and Order in Ancient Athens. New York, Cambridge University Press Publ., 2016. 294 p. doi: 10.1017/CBO9781139048194
33. Perlman P. Gortyn. The First Seven Hundred Years. Part II. The Laws from the Temple of Apollo Pythios, Even More Studies in the Ancient Greek Polis. Franz Steiner Verlag Publ., 2002. pp. 187-227
34. Scott M. The Rise of Women in Ancient Greece. *History Today*, 2009, November, pp. 36-40. Available at: [www.hlstorytoday.com](http://www.hlstorytoday.com). (Accessed 12 August 2016).

*Dr. phil., prof. V. V. Voronov (Russian Federation) recommended this article to be published*

Received: 02 April, 2016

Accepted: 12 Oct., 2016

## ФІЛОСОФІЯ НАУКИ ТА ТЕХНІКИ

УДК 111; 130.2

Д. Ю. СНІТЬКО<sup>1\*</sup>

<sup>1\*</sup> Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту імені акад. В. Лазаряна (Дніпро), ел. пошта dimanche82@gmail.com; ORCID 0000-0001-7417-7958

### МЕТАФІЗИЧНІ ПЕРЕДУМОВИ ТЕХНІКИ

*«Если всякая метафизика в действительности предполагает теорию познания, то и в свою очередь, любая теория познания, предполагает метафизику».*  
Ж.-П. Сартр [12, с.25]

**Мета** статті полягає в уточненні характеру зв'язку філософії як метафізики та науково-технічного знання, власне, техніки. Для дослідження проблеми відношення науково-технічного мислення і метафізики автор намагається прояснити сутність самого науково-технічного мислення, проаналізувати доцільність інструментального або онтологічного підходів до розуміння техніки та її метафізичні підвалини. **Методологія** даної праці складається із таких інтелектуальних підходів, як феноменологічний, герменевтичний та порівняльний методи. **Наукова новизна.** Новизна статті полягає в чіткій постановці питання про метафізичні передумови техніки, що у вітчизняній літературі зроблено вперше. Окрім того, в результаті дослідження автор аргументовано доводить, що феномен техніки вкорінений у над-емпіричних структурах буття і людського мислення, хоч і є тісно пов'язаним із емпіричним світом. Окрім відомої тези про зв'язок техніки і мистецтва, автор наполягає на таких передумовах техніки як здатність людини до трансцендування та наявність у людському розумі апріорних форм часу і простору, що лежать в основі будь-якого конструювання. До того ж продемонстровано, що сучасна технологія в контексті досліджень квантової фізики виявляє новий спосіб буття техніки (артефактів), який позначається не лише позбавленням емпіричного, але й практичного, інструментального вимірів. **Висновок.** В результаті дослідження було встановлено, що виникнення техніки як феномену тісно пов'язано із надемпіричними структурами буття та людського мислення. Зокрема, автор акцентує увагу на таких передумовах техніки як здатність людини до трансцендування та наявність у розумі апріорних форм часу і простору. На підставі наведених аргументів, робиться висновок про обмеженість суто інструментального (прагматичного) тлумачення техніки і наголошується як на метафізичних передумовах техніки, так і на метафізичних аспектах її сучасного буття, а також важливій ролі філософії в питанні їх розкриття.

*Ключові слова:* техніка; наука; метафізика; творчість; раціональність; трансцендентне; людина

#### Актуальність теми дослідження

Сьогодення часто позначається констатацією відсутності мислення, кінця філософії. Йдеться не лише про діагноз постмодерністів щодо культури, але і про загальну суспільну оцінку ролі та місця філософії, зокрема такої її форми як метафізика. Остання, як теорети-

чна наука, що переймається надемпіричними раціональними питаннями, часто сприймається як непотрібна, оскільки не має безпосередньої користі, не приносить видимих практичних вигод на противагу таким прикладним наукам як математика, фізика, механіка тощо. При подібному підході часто зневажа-

## ФІЛОСОФІЯ НАУКИ ТА ТЕХНІКИ

ють ту вагому обставину, що саме завдяки філософії виникли всі сучасні науки, що кожна конкретна сфера пізнання світу має передусім метафізичні підвалини.

Науково-технічна раціональність, ставши панівним способом ставлення сучасної людини до буття, виявила свою неоднозначну дію як у суспільній, так і в природній царині. У даному контексті особливо актуалізується питання про сутність та передумови науково-технічного мислення, самої техніки, що сьогодні є важливим предметом філософського дискурсу.

**Мета і завдання дослідження**

Необхідно прояснити характер зв'язку метафізики та науково-технічного знання, техніки. Для дослідження проблеми відношення науково-технічної раціональності і філософії необхідно уточнити сутність самого науково-технічного мислення, феноменів науки і техніки та їх метафізичні підвалини; аргументувати необхідність актуалізації метафізичної проблематики в контексті осмислення феномену техніки.

**Огляд літератури**

Серед великої кількості публікацій з проблем науково-технічної раціональності, феноменів науки і техніки можна згадати роботи таких дослідників як С. Кримський, С. Куцепал, А. Халапсис, О. Корх, В. Чуйко, П. Гайденко, С. Швирьов, Н. Мудрагей та ін. Особливо слід відмітити роботи таких дослідників пострадянського простору як А. Малівський, І. Орешников, С. Бескаравайний, В. Капітон, В. Стьопін, М. Розов, В. Горохов, А. Воронін, В. Чешев, Д. Стебанов, Є. Мамчур та інших, що присвятили багато уваги питанням сутності і природи техніки. Серед сучасних західних авторів слід згадати таких як М. де Бар, М. Керрієр, А. Ріп, П. Крос. Втім, більшість згаданих авторів зосереджуються переважно на питаннях ролі техніки в культурі, її оцінки, розмежування науки і техніки, висувачи на перший план епістемологічні аспекти технологічного знання, питання про характер фундаментальної науки і технології; багато дослідників стоять на позиціях переважно інструментального розуміння техніки.

Найбільш відомі і глибокі спроби

з'ясувати стосунок самого феномена науково-технічного мислення до метафізики знаходимо в західній філософській традиції в працях К. Ясперса, М. Шелера, М. Гайдеггера, Х. Арндт, Л. Мемфорда, а тому саме доробок цих мислителів буде використано в якості методологічної основи дослідження.

Загалом, усю різноманітність підходів до визначення феноменів науки і техніки, на нашу думку, можна звести до двох основних – *онтологічного* (метафізичного) та *антропологічного* (інструментального). За типологією Ст. Хоукеса та П. Вермааса, виділяються *семантичний* (визнається існування метафізичних передумов техніки і технічної реальності незалежно від практичних інтересів людини) та *прагматичний* (техніка обумовлена людським утилітарним інтересом) підходи. Перший з названих підходів презентує уявлення про техніку як те, що хоч і виявляється в світі через посередництво людини, проте є своєрідною формою буття (лінія думки йде від Платона). Другий підхід тримається твердження, що техніка є суть інструмент досягнення мети, створений людиною (починаючи з Аристотеля і аж до переважної більшості сучасних дослідників [3; с.50]). Власне, другий підхід є переважаючим в сучасній культурі, через що в даній статті зроблено спробу довести пріоритетність саме онтологічного підходу, що спирається на метафізику.

Зауважимо, що деякі дослідники критикують загалом будь-які спроби тлумачити техніку на основі метафізики, маючи під останньою насамперед вишукану раціональність, яка не здатна досягнути буття, оскільки воно не є ані розумним, ані логічним, а скоріше є хаотичним. На підставі даної тези, заперечується сама постановка питання про природу техніки і пропонується розв'язувати її в контексті проблеми випадковості в умовах хаотичного буття – тобто, техніка, як і загалом виникнення людини, ніби, є нічим іншим як збігом обставин і випадковістю, що лежать поза межами пізнавальних здібностей людини [21]. Ставши на позиції подібного мислення ми апріорі відкидаємо можливість відповіді на поставлені питання. Проте, як було продемонстровано автором в попередніх дослідженнях, онтологічний релятивізм і скептицизм постають радше як методологічні

## ФІЛОСОФІЯ НАУКИ ТА ТЕХНІКИ

настанови і мають допоміжний, а не абсолютний характер [13, с.29], а тому неможливо ігнорувати здатність людини до пізнання світу і тим більше сфери артефактів.

**Виклад основного матеріалу**

В даній статті, з метою звуження досліджуваного предмету, ми будемо виходити із тези, що мистецтво і техніка мають більше спільного, ніж протилежного (що більш детально буде продемонстровано нижче). В цьому контексті нагадаємо і ті два головні підходи, що існують в розумінні техніки і які ми головним чином будемо розглядати надалі. Мова йде про онтологічний та інструментальний підходи до розуміння техніки, що були сформовані ще за часів Античності.

Як відомо, Платон наполягав, що поет (митець) здатний творити аж ніяк не завдяки майстерності, адже кращі поети складають свої твори *«не завдяки вмілості, а будиши натхненними й одержимими»*. Поет, за Платоном, здатний творити *«не раніше, ніж стане натхненим та нестямним і позбудеться розсудку, а поки людина володіє цим даром, вона не здатна творити та віщувати»* [10, с.72-74]. Тобто, творчість постає як певне просвітлення знанням, що позбавлене від утилітарних спрямувань розсудку і не залежить від уподобань самої людини.

У Аристотеля ж поняття *poiesis* означало саме розумну і цілеспрямовану, прагматичну щодо речей діяльність людини. До того ж, мислитель зазначав, що творчість, по своїй суті, є лише копіюванням, відтворенням (*mimesis*) вже існуючих зразків, образів [2, с.646]. Через це Аристотель наполягав на інструментальному розумінні творчості, адже: *«...всякий, хто творит, творит ради чогото и творчество (to poieton) – это не безотносительная цель, но чья-то [цель] и относительная»* [1, с.174].

Отже, *«техне»* – це, безперечно, вид знання, проте, як видно, постає питання про джерело походження цього знання: світ природи і культури чи сфера надприродного, трансцендентного?

В умовах модерної цивілізації той тип раціональності, що став домінуючим, знаходиться в тісному зв'язку із наукою, технікою, технологією і отримав назву *«технічної»*.

Сутність згаданого явища М. Горькаймер передає словосполученням *«інструментальний розум»* [5, с.26-27]. Панування даного типу раціональності призвело до відкритого заперечення інших видів знання, зокрема і метафізики, та домінування наукової парадигми, сутність якої становить логіко-математичне природознавство та науково-технічне, інструментальне мислення.

Сутність сучасного інструментального науково-технічного мислення полягає в орієнтації на речі і світ загалом в якості засобів: питання про сутність та буття самої речі вже не ставиться. Подібне інструментальне ставлення відкриває більше можливостей саме для використання речей, оскільки спрямоване на виявлення функціональних характеристик об'єкта. На місце суттєвих ознак речей висуваються ті, що піддаються калькуляції та розрахункам і сприяють їх ефективному застосуванню у суспільно-виробничій практиці. Так, світ і речі, а зрештою і людина, стають абстрактними логіко-математичними символами та об'єктами, що підлягають статистичному підрахунку або упорядкуванню. Сприйняття подібного підходу як основного загрожує тому, що наука буде нездатна виконувати функції пізнання світу, перетворившись на простий засіб задоволення потреб суспільства [7].

Отже, науково-технічна раціональність, витлумачена інструментально, містить в собі смислову тенденцію до оволодіння реальністю із подальшим її використанням і перетворенням відповідно до утилітарних цілей людини. Очевидно, що реальне перетворення світу відбувається формалізованим розумом не прямо, а опосередковано, через систему певних засобів. В якості таких засобів саме і постає техніка. В результаті поєднання науки і техніки виникає *технологія*, що по суті становить симбіоз знання та інструменту.

Хоча витоки технічного світосприйняття сягають ще античної культури, яка у своїй світоглядній основі мала специфічно-раціональні мотиви, з якими й була пов'язана орієнтація на видиме, хоча й мінливе, буття, сьогоднішнє уявлення про техніку вельми відрізняється від античного. В наш час під *«технікою»* мають на увазі сукупність штучно виготовлених людиною засобів для досяг-

## ФІЛОСОФІЯ НАУКИ ТА ТЕХНІКИ

нення мети, або сукупність дій, що спрямовані на підкорення природи [20, с.120].

Більше того, сьогодні техніка в суспільній свідомості загалом сприймається як щось самодостатньо існуюче, навколо чого не лише обертається буденне існування людини, але й без чого людське існування представляється неможливим. Якщо прийняти подібні уявлення, то положення про первинний і визначальний статус техніки щодо людської природи загалом може бути цілком виправдане. У такому випадку, теза Карла Маркса про те, що становлення людини передусім було пов'язано із знаряддями праці, примітивною технікою, виявиться цілком розумною і беззаперечною.

Подібне матеріалістичне тлумачення людини за загальним визнанням виявляється не більш ніж редукцією. Проте, сучасна система освіти є яскравим прикладом панування інструментального світогляду. Метою так званої «технічної освіти» сьогодні є не виховання справжнього вченого, науковця, що перейматиметься фундаментальними проблемами науки й техніки чи хоча б просто буде здатен до творчості в науково-технічній сфері, а спеціаліста, що буде ефективно експлуатувати технічні засоби та вміло їх обслуговувати. Цілі наукові підрозділи (факультети та кафедри) виявились поставлені на службу технології і їх діяльність зведена до з'ясування найбільш ефективних та доцільних способів поводження із технічними засобами, попри те, що саме тут мала би відбуватися наука в сенсі відкриття того нового і значущого для людини, що є в світі.

Тобто, випускник технічного вишу сьогодні – це людина, що знає, як влаштований певний механізм і як він працює, як краще його використати для мети, проте навряд чи здатна відтворити в цілому даний механізм за потреби і тим більше не здатна ставити питання про його природу, а також про причини і сили, що привели до виникнення певного технічного пристрою. А відтак, не задумуючись серйозно про причини, інженер ігнорує і серйозне запитування про наслідки використання технічних пристроїв.

Сучасна техніка, сприйнята як сукупність засобів, сутнісно служить процесу нескінченного виробництва та самовідновлення. Сьо-

годні людина включена в загальний процес виробництва, а тому теж знаходиться у ряді того, що мається під рукою в наявності. Стали цілком звичними вирази «особовий склад батареї», «людські резерви країни», «аудиторний матеріал». Викладач університету сьогодні втягнутий у процес поставок, у процес постачального виробництва спеціалістів для промисловості так, що, здається, без потоку студентів, що забезпечує безперервність виробництва, саме виробництво зупиниться, а з ним відпаде необхідність у вченому.

Проте, цілком очевидно, що людина породжує техніку, а не техніка – людину. Сама ж техніка не є просто інструментом, як сьогодні здебільшого прийнято вважати.

Натомість, в культурі Античності поняття *téchnē* хоча і передбачало активний вплив на оточуючу дійсність, проте мало інші важливі аспекти. *Téchnē* тісно пов'язане із *téktōn* («будівник», «тепля») і означає не лише мистецтво і майстерність будівника, а загалом майстерність у будь-якому виробництві, мистецтво вмілого виробництва. Тобто, початково слово «техніка» зовсім не використовувалось для позначення конкретних інструментів та пристроїв, первинно означаючи скоріше процес їх вироблення.

До того ж, термін «*téchnē*» первинно означав зовсім не «механізм» і вживався не лише у наведеному вище сенсі *майстерності*, *вміння* виготовляти й створювати щось, але мав і друге значення: *téchnē* – це *знання*, пов'язане із майструванням. І хоча в наш час «техніка» і «машина» здебільшого отожденоються, демонструючи поєднання технічного та інструментального, однак самі поняття «техніка» та «машина» істотно різняться за змістом, що в даному випадку важливо. В основі понять «машина», «механізм» лежить давньогрецьке слово *mēchos*, що мало саме вузьке значення «засобу, виверту, хитрої» [17, с.97-98]. Якщо через *téchnē* майстер створює машину, завдяки *téchnē* стає можливим машина як суще, то *mēchos* виявляється тим, завдяки чому механізм вміло використовується за призначенням як засіб, як інструмент. Дані відмінні за змістом поняття демонструють, що сутність поняття «техніка» містить в собі момент творчого зусилля,

## ФІЛОСОФІЯ НАУКИ ТА ТЕХНІКИ

певного просвітлення, трансценденції, а тому не може тлумачитися суто інструментально як набір механізмів та машин. Проте, отак вузько, в суто інструментальному сенсі, тлумачиться сьогодні загалом техніка, а інші важливі аспекти техніки лишаються поза увагою.

Інструментальне тлумачення техніки, тобто зведення феномену техніки до сукупності інструментів, негативно оцінював, зокрема, Мартін Гайдеггер. Він наполягав саме на такому аспекті *téchne* як «знання», що реалізує щось як суще, виводить його із потайності, прихованості, перетворюючи ідеальне на дійсне та явне. Раніше, до того як техніка стала слугувати потребам виробництва, мислитель лиш відповідав тому, що було до нього звернено [14, с.225]. В такому випадку техніка розуміється не як сукупність механізмів, а як те, що має стосунок до істини, до трансцендентного, що тільки завдяки цьому стосунку потім і може втілюватися як механізм чи інструмент.

Первинно технічне мислення постає не як інструментальне використання істин трансцендентного характеру, а навпаки – є таким способом ставлення до буття, коли людина привносить трансцендентні істини в матеріальний світ і відтак перетворює світ і своє власне буття у відповідності до істини. Інструментальна складова у визначенні поняття «техніка» є вторинною, а на перше місце виходить саме творчий аспект. Тому очевидно, що визначення того типу раціональності, що носить інструментальний характер як «*технічної раціональності*» є в певній мірі формальним узагальненням, оскільки епітет «технічна» в даному випадку застосований без глибокого розуміння смислу самого феномену техніки.

Важливо розуміти, що *téchne* (в сенсі знання) змістовно відрізняється від інших видів знання – теоретичного, спрямованого на сферу ідеального (*epistēmē*) та суто досвідного, практичного (*empereia*). *Téchne* – таємне, трансцендентне знання, що відкривається людині і спрямовується нею щодо мінливого буття [18, с.106, 107] і хоча своїм об'єктом має світ, природу, проте це знання перевищує звичайний досвід пересічної людини.

Інструментальне мислення, що здатне вміло оперувати технічними пристроями, не є трансцендуванням людської свідомості в повному сенсі, бо завжди залишає людину «*тут*», безпосередньо «*при*» утилітарних прагнень, інтересах, при безпосередньо даних предметах. Натомість, під справжнім трансцендуванням, як актом переходу «за межі», треба розуміти крім всього ще й акт виходу за межі власної індивідуальності. Як було показано вище, феномен дійсного технічного мислення якраз і є актом трансценденції, хоча, з іншого боку, техніка реалізується в інструментальному вимірі, служить вирішенню практичних завдань – і в цьому полягає двоїстий характер техніки [22, р. 2].

Стосунок людини до техніки не можна звести до простого інструментального поводження із речами, здатності обирати та розраховувати, бо в такому вузькому значенні «технічний» інтелект притаманний також тваринам. Сутнісною рисою людини М. Шеллер називав здатність до «ідеації», тобто осягнення сутності речей світу на одному прикладі відповідної сфери, незалежно від числа здійснюваних спостережень та висновків [19, с.62]. Саме прикладом подібної «ідеації» постає створення будь-якого технічного пристрою, адже будь-який артефакт представляє собою втілення сутнісного образу бажаної речі в матеріальному. Очевидно, що техніка не може бути результатом лише спостереження чи копіювання.

Сутність техніки тісно пов'язана із мистецтвом, що об'єднує усі форми людської діяльності, пов'язані із створенням чогось нового, штучного, що радикально відмінно від природного. Сутність техніки – виведення цього нового у сферу наявного зі сфери прихованого. М. Гайдеггер наполягав на зв'язку цього процесу із грецьким терміном «*ποίησις*», а тому «*техне*» у нього – щось поетичне [14, с.231] і через це ми передусім повинні мати на увазі стосунок техніки до трансцендентного.

Навіть якщо прийняти тезу про те, що вся техніка антропоморфна, тобто початково була заснована на копіюванні людського тіла та мислення, це не виключає її трансцендентного характеру. Техніка постає продовженням людського тіла та розуму і Л. Мемфорд звер-

## ФІЛОСОФІЯ НАУКИ ТА ТЕХНІКИ

тає увагу на те, що навіть селекція домашніх рослин була відображенням окультурювання сексуальності людини [8, с.229]. В такому випадку, про техніку загалом можна сказати – вона є матеріалізованим виявом людського, але це стало можливим через те, що людина ставила питання про належне, тобто про те «як має бути», у зв'язку із чим корегувала свою поведінку і створювала знаряддя праці.

Звичайно, можна ставити питання про природу техніки в контексті питання про сутність і природу наукової раціональності загалом, оскільки сучасний технічний прогрес тісно пов'язаний із наукою. В цьому контексті варто зазначити, що наука, як і техніка, бере свій початок з метафізики, яку можна розуміти як здатність людини ставити питання про те, що є понад безпосередньо дане в чуттєвому досвіді. Так, наприклад, за Рене Декартом метою наукових пошуків має бути саме досягнення істини у всій своїй повноті, а не проста сукупність малих, практичних істин, які даються в процесі дослідження і є достатніми для успішної діяльності. Істинним для Декарта є лише те, що реально існує і може бути схоплене розумом. Таким чином, мислячий індивід своїм актом мислення ніби стверджує й підтверджує істину, що проявляється відтепер у світ емпіричних речей. Декарт в такий спосіб пов'язує знання трансцендентне із емпіричним досвідом, прокладаючи шлях для прикладної науки і техніки.

Проблему переходу від інтелігібельного до емпіричного світу, від метафізичних міркувань до сфери безпосередньо даних речей Рене Декарт вирішив за допомогою геометрії. При цьому, наука виступає лише в якості методу і сама ніяк не є передумовою пізнання; математичне знання в даному випадку виступає як вторинний прояв метафізичного мислення. Тобто, передумови людського пізнання Декарт вбачав саме в сфері надчуттєвого, у метафізиці, і для нього це є беззаперечним [6, с.310].

Відтак, наука здобуває свої онтологічні та гносеологічні основи саме в метафізиці. Науково-технічне мислення своїм об'єктом має наявне суще, але ніяк не те, чого немає. Однак, саме те, що лежить за сферою сущого, чуттєво даного нам, передусе сущому, яке є

об'єктом науки і техніки. Ось це «ніщо» і виявляється умовою можливості розкриття сущого як такого для людини. Вона, як істота, що знаходиться у певному відношенні до сущого, сама висувається за межі сущого і таке висування ми називаємо «трансценденцією». Саме тому *«метафізика – это вопрошание сверх сущего, за его пределы...»* [16, с.24]. Без даного акту людина не могла б стати у відношення до сущого чи до себе, не могла б пізнавати і витворити техніку.

Не зайвим буде нагадати, що позитивістська критика метафізики в XX столітті виявилася обмеженою, оскільки заперечувала її як науку про істини, потойбічний емпіричному досвіду. Зазнав краху позитивістський ідеал єдиної науки, оскільки прагнення визначити метафізику як знання, що позбавлене смислу всупереч емпіричній науці, що спирається лише на фіксацію смислів виявилася проблематичним. Запровадження принципу емпіричної верифікації поставило під сумнів окрім метафізичних принципів також і закони фізики, оскільки вони ґрунтувалися на індукції, а не на можливості перевірити їх дієвість на обмеженій кількості випадків. Запропонований натомість К. Поппером принцип «фальсифікації» показав, що можна лише відмежувати наукові та метафізичні знання, проте це не позбавляє смислу ні ті, ні інші [11, с.274-275].

Важливим для розуміння техніки і її природи є усвідомлення того очевидного факту, що створення техніки пов'язано із уявленням простору і часу: в просторі стає можливим конструювання як таке, а призначення і мета артефакту завжди вкорінені саме в часі. Таким чином, ще до того як реальний технічний пристрій з'являється і ідеальні форми наповнюються чуттєвим змістом, технічне бере свій початок у трансцендентних формах простору і часу (апріорних, за Кантом). В даному випадку йдеться про абсолютні передумови технічного знання – *метафізичні передумови*, що не залежать від досвіду, лежать поза досвідом і передують йому [9, с.75]. Приймаючи ці аргументи, можна стверджувати, що техніка має саме метафізичні передумови, а не створюється в результаті досвіду чи копіювання заради вирішення практичних цілей, на чому наполягають представники інструмен-

## ФІЛОСОФІЯ НАУКИ ТА ТЕХНІКИ

тального підходу до розуміння техніки.

Метафізичний характер питання про природу техніки (як виду артефактів) простежується також і в контексті досліджень сучасної фізики і квантової механіки, постулати якої фактично стверджують існування таких артефактів (штучно створених людиною засобів і об'єктів дослідження), що лежать поза межами людської реальності фізичних і штучних об'єктів, якості яких можуть бути описані в звичний функціональний спосіб через огляд можливостей їх емпіричного застосування [4, с.3]. Іншими словами, такі артефакти знаходяться не лише поза межами емпіричної реальності, але й доступні для пізнання як суто теоретичні об'єкти, якості і характеристики яких часто виявляються непередбачуваними, а тому не можуть бути використаними в практичній площині. Останнє означає ніщо інше, як те, що сучасна технологія додає такі свою, раніше неодмінні, риси як практичність і інструменталізм.

Доцільність усіх наведених вище розмірковувань щодо метафізичних передумов техніки може здатись сумнівною тим науковцям, що прагнуть бачити користь саме у виді ефективного використання ресурсів та практичного застосування знань: *Як взагалі можливий зв'язок проблем науки і техніки, поставлених у такий спосіб, з практикою?* Відповідь стає очевидною, якщо звернути увагу, що термін «етос» позначає звичай вчиняти в певний спосіб і М. Гайдеггер влучно звертає увагу на спільність таких слів як «поведінка» та «виведення» в контексті аналізу проблем техніки. Людина своїм способом буття одночасно поводить себе й проводить щось у статус суцього – чи то будуть певні вчинки, або ж якісь створені людиною артефакти. Створення технічних пристроїв є нічим іншим як проведення до наявного буття чогось надемпіричного, його реалізація в якості суцього, адже «...осуцествимо, собственно, только то, что уже есть» [15, с.192]. Так, поняття «етос» і поняття «постав» (що його використовував М. Гайдеггер для позначення сутності сучасного виробництва) в певній мірі постають синонімами, оскільки позначають одне й те саме: спосіб буття людини, спосіб, яким щось являє себе як суще через посередництво людини. Іншими словами, питання про тех-

ніку очевидно виходить за межі технічного і є питанням антропологічного характеру.

### Наукова новизна

Наукова новизна статті полягає в чіткій постановці питання про метафізичні передумови техніки, що у вітчизняній літературі зроблено вперше. Окрім того, в результаті дослідження автор аргументовано доводить, що феномен техніки укорінений у надемпіричних структурах буття і людського мислення, хоч і є тісно пов'язаним із емпіричним світом. Окрім відомої тези про зв'язок техніки і мистецтва, автор наполягає на таких передумовах техніки як здатність людини до трансцендування та наявність у людському розумі апіорних форм часу і простору, що лежать в основі всякого конструювання. До того ж продемонстровано, що сучасна технологія в контексті досліджень квантової фізики виявляє новий спосіб буття техніки (артефактів), який позначається не лише позбавленням емпіричного, але й практичного, інструментального вимірів.

### Висновки

У результаті дослідження було встановлено, що виникнення техніки як феномену тісно пов'язано із надемпіричними структурами буття та людського мислення. Зроблено висновок про обмеженість суто інструментального (прагматичного) тлумачення техніки і наголошується на метафізичних передумовах техніки та метафізичних аспектах її сучасного буття, а також важливої ролі філософії в питанні їх розкриття, оскільки питання про техніку виходить за межі технічного і перетворюється на питання антропологічного характеру.

Остання теза пов'язана із тим, що ознакою інструментального розуміння технічного постає елімінація трансцендентного, телеології і разом з тим онтології із вчення про світ і людину, їх перетворення на прості об'єкти використання. Саме тому, адекватне розв'язання проблем техніки, пов'язаних із питанням про пізнання дійсності світу природи та світу людини, можливе через повернення в науковий дискурс метафізичних елементів, що постають передумовами самого феномену техніки. Відповідно, роль філосо-

## ФІЛОСОФІЯ НАУКИ ТА ТЕХНІКИ

фії в справі осмислення техніки залишається не просто важливою, а навіть первинною щодо самих технічних наук, бо не задумуючись серйозно про причини технічних артефактів та їх стосунок до буття загалом, інженер ігнорує і серйозне запитування про наслідки використання техніки.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аристотель. Никомахова етика / Аристотель [пер. с древнегреч., общ. ред. А. И. Доватура] // Аристотель. Сочинения: В 4-х томах. – Москва : Мысль, 1983. – Т. 4. – С. 53–293.
2. Аристотель. Поэтика. / Аристотель [пер. с древнегреч., общ. ред. А. И. Доватура] // Аристотель. Сочинения: В 4-х томах. – Москва : Мысль, 1983. – С. 645–680.
3. Бескаравайный, С. С. Философия техники / С. С. Бескаравайный, В. П. Капитон. – Днепропетровск : ДГФА, 2011. – 302 с.
4. Васюков, В. Л. Нанотехнологии и проблема функционального описания технических артефактов / В. Л. Васюков // Актуальные проблемы современной когнитивной науки (17.11-19.11.2013): Материалы шестой всероссийской научно-практической конференции с международным участием. – Иваново, 2013. – С. 3
5. Горькаймер, М. Критика інструментального розуму / М. Горькаймер. – Київ : ППС-2002, 2006. – 282 с.
6. Декарт, Р. Первоначала философии / Р. Декарт [пер. с лат и франц. С. Ф. Васильева, М. А. Гарнцева, Н. Н. Сретенского и др.] / Декарт, Р. Сочинения в 2 т. – Москва : Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 297–422.
7. Мамчур, Е. А. Философия науки и техники на XIV Международном Конгрессе по логике, методологии и философии науки [Электронный ресурс] / Е. А. Мамчур, В. Г. Горохов // Вопросы философии –2012. – Режим доступа: [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=554&Itemid=52](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=554&Itemid=52). – Назва з екрану. – Перевірено: 19.12.2016.
8. Мэмфорд, Л. Техника и природа человека / Л. Мэмфорд / Новая технократическая волна на западе [отв. ред., сост. и вступ. статья П. С. Гуревича]. – Москва : Прогресс, 1986. – С. 225–239.
9. Николина, Н. В. Абсолютные предпосылки познания в философии И. Канта / Н. В. Николина // Вестн. Омского ун-та. – 2014. – № 3. – С. 74–75.
10. Платон. Ион / Платон / Платон. Диалоги [пер. з давньогрек. ін-т літ-ри ім. Т. Г. Шевченка НАН України]. – Харків : Фоліо, 2008. – С. 68–84.
11. Рьод, В. Шлях філософії: XIX-XX століття / В. Рьод; пер. з нім. М. Д. Култаєвої, В. І. Кебуладзе, В. М. Терлецького. – Київ: Дух і Літера, 2010. – 368 с.
12. Сартр, Жан-Поль. Бытие и ничто: Опыт феноменальной онтологии / Ж.-П. Сартр [пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко]. – Москва : Республика, 2000. – 639 с.
13. Снітько, Д. Ю. Порівняльний аналіз онтології сциєнтизму та релігійної філософії в XX столітті // Антропологічні виміри філософських досліджень. – 2012. – Вип. 1 – С. 25–29.
14. Хайдеггер, М. Вопрос о технике / М. Хайдеггер / Время и бытие: Статьи и выступления [пер. с нем. В. В. Биbihин]. – Москва : Республика, 1993. – С. 221–238.
15. Хайдеггер, М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // Время и бытие: Статьи и выступления [пер. с нем. В. В. Биbihин]. – Москва : Республика, 1993. – С. 192–220.
16. Хайдеггер, М. Что такое метафизика? / М. Хайдеггер // Время и бытие: Статьи и выступления [пер. с нем. В. В. Биbihин]. – Москва : Республика, 1993. – С. 16–27.
17. Шадевальд, В. Понятия «природа» и «техника» у греков / В. Шадевальд / Философия техники в ФРГ [пер. с нем. и англ.; составл. и предисл. Ц. Г. Арзаканяна и В. Г. Горохова]. – Москва : Прогресс, 1989. – С. 90–103.
18. Шевцов, С. В. Метафизика и мифология поэтического мышления (античность – современность: событийный диалог) / С. В. Шевцов. – Днепропетровск : Изд-во Днепропетр. Нац ун-та, 2007. – 364 с.
19. Шелер, М. Положение человека в Космосе / М. Шелер / Проблема человека в западной философии [пер., сост. и послесл. П. С. Гуревича; общ. Ред. Ю. Н. Попова]. – Москва : Прогресс, 1988 – С. 31–95.
20. Ясперс, К. Современная техника / К. Ясперс / Новая технократическая волна на западе [отв. ред., составл. и вступ. статья П. С. Гуревича]. – Москва : Прогресс, 1986. – С. 119–146.
21. Karpouzos, A. The self-criticism of science. The contemporary philosophy of science and the problem of the scientific consciousness / A. Karpouzos. – Athens : Think. Lab., 2013. – 236 p.
22. Kroes, P. Technical artefacts: creations of mind and matter / P. Kroes. – Dordrecht; Heidelberg; New York; London : Springer, 2012. – 280 p. doi: 10.1007/978-94-007-3940-6

Д. Ю. СНИТЬКО<sup>1\*</sup>

<sup>1\*</sup>Днепропетровский национальный университет железнодорожного транспорта имени академика В. Лазаряна (Днепр), эл. почта dimanche82@gmail.com; ORCID 0000-0001-7417-7958

## МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ТЕХНИКИ

**Цель** статьи заключается в уточнении характера связи философии как метафизики и научно-технического знания, собственно техники. Для исследования проблемы отношения научно-технического мышления и метафизики автор пытается прояснить сущность самого научно-технического мышления, проанализировать целесообразность инструментального или онтологического подходов к пониманию техники и ее метафизические основы. **Методология** данной работы состоит из таких интеллектуальных подходов, как феноменологический, герменевтический и сравнительный методы. **Научная новизна.** Новизна статьи заключается в четкой постановке вопроса о метафизических предпосылках техники, что в отечественной литературе сделано впервые. Кроме того, в результате исследования автор аргументировано доказывает, что феномен техники коренится в сверхчувственных структурах бытия и человеческого мышления, хоть и тесно связан с эмпирическим миром. Кроме известного тезиса о связи техники и искусства, автор настаивает на таких предпосылках техники как способность человека к трансцендированию и наличие в человеческом уме априорных форм времени и пространства, которые лежат в основе любого конструирования. К тому же продемонстрировано, что современная технология, в контексте исследований квантовой физики, обнаруживает новый способ бытия техники (артефактов), который характеризуется не только лишением эмпирического, но и практического, инструментального ее измерений. **Вывод.** В результате исследования было установлено, что возникновение техники как феномена тесно связано со сверхчувственными структурами бытия и человеческого мышления. В частности, автор акцентирует внимание на таких предпосылках техники как способность человека к трансцендированию и наличие в разуме априорных форм времени и пространства. На основании приведенных аргументов делается вывод об ограниченности сугубо инструментального (прагматического) толкования техники и делается акцент как на метафизических предпосылках техники, так и на метафизических аспектах ее современного бытия, а также важной роли философии в вопросе их раскрытия.

*Ключевые слова:* техника; наука; метафизика; творчество; рациональность; трансцендентное; человек

D. Y. SNITKO<sup>1\*</sup>

<sup>1\*</sup>Dnipropetrovsk National University of Railway Transport named after Academician V. Lazaryan (Dnipro), e-mail dimanche82@gmail.com; ORCID 0000-0001-7417-7958

## METAPHISICAL BACKGROUND OF TECHNOLOGY

**Purpose** of the article is to clarify the nature of the connection of philosophy of both metaphysics and science-technical knowledge, the technology itself. To study the problem of relations between scientific and technical thinking, and metaphysics the author tries to clarify the nature of the scientific and technical thinking, analyze the appropriateness of instrumental or ontological approaches for understanding technology and its metaphysical foundations. **Methodology** of this work consists of such intellectual approaches as the phenomenological, hermeneutic and comparative methods. **Originality.** The originality of the article is in the clear question about the metaphysical preconditions of technology, firstly made in the national literature. In addition, the author in a well-argued manner proves that the phenomenon of technology is based on the metaphysical structures of being and the human mind, despite the fact that technologies are closely related to the empirical world. Apart the well-known thesis on the relationship of technology and art, the author insists on such precondition technologies as the human's ability of the transcendence and the presence of aprior forms of space and time that are the basis of any design, in human's brainwork. Moreover, it is demonstrated that modern technology in the context of studies of quantum physics reveals a new way of being of vehicles (artifacts), that lost not only the empirical, but also practical, instrumental measurements. **Conclusion.** The study found that the formation of technology as a phenomenon is closely related to metaphysical structures of being and human brainwork. Particularly, the author focuses on the following assumptions technology as the person's ability to transcend and presence of mind of a priori forms of time and space. Based on these arguments, one can make conclusion about

## ФІЛОСОФІЯ НАУКИ ТА ТЕХНІКИ

the limitations of purely instrumental (pragmatic) interpretation technology and emphasize the metaphysical premises equipment and metaphysical aspects of modern technology, and the important role of philosophy in these problems.

*Keywords:* technology; science; metaphysics; creativity; rationality; transcendent; man

## REFERENCES

1. Aristotel. *Nikomakhova etika. Tom 4* [Nicomachean ethics. Vol. 4.] Moscow, Mysl Publ. 1983. pp. 53-293.
2. Aristotel. *Poetika. Tom 4* [Poetics. Vol. 4]. Moscow, Mysl Publ., 1983. pp. 645-680.
3. Beskaravaynyy S.S., Kapiton V.P. *Filosofiya tekhniki* [Philosophy of Technology]. Dnepropetrovsk, DGFA Publ., 2011. 302 p.
4. Vasyukov V.L. Nanotekhnologii i problema funktsionalnogo opisaniya tekhnicheskikh artefaktov [Nanotechnology and the problem of functional descriptions of the technical artifacts]. *Materialy shestoy vserossiyskoy nauchno-prakticheskoy konferentsii s mezhdunarodnym uchastiyem "Aktualnyye problemy sovremennoy kognitivnoy nauki"* [Materials of sixth All-Russian Sci.-Practical Conf. with international participation "Actual problems of modern cognitive science"]. Ivanovo, 2013, pp. 3.
5. Horkheimer M. *Krytyka instrumentalnoho rozumu* [Critics of instrumental mind]. Kyiv, PPS Publ., 2002, 2006. 282 p.
6. Dekart R. *Pervonachala filosofii. Tom 1*. [Principles of philosophy. Vol. 1.]. Moscow, Mysl Publ., 1989. pp. 297-422.
7. Mamchur Ye.A., Gorokhov V.G. *Filosofiya nauki i tekhniki na XIV Mezhdunarodnom Kongresse po logike, metodologii i filosofii nauki* [Philosophy of science and technology at the XIV International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science]. *Voprosy filosofii – Problems of philosophy*. Available at: [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=554&Itemid=52](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=554&Itemid=52). (Accessed 15 September 2016).
8. Memford L. *Tekhnika i priroda cheloveka* [Technology and Human Nature]. Moscow, Progress Publ., 1986. pp. 225-239.
9. Nikolina N.V. Absolyutnyye predposylki poznaniya v filosofii I. Kanta [Absolute backgrounds of knowledge in philosophy of Immanuel Kant]. *Vestnik Omskogo universiteta – Bulletin of Omsk University*, 2014, no. 3, pp. 74-75.
10. Platon. *Ion. Platon. Dialohy* [Ion. Plato. Dialogues]. Kharkiv, Folio Publ., 2008. pp. 68-84.
11. Rod V. *Shliakh filosofii: XIX-XX stolittia* [Path of philosophy: XIX-XX centuries]. Kyiv, Dukh i Litera Publ., 2010. 368 p.
12. Sartr Zhan-Pol. *Bytiye i nichto: Opyt fenomenalnoy ontologii* [Being and Nothingness: Experience of the phenomenal ontology]. Moscow, Respublika Publ., 2000. 639 p.
13. Snitko D.Yu. Porivnialnyi analiz ontolohii stsiientyzmu ta relihiinoi filosofii v XX stolitti [Comparative analysis of the ontology of scientism and religious philosophy in the XX century]. *Antropologichni vymiry filosofskikh doslidzen – Anthropological measurements of philosophical research*, 2012, issue 1, pp. 25-29.
14. Khaydegger M. *Vopros o tekhnike. Vremya i bytiye: Stati i vystupleniya* [The problem of technique. Time and Being: Articles and Speeches]. Moscow, Respublika Publ., 1993. pp. 221-238.
15. Khaydegger M. *Pismo o gumanizme. Vremya i bytiye: Stati i vystupleniya* [Letter on Humanism. Time and Being: Articles and Speeches]. Moscow, Respublika Publ., 1993. pp. 192-220.
16. Khaydegger M. *Chto takoye metafizika? Vremya i bytiye: Stati i vystupleniya* [What is Metaphysics. Time and Being: Articles and Speeches]. Moscow, Respublika Publ., 1993. pp. 16-27.
17. Shadevald V. *Ponyatiya «priroda» i «tekhnika» u grekov. Filosofiya tekhniki v FRG* [The concepts of "nature" and "technique" of the Greeks. Philosophy of technology in FRG]. Moscow, Progress Publ., 1989. pp. 90-103.
18. Shevtsov S.V. *Metafizika i mifologika poeticheskogo myshleniya (antichnost – sovremennost: sobyitiynyy dialog)* [Metaphysics and mythologies of poetic thinking (antiquity – modernity: event conversation)]. Dnepropetrovsk, Izd-vo Dnepropetr. Nats un-ta Publ., 2007. 364 p.
19. Sheler M. *Polozheniye cheloveka v Kosmose. Problema cheloveka v zapadnoy filosofii* [Man's position in the Space. The problem of man in Western philosophy]. Moscow, Progress Publ., 1988. pp. 31-95.
20. Yaspers K. *Sovremennaya tekhnika. Novaya tekhnokraticheskaya volna na zapade* [Modern technology. New technocratic wave in the west]. Moscow, Progress Publ., 1986. pp. 119-146.
21. Karpouzov A. The self-criticism of science. The contemporary philosophy of science and the problem of the scientific consciousness. Athens, Think. Lab. Publ., 2013. 236 p.
22. Kroes P. Technical artefacts: creations of mind and matter. Dordrecht/Heidelberg/New York/London, Springer Publ., 2012. 280 p. doi: 10.1007/978-94-007-3940-6

*Стаття рекомендована до публікації д. філ. н., проф. О. С. Токовенко (Україна)*

Надійшла до редколегії: 14.02.2016

Прийнята до друку: 19.10.2016

## УДК 130.12

А. В. ХАЛАПСИС<sup>1\*</sup><sup>1\*</sup>Национальная металлургическая академия Украины (Днепр), эл. почта prof.halapsis@gmail.com;  
ORCID 0000-0002-9498-582

## ULTIMA RATIO DEORUM

**Цель статьи** заключается в исследовании роли, которое «чудесное» – то есть, все, выходящее за рамки «естественного» – играет в мировоззрении западного человека. **Методология.** «Чудеса» я рассматриваю не как факты природы, а как факты культуры, поэтому в данной статье речь не идет о конкретных случаях нарушения «естественных закономерностей», а о месте, которое «чудесное» занимает в картине мира западного человека и о тех трансформациях, которые происходят с этим элементом мировоззрения под влиянием развития информационных технологий. **Новизна.** Доказано, что чудеса следует искать в головах, ибо «чудесным» делает событие наше к нему отношение. Более того, невозможно определить «истинное чудо», пока мы пребываем «внутри» реальности. Продemonстрировано, что под влиянием развития общества происходит трансформация представлений как о богах, так и творимых ими чудесах. Обнаружен фундаментальный поворот, связанный с переходом от мифологии-как-веры к мифологии-как-шоу. Однако даже в рамках последней потребность в чудесах остается, хотя и переходит на совершенно иной уровень. **Выводы.** Понятие «чудо» не имеет смысла вне принятых социокультурных установок. Последние как задают условия «естественности», так и допустимость (недопустимость) ее нарушения. А сами эти установки формируются социальными институтами, которые в данной эпохе и в данное время обладают весом, достаточным для того, чтобы навязать свое мнение всему обществу или большей его части. Всякое из ряда вон выходящее событие может быть объяснено действием неизвестных нам внутренних агентов, причем их способности изменять реальность даже не обязательно превосходит наши собственные возможности. Единственная вещь, которую мы не сможем сделать даже в отдаленной перспективе – это изменить источники бытия (например, фундаментальные физические константы). Такое могли бы совершать лишь существа, которые в этих источниках не прописаны. Однако люди ничего подобного не наблюдали, да и едва ли станут свидетелями подобных событий.

*Ключевые слова:* чудеса; реальность; боги; виртуальная реальность; теология; законы природы

**Актуальность темы исследования**

Взгляд на мир божественными глазами всегда был одним из главных мотивов философской мысли. Эту интенцию можно найти уже у греков, она вызывала *жаркие* дебаты в христианской Европе, она же по факту доминирует в современной науке, как бы последняя ни шарахалась от религиозной идентичности, вышедшей из моды в секуляризованном мире строителей новой Башни. Духовная родословная паладинов познания проявляется весьма парадоксальным образом, неявно отсылая к концепциям, кажущимся бесконечно далеким от того, чем, по убеждению непосвященных, должна заниматься *правильная* наука. При этом обыватель под «учеными» понимает либо восковые фигуры почивших мэтров, либо живых цеховиков, усердие которых едва ли в полной мере компенсирует нехватку воображения.

Поэтому для учителей физики будет ка-

заться странным и «ненаучным» пассаж, которым Ньютон – этот, по словам Лагранжа, счастливейший из смертных (ведь Вселенная только одна, и он открыл ее законы!) – завершил свою главную работу, указав, что элегантно строение Солнечной системы возникло не иначе, как по замыслу могущественного и мудрого Существа, которое, будучи Вседержителем (Παντοκράτωρ), господствует над другими существами как над рабами [8, p.527-529]. Сэр Исаак действительно чувствовал присутствие Бога в каждой точке природы; законы последней оказываются волей Божества, постигая которую посредством формул, он лишь с иной стороны подходит к тому, что пророки постигали в откровениях. И в Книге Природы Ньютон находит то же, что теолог ищет в Священном Писании. с другой стороны подходя к тем тайнам природы, которые, по утверждению Филона Александрийского, уже раскрыты Моисеем

[10, p.151].

Однако власть предполагает деятельность, абсолютная власть – абсолютную деятельность. Если Бог *один* раз и навечно установил порядок в мире, а затем лишь созерцает его, то это значит, что Он был всемогущ лишь *однажды*. Если Вселенная – это реализация *неизменной* воли Бога, может ли Он иметь некую частную волю, отличающуюся от Его же общей воли, выраженной в законах природы? Например, может ли Бог при определенных обстоятельствах приостановить или изменить (на время) эти законы?

Предлагаемая вниманию читателя статья посвящена роли, которое «чудесное» – то есть, все, выходящее за рамки «естественного» – играет в мировоззрении западного человека.

### Методология

Данный текст представляет собой продолжение темы, поднятой мною в предыдущем номере этого журнала, в статье «Чудеса и совершенство бытия: Теологические корни научных концепций» [1]. Я не буду утомлять читателя, повторяя содержание методологической основы моего подхода к указанной проблеме, но некоторые уточняющие детали все же обозначу.

«Чудеса» я рассматриваю не как факты природы, а как факты культуры. Иными словами, в данной статье речь не идет о конкретных случаях нарушения «естественных закономерностей», а о месте, которое «чудесное» занимает в картине мира западного человека и о тех трансформациях, которые происходят с этим элементом мировоззрения под влиянием развития информационных технологий. Соответственно этому выстраивается и логика исследования. Если в первой статье речь шла преимущественно о «чудесном» в древности, то в этой – о более приближенных к нам временах – от Юма до сегодняшнего дня. И это позволяет обнаружить фундаментальный поворот, связанный от мифологии-как-веры к мифологии-как-шоу. Однако даже в рамках последней потребность в чудесах остается, хотя и переходит на совершенно иной уровень.

### Изложение основного материала

Итак, возможно ли существование событий, которые бы не только не вписывались в «естественный» порядок вещей, но и прямо ему противоречили?

Самый известный ответ на этот вопрос дал Дэвид Юм. Он не отрицал того, что Бог или некий невидимый агент (*some invisible agent*) мог бы нарушить законы природы [6, p.127], но если истинность законов природы установил опыт, то аргументы против чуда имеют силу аргументов, основанных на опыте. Юм сформулировал знаменитый принцип, в соответствии с которым для установления чуда недостаточно никакого свидетельства, кроме такого, ложность которого была бы более чудесной, чем чудо, о котором оно говорит [6, p.83].

Доводы английского мыслителя были блестящими для *своего времени*, ибо тогда казалось, что можно четко зафиксировать сферу «естественного» и вывести за ее границы все «чудесное» как «противоречащее законам». Однако человек не просто познает мир как готовую и неизменную данность, он активно преобразовывает мир, тем самым делая еще недавно «чудесное» сначала «возможным», а затем – и «обыденным». При этом опыт, на авторитет которого ссылался Юм, оказывается многократно дискредитированным.

Вещи, с которыми люди сталкиваются постоянно, воспринимаются ими как нечто само собой разумеющееся; удивляет лишь то, что противоречит привычному *порядку вещей*. Даже если противоречие ничтожно по сравнению с грандиозностью порядка, именно оно привлекает внимание. Внезапные исцеления и вещие сны, ясновидение и телекинез, – эти и подобного рода события гораздо больше щекочут воображение обывателей, нежели рассуждения о чуде жизни или об антропном космологическом принципе. Принципиально неразрешимое в рамках принятой системы допусков гораздо удивительнее, чем само существование этой системы.

Византийские монахи считали даже бритье бороды богохульством (человек-де norовит улучшить творение Господа!); думаю, их бы сильно огорчили успехи сегодняшней медицины. Если человечество не ухитрится

## ФІЛОСОФІЯ НАУКИ ТА ТЕХНІКИ

устроить суицид и с ним не случится какой-нибудь иной грандиозной неприятности, то технологии и дальше будут развиваться, причем еще стремительней, чем ныне. Не знаю, сможем ли мы в ближайшие десятилетия с помощью нанороботов полностью модернизировать наше тело [7] и какие иные сюрпризы ожидать от постчеловеческого будущего [5], несомненно лишь то, что и впредь рамки «возможного» будут раздвигаться.

Последнее означает, в частности, что люди постепенно перебирают на себя часть божественных функций и сами начинают *чудить*. Тех, кто держит палец на ядерной кнопке, уже не пугают молнии Зевса; даже кометы, которые наводили благоговейный ужас на современников Гомера или Льва Диакона, сейчас возбуждают исключительно научный интерес. Беспокойство вызовут разве что те небесные тела, которые потенциально представляют собой апокалиптическую угрозу. Впрочем, и здесь вопрос мало кто поставит в религиозной плоскости. Мы скорее будем искать возможности воспрепятствовать этому, – не молитвой и покаянием, а боевыми технологиями.

Казалось бы, наука и техника окончательно вытеснили богов с небес. Однако их сторонники не сидят сложа руки. Я говорю не о тех, кто считает кости динозавров проверкой веры палеонтологов, а о тех, кто всеми силами пытается взыскать с науки ее долг теологии [1]. Понимая, что сделать это напрямую весьма затруднительно, идут на такую трансформацию теологических доктрин, которая бы позволила интегрировать в них современные научные словари, тем самым создав иллюзию взаимопонимания. Например, Нэнси Эллен Абрамс за счет отказа от догмата о всеведении пытается найти место Богу в новой научной вселенной, считая Его «эмерджентным феноменом» (*emergent phenomenon*), столь же реальным, как мировая экономика или Интернет [2]. Представления о законах природы как о неизменной воли Творца подвергаются Беном Пэйджем пересмотру в рамках диспозиционалистской онтологии (*dispositionalist ontology*) [9] и т.д. Однако подобные попытки превращения теологической нужды в научную добродетель сохраняют все недостатки умозрительности,

будучи ничем не подкрепленными версиями. И если господин Пэйдж лихо раскрывает своим читателям механизм создания Богом законов природы, то у кого-нибудь из них может возникнуть резонный вопрос: «А Вы рядом стояли?».

Для наукообразной теологии сейчас может и не лучшие времена, зато мифотворчество переживает бурный расцвет. По сути, главным условием востребованности мифологии является ее адаптация к запросам информационной эпохи. Всё новые переселенцы осваивают виртуальные миры, причем некоторые почти полностью теряют связь с по-эту-сторону-экранной метрополией. Виртуальные друзья и виртуальное общение, виртуальное искусство и виртуальный бизнес, виртуальные деньги и виртуальный секс – все это стало частью повседневности всего за каких-нибудь десять-пятнадцать лет. Уже поднимаются вопросы о цифровой жизни после смерти, о цифровых духах, цифровых богах и т.д. [11]. Человек без виртуального гражданства (не зарегистрированный в социальных сетях, не отмеченный ником на форумах и чатах, не имеющий своей странички в Интернете или хотя бы электронной почты; короче говоря, электронный бомж) – уже исчезающий вид. Поэтому ныне и боги не могут обойтись без своих веб-сайтов.

Впрочем, какой бы блистательной ни казалась мифологическая *концепция*, лишь ее визуализация в форме *шоу* даст ей шанс прорваться через брандмауэр обывателя. Но выполнявшие эту роль ранее религиозные шествия сегодня привлекут более репортеров, нежели преданных адептов. Поэтому современные мифотворцы вынуждены отходить от келейной серьезности суровых отцов и облекать свой месседж в художественную форму, возвращаясь *в этом отношении* к гомеровско-гесиодовской традиции мистико-фантастического повествования. Причем порой происходит перевод старых философских идей на язык массовой культуры, а затем получившийся продукт порождает новые философские смыслы и темы.

Одним из примеров такого рода стала статья Ника Бострома [3], написанная, по признанию самого автора, под влиянием фильмов «Матрица» и «Тринадцатый этаж». В ней

## ФІЛОСОФІЯ НАУКИ ТА ТЕХНІКИ

автор обсуждает возможность создания человечеством будущего (постчеловечеством) компьютерной симуляции исторического процесса. Логика здесь следующая. Если человечество не падет жертвой какой-либо катастрофы, то через какое-то время оно достигнет технологического уровня, когда задачи создания виртуальных вселенных могут ставиться и решаться, причем смоделированные персонажи этих симуляций будут думать, что они живые люди. Поскольку виртуальных вселенных было бы огромное множество, лишь при одной базовой, и в каждой из них люди были бы уверены в своей подлинности, велика вероятность того, что в одной из них живем мы сами. К примеру, наш мир могла создать какая-нибудь девочка-подросток, выполняя домашнее задание. Бостром допускает возможность создания симуляций внутри симуляций и т.д. Создатели «нашего мира» были бы богами для нас, но для них богами были бы их создатели и т.д. В таком случае даже жители «базового» мира не могут быть уверены в своей «реальности», а это значит, что и им, и жителям созданных ими миров (и миров в мирах) пришлось бы действовать в соответствии с некоторыми этическими нормами, опасаясь того, что в противном случае создавшая их цивилизация закроет неудачный проект.

Мне представляется, что аргументы Бострома более остроумны, нежели убедительны, однако сам факт появления подобного рода работ и их активное обсуждение в академической среде говорит о многом. Я не исключаю, что люди в совсем недалеком будущем будут смотреть на распространенные ныне религиозные практики как на нелепый варварский натурализм, то есть, примерно так же, как смотрели католические миссионеры на африканских шаманов.

Когда фокусник превращает платок в голубя, зрители воспринимают это как забавный трюк, когда же Моисей превратил свой жезл в змею, окружающие восприняли это как чудо. Миллионы православных каждый год накануне Пасхи ждут схождения благодатного огня по молитве Иерусалимского патриарха; подобный рассказ, поведенный Геродотом или Титом Ливием, мы бы сочли либо за басню, либо за мошенничество. Ска-

занное, впрочем, никоим образом не означает, что все чудеса – это результат мистификаций и невежества; я имею в виду лишь то, что у нас нет абсолютного критерия, способного отделить «истинное чудо» от «мнимого». Меня бы сильно удивила пролетающая мимо меня пожилая леди на метле, но прежде, чем звонить работникам святой инквизиции (или кто там сейчас вместо них?), я бы поинтересовался в Интернете характеристиками используемого ею летательного аппарата. Возможно, ничего inferнального в нем нет, и это новое изобретение японских инженеров, старт продаж которого я просто пропустил. Понятно, что как только летающая метла появится в супермаркетах, она тут же лишится своей мистической ауры.

Здесь читатель может заметить, что помимо «чудесных» аппаратов, способных шокировать тех, кто их ранее никогда не видел, но которые представляют собой, так сказать, нечто внешнее по отношению к человеку, в истории встречаются упоминания и о событиях, которые нарушают протекание естественных процессов в самом человеке. И самым невероятным событием здесь называют плотское воскресение из мертвых.

Я не буду рассматривать тему оживших зомби, ибо даже если мои соседи в них превратятся, от человеческого в них мало что останется. Также я не буду рассматривать евангельское свидетельство о воскресении Лазаря Христом (Ин. 11:1-45), поскольку оно относится к сфере веры. Возьмем менее известный рассказ оживления Эмпедоклом женщины, тело которой 30 дней находилось без дыхания и сердцебиения [4, р.311]. Допустим, что эта история правдива. В организме этой дамы: 1) могли начаться необратимые процессы гниения в связи с полной остановкой (прекращением) жизненных процессов, либо 2) процессы гниения не начались, а жизненные процессы были приостановлены. В последнем случае она пребывала в летаргическом сне, из которого Эмпедокл ее и вывел: это был бы факт редкий, но никоим образом не нарушающий законов природы. Представим все же, что смерть была настоящей, жизненные функции прекратились и началось разрушение организма. Тогда возвращение к жизни действительно следовало

## ФІЛОСОФІЯ НАУКИ ТА ТЕХНІКИ

бы рассматривать как нечто чудесное. Впрочем, даже в этом случае нельзя с полной уверенностью утверждать, что это событие нарушает *законы природы*. Гипотетически можно предположить, что медицина будущего сможет «откатывать назад» необратимые (для нас) физиологические процессы. Как бы дико ни звучало предположение о возможности запустить регенерацию отмерших клеток (особенно – клеток мозга) или каким-то иным образом сделать «сброс и восстановление», будущее может превзойти самые смелые фантазии. Сообщил кто-нибудь Гиппократу о пересадке органов, клонировании, генных экспериментах или проектах по возрождению вымерших видов, – разве не поднял бы он на смех рассказчика таких невероятных басен?

Представления о существовании иных разумных рас во Вселенной и возможности ими осуществлять межзвездные перелеты сегодня не кажется совершенно абсурдными. Если тот же Эмпедокл сам был инопланетянином или поддерживал с ними приятельские отношения, он мог иметь доступ к «технологиям оживления». В таком случае он совершил то, что для аборигенов казалось чудом, но что никак не нарушало законов природы. Если наши потомки освоют межзвездные перелеты и столкнутся с разумным, но (относительно) примитивным обществом, то они вполне смогут начать в нем «божественную» карьеру, совершая чудеса к вящему недоумению туземных юмов.

Короче говоря, боги меняются вместе с человеком, и поскольку последний начинает осваивать виртуальные миры, неудивительно, что в них он обнаружил новых богов. Однако даже если боги живут не на этой горе и не на этом облаке, а где-то за пределами Вселенной или по ту сторону монитора, все равно потребность в их участии сохраняется. Чудеса – последний и самый главный аргумент богов, а это значит, что они время от времени просто обязаны «шевелить мышкой».

### Выводы

Сказанное выше позволяет утверждать, что понятие «чудо» не имеет смысла вне принятых социокультурных установок. По-

следние как задают условия «естественности», так и допустимость (недопустимость) ее нарушения. А сами эти установки формируются социальными институтами, которые в данной эпохе и в данное время обладают весом, достаточным для того, чтобы навязать свое мнение всему обществу или большей его части.

Стало быть, чудеса следует искать не в природе, и не на небесах, а в головах, ибо «чудесным» делает событие наше к нему отношение. Более того, невозможно определить «истинное чудо», пока мы пребываем «внутри» реальности. Всякое из ряда вон выходящее событие может быть объяснено действием неизвестных нам *внутренних* агентов, причем их способности изменять реальность даже не обязательно превосходит наши собственные возможности. Фокус кажется совершенно невероятным, пока мы не узнаем его секрет.

Единственная вещь, которую мы не сможем сделать даже в отдаленной перспективе – это изменить *исходники бытия* (например, фундаментальные физические константы). Такое могли бы совершать лишь существа, которые в этих исходниках не прописаны, например, Бог-Творец или девочка Бострома. Однако люди ничего подобного не наблюдали, да и едва ли станут свидетелями подобных событий. Скорей всего, мы их просто не переживем. Если на небе появится надпись FATAL ERROR, за которой последует «синий экран смерти» – да, это будет полноценное, стопроцентное чудо, действительно нарушающее (или даже отменяющее) законы природы. Впрочем, я не хотел бы стать его свидетелем.

### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Халапсис, А. В. Чудеса и совершенство бытия: Теологические корни научных концепций / А. В. Халапсис // Антропологічні виміри філософських досліджень. – 2016. – Вип. 9. – С. 70–77. doi: 10.15802/ampr2016/72235
2. Abrams, N. E. A God that could be real in the new scientific universe / N. E. Abrams // Zygon. – 2015. – Vol. 50, №. 2. – P. 376–388.
3. Bostrom, N. Are we living in a computer simulation? / N. Bostrom // The Philosophical Quarter-

## ФІЛОСОФІЯ НАУКИ ТА ТЕХНІКИ

- ly. – 2003. – Vol. 53, Iss. 211. – P. 243–255. doi: 10.1111/1467-9213.00309
4. Diogenes Laertius. Lives of eminent philosophers / Diogenes Laertius [transl. by R. D. Hicks]. – London; New York : William Heinemann; G. P. Putnam's sons, 1925. – Vol. II. – 704 p.
  5. Fukuyama, F. Our posthuman future: consequences of the biotechnology revolution / F. Fukuyama. – New York : Farrar, Straus and Giroux, 2002. – 256 p.
  6. Hume, D. An enquiry concerning human understanding / D. Hume. – New York : Oxford University Press, 2007. – 238 p.
  7. Kurzweil, R. Human body version 2.0 / R. Kurzweil // The Scientific Conquest of Death: Essays on Infinite Lifespans. – Buenos Aires : LibrosEnRed, 2004. – P. 93–106.
  8. Newton, I. Philosophiae naturalis principia mathematica / I. Newton. – 3 ed. – Londini : Guil. & Joh. Innys, Regiae Societatis typographos, 1726. – 538 p.
  9. Page, B. The dispositionalist Deity: How God creates laws and why theists should care / B. Page // Zygon. – 2015. – Vol. 50, Iss. 1. – P. 113–137. doi: 10.1111/zygo.12150
  10. Philo. The works / Philo [transl. by F. H. Colson]. – Cambridge : Harvard University Press, 1985. – Vol. IX. – 560 p.
  11. Steinhart, E. C. Your digital afterlives: computational theories of life after death / E. C. Steinhart. – Basingstoke : Palgrave Macmillan, 2014. – 280 p. doi: 10.1057/9781137363862

О. В. ХАЛАПСИС<sup>1\*</sup>

<sup>1\*</sup>Національна металургійна академія України (Дніпро), ел. пошта prof.halapsis@gmail.com; ORCID 0000-0002-9498-582

## ULTIMA RATIO DEORUM

**Мета** статті полягає в дослідженні ролі, яке «чудесне» – тобто, все, що виходить за рамки «природного» – грає в світогляді західної людини. **Методологія.** «Чудеса» я розглядаю не як факти природи, а як факти культури, тому в даній статті не йдеться про конкретні випадки порушення «природних закономірностей», а про місце, яке «чудесне» займає в картині світу західної людини і про ті трансформації, які відбуваються з цим елементом світогляду під впливом розвитку інформаційних технологій. **Новизна.** Доведено, що чудеса слід шукати в головах, бо «чудесним» подію робить наше до неї відношення. Більш того, неможливо визначити «справжнє чудо», поки ми перебуваємо «всередині» реальності. Продемонстровано, що під впливом розвитку суспільства відбувається трансформація уявлень як про богів, так і про чудеса. Виявлено фундаментальний поворот, пов'язаний з переходом від міфології-як-віри до міфології-як-шоу. Однак навіть в рамках останньої потреба в чудесах залишається, хоча і переходить на зовсім інший рівень. **Висновки.** Поняття «чудо» позбавлене сенсу поза прийнятих соціокультурних настанов. Останні задають як умови «природності», так і допустимість (недопустимість) її порушення. А самі ці настанови формуються соціальними інститутами, які в даній епосі і в даний час володіють вагою, достатньою для того, щоб нав'язати свою думку всьому суспільству або більшій його частині. Будь-яка надзвичайна подія може бути пояснена дією невідомих нам внутрішніх агентів, причому їх здатність змінювати реальність навіть не обов'язково перевершує наші власні можливості. Єдина річ, яку ми не зможемо зробити навіть у віддаленій перспективі – це змінити первинний код буття (наприклад, фундаментальні фізичні константи). Таке могли б здійснювати лише істоти, які в цьому коді не прописані. Однак люди нічого подібного не спостерігали, та й навіряд чи стануть свідками подібних подій.

*Ключові слова:* чудеса; реальність; боги; віртуальна реальність; теологія; закони природи

ALEXIS HALAPSIS<sup>1\*</sup>

<sup>1\*</sup>National Metallurgical Academy of Ukraine (Dnipro), e-mail prof.halapsis@gmail.com; ORCID 0000-0002-9498-582

## ULTIMA RATIO DEORUM

**Purpose** of this article is to investigate the role that the "miraculous" – that is, everything that goes beyond "natural" – plays in the worldview of Western man. **Methodology.** I do not consider "miracles" as the facts of nature, but as the facts of culture, so in this article I am not talking about specific cases of violation of "laws of nature", but about the place of "miraculous" in the view of the world of Western man and those transformations that

## ФІЛОСОФІЯ НАУКИ ТА ТЕХНІКИ

occur with this element of outlook under the influence of the development of information technologies. **Originality.** It has been proved that miracles should be sought in minds, because our attitude towards some event makes it “miraculous”. Moreover, it is impossible to determine the “true miracle”, while we are “inside” the reality. It has been demonstrated that under the influence of development of society the transformation of representations of gods and miracles takes place. It has been discovered fundamental shift associated with the transition from mythology-as-faith to mythology-as-show. However, even within the latter there remains a need for miracles, though, it goes to a completely different level. **Conclusions.** The term “miracle” has no meaning outside of accepted socio-cultural settings. The last set as the “natural” conditions and admissibility (inadmissibility) of its violation. And these installations are formed by social institutions, which in this age and at this time have a sufficient weight to impose their views to the entire congregation or the greater part. Any extraordinary event can be explained by the action of internal agents unknown to us, and their ability to alter the reality is not necessarily superior to even our own capabilities. The only thing we can not do is to change the source code of being (e.g., fundamental physical constants). This could make only creatures that are not spelled out in these source codes. However, people have not seen anything like it, and scarcely become witnesses of such events.

**Keywords:** miracles, reality, gods, virtual reality, theology, laws of nature

## REFERENCES

1. Khalapsis Alexis. Chudesa i sovershenstvo bytiya: Teologicheskiye korni nauchnykh kontseptsiy [Miracles and the perfection of being: The theological roots of scientific concepts]. *Antropolohichni vymiry filosofskykh doslidzhen – Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 2016, vol. 9, pp. 70-77. doi:10.15802/ampr2016/72235.
2. Abrams Nancy Ellen. A God that could be real in the new scientific universe. *Zygon*, 2015, vol. 50, no. 2, pp. 376-388. doi:10.1111/zygo.12175.
3. Bostrom Nick. Are we living in a computer simulation? *The Philosophical Quarterly*, 2003, vol. 53, no. 211, pp. 243-55. doi:10.1111/1467-9213.00309.
4. Diogenes Laertius. Lives of eminent philosophers. Vol. II. New York, NY, William Heinemann; G. P. Putnam's sons Publ., 1925. 704 p.
5. Fukuyama Francis. Our posthuman future: Consequences of the biotechnology revolution. New York, NY, Farrar, Straus and Giroux Publ., 2002.
6. Hume David. An enquiry concerning human understanding. New York, Oxford University Press Publ., 2007. 256 p.
7. Kurzweil Raymond. Human body version 2.0. The scientific conquest of death: Essay on infinite lifespans. Buenos Aires, LibrosEnRed Publ., 2004. pp. 93-106.
8. Newton Isaac. Philosophiae naturalis principia mathematica. 3 ed. Londini, Guil. & Joh. Innys, Regiae Societatis typographos Publ., 1726. 538 p.
9. Page Ben. The dispositionalist deity: How God creates laws and why theists should care. *Zygon*, 2015, vol. 50, no. 1, pp. 113-137. doi:10.1111/zygo.12150.
10. Philo. The works. Vol. IX. Loeb Classical Library. Cambridge, Harvard University Press Publ., 1985. 560 p.
11. Steinhart Eric Charles. Your digital afterlives: Computational theories of life after death. Palgrave Frontiers in Philosophy of Religion. Basingstoke, UK, Palgrave Macmillan Publ., 2014. 280 p. doi: 10.1057/9781137363862

*Статья рекомендована к публикации д. фил. н., проф. В. Е. Громовым (Украина)*

Поступила в редколлегию: 03.03.2016

Принята к печати: 20.08.2016

# ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

УДК 141.33

Ю. А. ШАБАНОВА<sup>1\*</sup>

<sup>1\*</sup>Національний горний університет (Днепр), ел. пошта jshabanova@ukr.net; ORCID 0000-0001-5876-4140

## МИСТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ АНТРОПОЛОГИИ ЭДИТ ШТАЙН: ОТ ФЕНОМЕНОЛОГИИ К ТОМИЗМУ

*Памяти 75-летия трагедии в Бабьем Яру посвящается*

**Цель исследования:** выявить мистические элементы антропологии Эдит Штайн как связующего начала между феноменологией и томизмом. Опираясь на **методологическое** определение философской мистики как совмещения теологической и философской доктрин, основанного на осмыслении переживания экстатического единения с Абсолютом, было выявлено, что феноменология, имплицитно устремлена к исследованию реальной структуры непосредственного опыта, который в своих пределах приближается к опыту мистическому. Для мистического характера творческого метода Штайн определяющим является не разум и даже не вера, а воля, устремляющая познание к мистическому единству имманентного субъекта и трансцендентного объекта в постижении истины. Являясь ярким представителем феноменологии, Штайн со временем расходится с Гуссерлем в некоторых положениях: 1. Штайн подразумевает мир как непосредственное созерцание сущности, выходящей за пределы тождества бытия и мышления; 2. По её мнению феноменология пренебрегает онтологическим Абсолютом, вследствие чего происходит его подмена структурно-познавательными задачами, что послужило причиной совмещения онтологии и гносеологии во взглядах Э. Штайн. 3. Штайн стремится выйти за пределы гносеологической рациональности в сферу философской мистики, где онтологический объект и гносеологический субъект в акте созерцания тождественны. 4. Недостаток метафизичности в феноменологии приводит Штайн к томизму, в котором она потенциально, ищет выход за пределы метафизики на уровень трансперсональных состояний сознания. 5. Штайн упрекает трансцендентализм за утрату мира, оставляя практически без внимания изменения в мировоззрении Гуссерля – его трансцендентальный поворот и генеалогию доверительного знакомства с миром. Эмпатия как модель экстраполяции принципа вживания в опыт Другого на мистический акт преодоления субъект-объектного противопоставления трансперсонального содержания и интуиция как движение внутрь себя, способность построить цельный образ, отрекаясь от субъектности, возвращая себе родовую, духовную субъективность представляются ключевыми конструктами эволюционного становления взглядов Эдит Штайн на пути к философской мистике. При этом мистическое не выпадает из феноменологического ряда, а наполняет его новым экзистенциальным смыслом. **Новизна** исследования заключается в выявлении продуктивного значения философской мистики в творчестве Эдит Штайн, обогатившей современную антропологию метаисторическим содержанием этико-экзистенциальных смылополаганий на основе синтеза философии сознания и томистской метафизики.

**Ключевые слова:** Эдит Штайн; феноменология; томизм; мистика; эмпатия; интуиция; этический субъект

### Введение

Личность и учение Эдит Штайн, одного из значимых мыслителей европейской философии XX века, хорошо известной в философских кругах Германии, Польши, Франции, а также в Америке после второй мировой войны, практически выпали из исследовательского поля большинства восточных регионов Европы. В зарубежной литературе представлен достаточно обширный массив изданий, связанных с биографическими работами об Эдит Штайн, включающие и частичные экспликации её философских воззрений [12; 16; 21; 23]. Что касается философской литературы, посвящённой концептуальной оценке воззрений Эдит Штайн, то здесь позиции зарубежных исследователей носят противоречивый характер. Так, одна группа учёных относит творчество Штайн исключительно к сфере феноменологии, утверждая, что даже в её работах последнего периода, несмотря на их теологическую направленность, доминирует феноменологическая проблематика, связанная со спецификой сознания в акте интенции к Трансцендентному. К данной группе исследований следует отнести работы связанные с феноменологическим периодом творчества Штайн и рефлексией на её взгляды периода взаимодействия с Эдмундом Гуссерлем и представителями гёттингенской школы феноменологии [8; 9; 10; 18]. Особенно, следует отметить позицию исследователей, которые усматривают близость взглядов Штайн и Хайдеггера, на основе репрезентативного влияния мистических и гностических идей на формирование их феноменологической позиции. При этом феномен мистического противопоставляется рациональному и толкуется и у Штайн, и у Хайдеггера телеологически [24, с.11]. Немецкая исследовательница Анна Яни на основании феноменологических воззрений Эдит Штайн делает заключение о том, что зрелый период её творчества определяют понятия феноменологического ряда такие как «опыт конституирования» и «темпоральность» [22].

Другая исследовательская позиция творчества Штайн образует группу философов определяющих теологические воззрения

Эдит Штайн как доминантные. Это работы посвященные анализу её религиозных воззрений и проблем католической метафизики, в которых феноменологическая позиция Штайн практически не принимается во внимание [13; 14; 11; 17; 19; 25;]. К примеру, в издании «Штайн о Гуссерле и Томе Аквинском» собраны статьи ведущих исследователей в данной сфере, а именно Рене Рашке, Барбары Симонис, Франческо Альфьери, Питера Волека, Анны Джани, Ханна-Барбары Герл-Фальковиц, Юзефа Урам, и других, которые относят учение Штайн к теологии. В частности, исследовательница из Дрездена Ханна-Барбара Герл-Фальковиц определяет учение Эдит Штайн, в котором соединились «вызов мышления и смирение, иудаизм и христианство» [33, с.154] как «неотеология XX века в кармелитской практике жизни во Христе» [33, с.147]. Следует особенно выделить исследовательскую группу философов из Вроцлава<sup>1</sup> во главе с профессором Ежи Махначем, которые ежегодно проводят конференции, посвящённые осмыслению творчества Эдит Штайн с изданием проблемных статей современных философов и теологов [27; 28]. В данном контексте наблюдаются разносторонние версии рефлексивных оценок содержания творчества Эдит Штайн, но при этом феноменологические и теологические противопоставления сохраняются, провоцируя поиск разрешения проблемы содержательной оценки её взглядов.

Историки философии постсоветского пространства, практически оставили без внимания творчество видной фигуры европейской философии XX века. Отчасти это можно объяснить малочисленностью переводных первоисточников. Из переведенных на украинский язык следует назвать работы Эдит Штайн «Строение человеческой личности» [3], «Введение в философию» [4], «Что такое человек?» [5], а на русский – перевод с немецкого Ольги Корольковой ранней работы Штайн «Что такое философия? Разговор Эдмунда Гуссерля и Фомы Аквинского», опубликованного в одесском научном журнале «Докса» [7] и московского издания последней работы Штайн «Наука креста» [6].

<sup>1</sup> Польский Вроцлав в прошлом Бреслау, место рождения Эдит Штайн.

## ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Так восполнение целостности историко-философского пространства и обогащение его оригинальными взглядами немецкой мыслительницы позволит расширить рефлексивный ряд современной философии продуктивными идеями её воззрений и актуализировать проблемы сознания и самопознания в современном философском пространстве.

Ученица Эдмунда Гуссерля, скрупулёзный систематизатор его наследия, Эдит Штайн проходит путь от феноменологии гёттингенской школы до католической теологии и монашества. Её исследовательскую индивидуальность отличает критический ум, самоотверженный поиск истины и мистическая одаренность, позволяющая поставить её в один ряд с великими католическими мистиками, такими как Бернард Клервосский и Майстер Экхарт. Самостоятельный взгляд на сущность мышления и глубины религиозного сознания представляют Эдит Штайн как одного из немногих философов, одухотворивших свои теоретические штудии интуитивным стремлением к сокровенному и практикой жизненного служения идеалам Духа.

Тесно общаясь с известными представителями феноменологии того времени, такими как М. Шелер, В. Штерн, Р. Ингарден, М. Хайдеггер и многими другими, Эдит Штайн в поисках истины всё более устремляется к теологии, опираясь в основном на учение Томы Аквинского, работы которого она переводила на немецкий язык. Философия того времени не исключала теологию, особенно в антропологической перспективе. Для Штайн вопрос взаимодействия философии и теологии нашёл отражение в проблеме соотношения феноменологии и томизма. Теология, в размышлениях Штайн, становится способом разрешения феноменологических противоречий. Научное требование достоверности знания гарантируется, согласно Штайн, не аксиомой очевидности, а верой, которая приведёт мыслительницу к традиции христианской мистики. В этой связи, мистическая компонента воззрений Штайн, как наименее исследованная и при этом пронизывающая все периоды её философского творчества, является предметом данного изучения.

На основе противоречивых позиций относительно содержательной принадлежности

Штайн к феноменологии и томизму остаётся неразрешённой историко-философская проблема определения концептуальной доминанты её учения. Учитывая развитие её взглядов от феноменологии к томизму выявление мистической компоненты, как общего места представленных методологических позиций, представляется продуктивным разрешением противоречивых оценок Эдит Штайн в современном философском пространстве. В этой связи, цель данного исследования заключается в выявление мистической компоненты в эволюции взглядов Эдит Штайн от феноменологии к теологии и её значения для глубинного осмысления определяющих идей в философском наследии мыслительницы. Мотив – экспликация продуктивных потенциалов мистической природы познания в формировании предельной целостности религиозно-философского подхода к постижению истины. Задачи исследования: методологическое определение философской мистики; выявление роли мистики в феноменологических и теологических воззрениях Эдит Штайн; обоснование модуса мистического как связующего звена между феноменологией и томизмом; обоснование концептов эмпатии и интуиции как экзистенциальных модусов, восходящих к мистике; выявление этического субъекта как определяющего конструкта эволюции взглядов Штайн на основе мистики.

Для методологической ясности исследования из многообразия определений мистики, которые разделяются на общекультурные, конфессиональные (Н.Смарт, С.Кац), психологические (Р.Отто), нейро-когнитивистские (А. Харди, К. Тарт, А. Дамасио) подходы, отстаивающие позицию мистических феноменов как несводимых друг к другу, в представленном исследовании избрана позиция понимания философской мистики как универсального опыта преодоления или минимизации различия субъекта и объекта в процессе постижения истины, базирующаяся на стремлении к непосредственному контакту с Абсолютом. Ибо, творческий поиск Эдит Штайн, будь это феноменология, философская позиция томизма или практика монашеского отречения – это непосредственное стремление познать Истину в её возможных

## ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

пределах. При этом возникает необходимость пересмотра, ставшего уже хрестоматийным, представления по поводу кардинального противопоставления схоластики и мистики, рационального и сверхрационального, как двух различных онто-гносеологических позиций в философии. Значение и специфика взглядов Эдит Штайн заключается в том, что, будучи неутомимым искателем Истины с ранней молодости и до последних своих дней, она не замыкалась рамками одной системы или методологии, стремясь постичь истину непосредственно. В этой связи, можно говорить о мистической природе творческого метода Штайн, в котором определяющим были не разум и даже не вера, а воля, утверждавшая и оправдывающая мистическое единство в постижении истины. К тому же феноменология, в своих пределах имплицитно устремлена к исследованию реальной структуры непосредственного опыта, который по своей природе приближается к опыту мистическому. Можно предположить, что в феноменологии содержится методологическое оправдание фундаментального универсализма мистического опыта, который был предметом осмыслений У. Джеймса, Э. Андерхил, П. Эльмонда. Именно этот универсализм, как путь поиска абсолютной истины и стал основой эволюции взглядов Э. Штайн, не заслужено обвинённой некоторыми исследователями в отсутствии единой системы ее учения. Таким образом, методологической основой исследования является понятие философской мистики как совмещения теологической и философской доктрин, основанного на осмыслении экстатического сближения с Абсолютом в виде акта единения универсальной сущности трансцендентной реальности и субъекта созерцания путем расширения сознания индивидуального «Я» до Абсолютного (Трансцендентного). Философская мистика представляется учением органично связанным с богатым опытом философской рефлексии. Философская мистика – это метафизический дискурс о трансцендентной реальности, формирующей онто-гносеологические и антропо-аксиологические расширения в рационально сформированных философских системах и представлениях. При этом понятие «фило-

софская мистика» дистанцируется от религиозных практик, так как мистическое, то есть ускользающее от системного теоретизирования, всё же подвергается рациональной рефлексии, образуя новые концептуальные пространства философского дискурса.

Так что же мистического во взглядах Э. Штайн? О непосредственном мистическом опыте сама Штайн не оставила достоверных свидетельств, в отличие от подробно описанных откровениях Якобом Бёме или Генрихом Сузо. Скорее, Штайн можно сравнить с великим немецким мистиком Мастером Экхартом, который оставил потомкам лишь мистические тексты парижского периода, кардинально отличные от текстов латинского периода Экхарта-схоласта. Достоверно мы знаем лишь, что знакомство с текстами святой Терезы из Авилы открыло для Эдит Штайн мистическую природу христианства и привело её к монашеству.

*Между феноменологией и томизмом*

Ключом к пониманию мистического у Эдит Штайн становится, на мой взгляд, ее работа «Что такое философия? Разговор Эдмунда Гуссерля и Фомы Аквинского» [7] в которой она обращается к идее трансцендентальной субъективности как телеологически организованной и отражающей черты Божественного Абсолюта, что является общим местом не только феноменологии и теологии, но и обусловлено трансцендентной природой мистики как единственной формы сверхрефлексивного схватывания Истины. Пожалуй, данная акцентуация Штайн на гуссерлианской трансцендентальной субъективности предопределила её интерес к томизму и католическому монашеству, став основой философского театра между Гуссерлем и Томой, мастерски представленного Штайн в выше-названной работе. При этом следует отметить, что Томе Аквинскому отводится в диалоге определяющая, ведущая роль, а Гуссерлю лишь статус ответчика, что свидетельствует о процессах трансформации феноменологических взглядов Штайн в плоскость томизма.

При этом, цель познания по Штайн – не раствориться в невыразимой абстракции Трансцендентного, а, с характерным подхо-

## ІСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

дом для мистической традиции – углубиться в практику внутреннего созерцания, о чём она уже совершенно ясно говорит в «Науке Креста»: «Но чистый дух знает «только внутреннее сосредоточение и духовное общение с Богом» [29, с.66]. .... «Эта работа, в которой дух внутренне усваивает себе содержание веры и есть созерцание» [29, с.72]

Как известно, воззрения Штайн, сформировались в лоне феноменологии. Первая немецкая женщина-философ из Бреслау была одной из первых систематизаторов и апологетов феноменологии. Гуссерлианская феноменология является не только основой воззрений Штайн, но и предметом её специальных исследований, в результате которых её попытка сопоставления феноменологии Гуссерля и теологии Томы Аквинского, представляет интерес в контексте выявления компоненты мистики в её целостной системе. Для этой цели в моём исследовании, были привлечены методы экспликации и эксклюзии, как анализа значимого и исключение незначимого с позиции Штайн в феноменологии Гуссерля.

Отмечу определяющие моменты в рецепции Эдит Штайн гуссерлианской феноменологии:

✓ Штайн, понимая, что философия вообще и гуссерлианская феноменология в частности стремятся к пониманию мира на основе разума, который в феноменологии рассматривается как естественный, в противоположность сверхъестественному, – ощущает частичную несостоятельность феноменологии в целостном осознании полноты истины. Она подразумевает мир как непосредственное созерцание сущности, которое выходит за пределы тождества бытия и мышления. В этой связи, работа «Потенция и акт» [30], подготовленная в 1931 г. как хабилитованная диссертация для защиты во Фрайбергском университете, уже выходит за рамки феноменологической проблематики, имплицитно вмещая в себя элементы философской мистики, что и послужило потенциальным толчком для её обращения к томизму.

✓ Феноменология, с точки зрения Эдит Штайн, является, в противоположность догматизму, разновидностью критицизма. Так как базируется на подвешивании тезиса мира

и, вследствие заключения мира в скобки, должна сама обеспечить себе начало познания. Именно эта утрата онтологического Абсолюта и подмена его структурно-познавательными задачами в феноменологии, послужили причиной совмещения онтологии и гносеологии во взглядах Э. Штайн, что является характерной чертой философской мистики, стремящейся преодолеть онто-гносеологическую дифференциацию. Штайн не удовлетворяет, то, что феноменология изучает не сам мир, а способы и данности предметов сознания, то есть способы познания. В этом отношении, очевидно, Штайн стремится выйти за пределы гносеологической рациональности в сферу философской мистики, где онтологический объект и гносеологический субъект в акте созерцания тождественны.

✓ Поскольку феноменология является трансцендентальной философией, её основным принципом определяется «его cogito», а сама она предстаёт как эгоцентризм (Гуссерль сам в это время определяет свою философию как эгологию, о чём прямо говорит в картезианских медитациях и парижских докладах) в противоположность теоцентризму томизма. Предметом исследования феноменологии, выступает область имманентных данных сознания. Но Штайн видит эту проблему сознания шире, чем феноменология, стремясь отождествить сознание с абсолютной реальностью, что значительно ближе акту мистического самооткрытия глубины реальности, чем исследование структуры сознания в рамках феноменологии.

✓ Феноменология, по истолкованию Штайн, занята познанием сущностей предметного мира как одного из возможных миров. То есть как экземпляра сущности мира как такового. Фактичность этого мира, как считает Штайн, феноменология отдаёт на откуп частным наукам, исследуя сущность предметных региональных онтологий. При этом феноменология и это принципиально для Штайн, не является метафизикой, а является исследованием бытия фактического мира, что неоднократно подчёркивал Гуссерль в работе «Идеи 1». Недостаток метафизичности в феноменологии и приводит Штайн к томизму, в котором она потенциально, уже

## ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

ищет выход за пределы метафизики на уровне трансперсональных состояний сознания.

Вместе с тем, во взглядах Гуссерля происходят существенные изменения, потенциально присутствующие уже в последней главе «Разум и действительность» в 1913 г. работы «Идеи-1», явно наметившиеся в «Парижских докладах» (1929 г.) и выраженные в «Картезианских медитациях» (1931 г.). В результате Гуссерль даёт иное понимание феноменологии, чем это представлено было Штайн. Трансцендентальный поворот Гуссерля получает дальнейшее развитие в феноменологии, становясь при этом поводом для всё большего отдаления Штайн от феноменологии и приближения её к томизму через мистический импульс поиска Истины и сближение с Трансцендентным. Трансцендентальное сознание Гуссерля можно считать местом рефлексивной артикуляции, опосредованием Логоса который имеет, по словам Ж. Деррида, «сверхтрансцендентальносубъективную природу» [2, с.17]. Представляется, что Гуссерль приближается к глубине схоластического смысла трансцендентного. Возможно, тяготение к мистике и томизму было отчасти заложено в период сотрудничества Эдит Штайн с учителем. Согласно Штайн, стремление к беспредпосылочности ставит феноменологию в положение метода, требующего теологического обоснования.

Штайн прекрасно знает феноменологию Гуссерля после трансцендентального поворота. В предисловии хайдеггеровского издания «Лекций по феноменологии внутреннего сознания времени» [1] Гуссерля Хайдеггер благодарит Эдит Штайн за тщательную и внимательную работу над рукописями Гуссерля. Известно, что она принимала активное участие в подготовке к печати работ Гуссерля, глубоко проникая в их содержание. Если учесть излишнюю придирчивость автора, то благодарность Хайдеггера указывает на погружение Штайн во все нюансы гуссерлианских воззрений, а следовательно, и понимание их недостатков. Тщательная аналитика посредством одухотворённого разума в совмещении с волевым стремлением к предельно возможной истине приводит Штайн к томизму, в недрах которого потенциально присутствовала мистическая тайна невыразимо-

сти Божественного.

Штайн видит феноменологию всё больше не как теорию познания, а как онтологию. Для неё феноменология не просто учение о сущностях в гуссерлианском смысле как совокупность региональных онтологий, но и метафизика. То есть учение о мире в его фактичности. Равно как и о человеке в его фактичности. Интенциональная экспликация генетической феноменологии, разработка которой начинается с теории двойной трансцендентальной редукции 1923-24 г.г., позволяет обнаружить фактичность и феноменология становится исследованием нашего мира, а не одного из возможных миров, о чём Гуссерль говорит в «Картезианских медитациях», допуская темы рождения, смертности, истории, судьбы. В этот период Гуссерль отдалается от концепции эгологии и склоняется к учению о согласовании intersubjectивных перспектив.

Основной темой феноменологии становится доверительное знакомство с миром, понятым как горизонт всех горизонтов, как учение о явленности всего сущего. Но Штайн упрекает трансцендентализм за утрату мира, оставляя практически без внимания генеалогию доверительного знакомства с миром у Гуссерля. То есть изменения в мировоззрении Гуссерля, происходившие в период их совместной работы, остаются за пределами внимания Штайн. В это время она решает сложнейшую для себя внутреннюю проблему. Как совместить свою принадлежность к феноменологии и в то же время к католицизму и его философскому обоснованию – томизму. Штайн разводит плоскости: феноменология работает в одной плоскости, томизм – в другой, оставляя феноменологии сферу реакционной реконструкции логических структур нашего мира как одного из возможных миров и способов его познания. Такое видение Штайн приводит её на внешнем плане к томизму, на внутреннем к монашеству и мистике, как содержательному разрешению противостояния феноменологии (которую Штайн уже понимает как исследование трансперсональных состояний сознания) и томизма как предельной онтологии Абсолюта (Бытия Бога). В этой дилемме человек-духовный (мистический, целостный) стано-

## ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

виться местом встречи противоречивых разногласий феноменологии и томизма с позиции Штайн. При чём потенциально, в начале философского поиска, Штайн исследует формы проявления мистических интенций через проблему эмпатии и понятие интуиции. Именно эмпатия и интуиция представляются, на мой взгляд, ключевыми конструктами эволюционного становления взглядов Эдит Штайн на пути к философской мистике и понимания предназначения человека-духовного. Именно эмпатия и интуиция, могут быть рассмотрены как взаимодополняющие составляющие имплицитного содержания мистики в её воззрениях.

### *Эмпатия*

Проблема вчувствования (эмпатии) занимала умы многих современных Штайн феноменологов. Над ней последовательно работал Макс Шелер [26]. В немецкой эстетике эта тема нашла отражение во взглядах Теодора Липпса и Йоханеса Фолькельта. Исследование проблемы эмпатии Эдит Штайн находилась, в центре феноменологических поисков. При этом оригинальность позиции Штайн заключается в попытке выхода за пределы феноменологического подхода, что нашло своё продолжение в психологических и метафизических плоскостях её взглядов.

Исследования феномена эмпатии в ранний период творчества Штайн нашло отражение в её докторской диссертации «О проблеме эмпатии» [32]. Штайн как феноменолог хотя и определяет «Я» центром сознания личности, ощущает потенцию эмпатийного метода в выходе за пределы межличностного вживания, осуществляя его перенос на другие виды субъектов, чем прокладывает дорогу к эмпатийному вживанию в трансцендентальный субъект. Феноменологическая теория эмпатии, созданная Штайн, предполагает, что эмпатия или вчувствование (Einfühlung) раскрывается в трех стадиях: «первая – когда чужая жизнь внезапно вырастает передо мной; вторая – когда я втянут в душевное состояние Другого; третья делает возможным не только соучастие, но и понимающую объективизацию переживаний» [32, с.14]. Третья стадия эмпатийного вчувствования, рассматриваемая как понимание опы-

та Другого, (причём не познание, а понимание, то есть не объяснение а осмысление, принятие чужого опыта, не прожитого лично, но ставшего своим) основывается на принципе тождества субъекта опыта и объекта эмпатии. В этой связи эмпатия имплицитно содержит в себе модель достижения мистического единства, в виде экстраполяции метода преодоления субъект-объектных противопоставлений антропологического характера на мистический характер преодоления субъект-объектного противопоставления трансперсонального содержания. При этом у Штайн, интенция к выходу за пределы видимости, позволяющая постулировать существование иного уровня бытия, потенциально содержит импульс к выходу за пределы реальности в виде мистического вчувствования в сущностное. Реальность бросает вызов человеческому разуму, отсылая его за пределы видимости и расширяя сознание до существования иного уровня бытия, что в итоге приводит к мистическому погружению в трансцендентное через имманентные формы бытийственности. Этим объясняется жизненный подвиг Штайн, которая через драматические формы существования (пограничные ситуации) реализовала содержание мистической истины – связь с Богом, в действительных ситуациях жизненного мира. Так специфичность позиции Штайн заключается в наделянии христианской мистики экзистенциальным содержанием, где трансцендентный объект удерживается в трансметафизических целеполаганиях непосредственного проживания ситуативной фактичности. Принцип вчувствования, постижения Другого, согласно Штайн, может применяться и к другим видам субъектов. Религиозный человек, так же как вживается в психологическое состояние ближнего, может входить в постижение состояний Божественного. По мнению Штайн, изучение религиозного сознания даёт наиболее точный ответ на вопрос познания духовной жизни Личности через интуицию и мистику как вчувствование в Христа, как страдание в Кресте, как путь к Кармелю.

Несмотря на то, что эмпатия традиционно относится к этической сфере антропологических отношений, у Штайн это понятие выходит на уровень метафизических и онтологи-

## ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

ческих обоснований. В этой связи неудивительно, что феноменология и схоластика сближаются у Штайн в понятии разума в томистском смысле, отличном от новоевропейского рационализма, ограниченность которого преодолевает обращение Штайн к активному характеру интуиции, в конституирующем движении разума.

### *Интуиция*

Вопрос об интуиции во многом позволяет определить сходства и различия между феноменологическим и схоластическим методами, являясь, возможно, ключевым для философских сочинений Э. Штайн.

По сути мост между феноменологией и томизмом – это мост между феноменологической онтологией возможных миров и теорией познания томизма в её предельных формах как совмещение, а не противопоставление веры и разума. Их слияние представлено в интуиции как выход на необусловленное созерцание истины, что в своём пределе есть мистический акт в виде единства имманентного субъекта и трансцендентного объекта

Вопрос об интуиции является основным в методологическом обосновании Штайн науки о созерцании, а в дальнейшем – «науки Креста», а также – в решении задач познания, поскольку интуиция понимается как «сущностное усмотрение» (*Wesensschau*) непосредственных данных сознания.

Такой подход сближает томизм с феноменологическим методом, ибо любая интуиция начинается с чувственного опыта, под которым Штайн подразумевает чистое созерцание, вполне соответствующее очищению структур сознания в феноменологии. То есть, интуиция тематизирует всматривание. С другой стороны – интуитивный акт требует интеллектуальной обработки, что созвучно интеллектуальной характеристике интуиции в схоластической традиции. Объединяющим модусом этих начал для Штайн является вера, которая основывается на доверии к Трансцендентному. Штайн приходит к понятию пассивности интуиции, что содействует мистическому акту и защищает от субъективного произвола. Если вспомнить Майстера Экхарта, то пассивное, транссубъективное,

отрешённое, то есть предельно необусловленное (бесцельное) и есть пусть к мистике, в которой усилия разума осуществляют подготовительную и рефлексивную функции. Пассивность, на которую указывает Штайн, у Гуссерля относится к проблематике пассивных синтезов. Для теологии же этот вопрос, скорее, ближе к теме мистического опыта. При этом точкой отсчёта у Штайн и в феноменологии, и в томизме является интеллектуальная интуиция, относительно которой она указывает не на методологические, а на онтологические трудности.

В мистике все возможные миры представлены в онтологическом Абсолюте, преодолевающим региональное разграничение. В отличие от Гуссерля, для которого интуиция связана с познавательными возможностями и понимается как своеобразное искусство всматривания, искусство быстрой реакции на увиденное, у Штайн, интуиция – скорее движение внутрь себя, способность достроить цельный образ, отрекаясь от субъектности, возвращать себе субъективность. При этом речь идёт о глубинной родовой духовной субъективности, скорее толкуемой не в контексте европейской философии, где дух есть интеллектуальная автономность, а в традициях христианской мистики, для которой дух является сжатым образом, своеобразной «искрой», отражающей полноту Божественного огня, единой и единственной сущностью имманентного субъекта и трансцендентного объекта. В этой связи понятие интуиции, является хотя и не основным во взглядах Штайн, но предопределяющим мистическое содержание её воззрений и осуществляющее связь между философией и теологией через активный характер интуиции в целостности духовного постижения. Если взять за основу определение интуиции как свернутого опыта, который у каждого разворачивается там, где уже имелся осознанный или неосознанный акт соприкосновения с объектом своего опыта, (эмпирического, чувственного, психологического, ментального), то опыт мистического соприкосновения с абсолютной истиной – Богом, возможен в рамках религиозного сознания, которое в период перехода к томизму становится для Штайн определяющим. В этом смысле интуиция для Штайн –

## ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

перенос эмпатийного опыта на предельные метафизические, трансметафизические и трансперсональные ракурсы, в виде акта встречи с Богом. «Истина в абсолютной полноте существует, существует познание, обнимающее ее полностью, которое являет собою не бесконечный процесс, а бесконечную, покоящуюся полноту, и это божественное познание» [31, с.24].

*Мистика*

Так формируется идея самопознания и открытия в себе Бога, сущности внутри себя, что уже совершенно угадывается в традицию христианской мистики. С одной стороны это путь феноменологии, исследующей процессы сознания, с другой – редукция сознания настолько эссенциальна, что превращает философа в мистика, который исследует чистые факты сознания, вынося весь мир за скобки и сохраняя лишь сущность Трансцендентного (Бога). В философских воззрениях Штайн последнего периода имманентное и трансцендентное настолько взаимосвязаны, что только их мистическое единство и представляется ей формой постижения истины. Но у Штайн мистическое не выпадает из феноменологического ряда, а наполняет его новым экзистенциальным смыслом. При этом эйдетическая редукция схватывает интуитивно глубину мистической реальности. Мистика предстаёт как установление первоисходности бесконечного перед конечным. Бесконечное у Штайн выступает эталоном, образцом самопроявления. Только мистическая позиция позволяет Штайн найти ответы на вопрос о возможности для сущего восхождение к Абсолюту, который оказывается полностью трансцендентен Бытию, с одной стороны, и мышлению бытия, с другой. Абсолют есть тайна, и в сердцевине этой тайны находится воля к самоявлению. Только через мир, сотворённый Абсолютом, возможно самопроявление Абсолюта. Парадоксальная точка зрения с позиции новоевропейской философии, но абсолютно укладывающаяся в мистико-теологическую позицию. При этом мир для Бога становится своего рода «средой феноменализации».

Абсолют являет себя. Ради этого Он творит мир. Можно сказать, что Абсолют являет

себя посредством мира, в самом мире и через мир. Условно говоря, мир становится для Бога своего рода «средой феноменализации». И в этом контексте Штайн-феноменолог встречается со Штайн-теологом посредством утверждения мистического трансцендентного источника как всякого явления, так и явления абсолютной истины.

Говоря словами Мишеля Анри, теологическая проблема (почему Бог сотворил мир) решается в сугубо феноменологическом ключе [20, с.66]. Посредством явления Бог обретает сущность, а следовательно бытие. Его суть – запредельная трансцендентность, подобно экхартовскому понятию Божественности (Gottheit), которое, преодолевая всякую персонификацию и обусловленность, открывается лишь в мистическом единении, путь к которому – полная отрешённость. У Штайн позднего периода подобно образу экхартовской Божественности появляется образ Ночи (Мистической ночи) – непроявленное единство до разделения, трансцендентная полнота Абсолюта. Взаимосвязано с Абсолютом формируется образ Креста – путь преодоления себя, внутренний путь встречи с Богом, ради мира, подобно Абсолюту, выходящему из себя и творящего мир. «Я полагаю, что всё больше погружаясь в Бога, человек должен больше и больше выходить за пределы самого себя, иначе говоря, всё больше посвящать себя миру, внося в него божественную жизнь», – писала Эдит ещё в 1928 году [15, с.148]. Таким образом, Штайн через эквивокацию связывает томистское бытие Бога и феноменолого-экзистенциальную антропологическую установку в мистическом акте откровения. Причём она не ограничивает себя «кабинетным» трансцендентализмом, а наделяет мистику экзистенциальным содержанием этического субъекта и практикой жизненного подвига! Её антропологические штудии всегда обращались не только к трансцендентальному субъекту, но и к этической позиции «живого» субъекта. Человек – это не только инстанция чистого познания. Вопрос о субъективности у Штайн решается в пользу деятельностного способа бытия, раскрывает активный характер этического субъекта в восполнении духовной целостности. Причём, холизм Штайн

## ІСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

– это не аскетичное самопогружение, а практический альтруизм жизненного целеполагания, что наделяет мистическое пространство её учения экзистенциальной религиозностью, которая ощущается Штайн как жажда жизни.

Итогом исканий Эдит Штайн становится осознание того, что христианство даёт возможность не только размышлять о Боге, но и прикоснуться к Нему, встретить Его в глубинах собственного «я». По её мнению «Он – Тот, живой – диалог с Кем можно начать в любой момент». ... Вера, пишет Эдит, «хочет больше, чем отдельных истин о Боге; она хочет Самого Бога, Который есть истина, Бога целиком. Вера даёт возможность, не видя Бога, схватиться за Него». [29, с.77]. И это уже абсолютно мистическая христианская позиция, обогащённая экзистенциальной актуализацией жизненной практики.

Монашеская традиция уединения, затворничества, с точки зрения сестры Терезы Бенедикты, в условиях XX века, приобретает иной смысл. Идея самоценности внутреннего, сокровенно-индивидуального, духовного реализуется через концепт служения и «жертвенной молитвы», которая и есть уединение с Богом. В истинной молитве человек переживает реальное прикосновение с Трансцендентным, но при этом не всегда это обозначает погружение в экстаз. «Молитва – это лестница Иакова, по которой дух человека поднимается к Богу, а благодать Божия спускается к человеку» [29, с. 47]. Не мистическая отстранённость, отшельничество, а мистическая активность в экзистенциальной проявленности онтологии бесконечного – вот главная идея философской мистики и мистики жизненного подвига Эдит Штайн.

### Выводы

Исследование воззрений Эдит Штайн опиралось на методологическое определение философской мистики, основанного на осмыслении экстатического сближения с Абсолютом в виде акта единения универсальной сущности трансцендентной реальности и субъекта созерцания путем расширения сознания индивидуального «Я» до Абсолютного (Трансцендентного). Философская мистика – это метафизический дискурс о трансцендентной реальности, формирующей онто-

гносеологические и антропо-аксиологические расширения в рационально сформированных философских системах и представлениях. На этой основе было выявлено, что феноменология, имплицитно устремлена к исследованию реальной структуры непосредственного опыта, который в своих пределах приближается к опыту мистическому. Так для мистической природы творческого метода Штайн определяющим является не разум и даже не вера, а воля, устремляющая познание к мистическому единству имманентного субъекта и трансцендентного объекта в постижении истины.

Расхождения Штайн с современной ей феноменологией отражают следующие положения: 1. Штайн подразумевает мир как непосредственное созерцание сущности, выходящей за пределы тождества бытия и мышления; 2. По её мнению, феноменология, пренебрегает онтологическим Абсолютом, вследствие чего происходит его подмена структурно-познавательными задачами, что послужило причиной совмещения онтологии и гносеологии во взглядах Э. Штайн. 3. Для разрешения этой проблемы Штайн стремится выйти за пределы гносеологической рациональности в сферу философской мистики, где онтологический объект и гносеологический субъект в акте созерцания тождественны. 4. Недостаток метафизичности в феноменологии приводит Штайн к томизму, в котором она потенциально, ищет выход за пределы метафизики на уровень трансперсональных состояний сознания. 5. Штайн упрекает трансцендентализм за утрату мира, оставляя практически без внимания изменения в мировоззрении Гуссерля – его трансцендентальный поворот и генеалогию доверительного знакомства с миром.

Эмпатия и интуиция представляются ключевыми конструктами эволюционного становления взглядов Эдит Штайн на пути к философской мистике. Эмпатия понимается ею как модель экстраполяции принципа вживания в опыт Другого на мистический акт преодоления субъект-объектного противопоставления трансперсонального содержания. Понятие интуиции у Штайн сближает томизм с феноменологическим методом, на основе чувственного опыта, объединяющим началом

## ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

чого для Штайн является доверие к Трансцендентному и пассивный характер интуиции, защищающий от субъектной обусловленности. Интуиция у Штайн это движение внутрь себя, способность достроить цельный образ, отрекаясь от субъектности, возвращая себе родовую, духовную субъективность. Это перенос эмпатийного опыта на предельные метафизические, трансметафизические и трансперсональные ракурсы, в виде акта встречи с Богом.

Так формируется идея самопознания и открытия в себе Бога, сущности внутри себя. В философских воззрениях Штайн последнего периода имманентное и трансцендентное настолько взаимосвязаны, что только их мистическое единство открывает понимание абсолютной истины. При этом мистическое не выпадает из феноменологического ряда, а наполняет его новым экзистенциальным смыслом. Мистика предстаёт как установление первоисточности бесконечного перед конечным. Штайн-феноменолог встречается со Штайн-теологом посредством утверждения мистического источника всякого явления и абсолютной истины.

У Штайн позднего периода определяющими становятся: образ Ночи – непроявленное единство до разделения, трансцендентная полнота Абсолюта и образ Креста – путь преодоления себя, внутренний путь встречи с Богом. Штайн связывает томистское учение о бытии Бога и феноменолого-экзистенциальную антропологическую установку в мистическом акте откровения. Вопрос о субъективности она решает в пользу деятельностного способа бытия, раскрывая активный характер этического субъекта в восполнении духовной целостности.

Её творческий путь приходит к обоснованию христианской философии как метаисторической, в которой мистика в этическом преломлении экзистенциальных смыслов, выступает объединяющим началом между философией сознания и томистской метафизикой. Её мистические произведения содержат теоретические и практические аспекты консолидации на основе универсальной истины и служения миру, что особенно важно сегодня для Европы и мира в целом.

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Гуссерль, Э. Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени / Гуссерль Э. Собр. соч. – Москва : Гнозис, 1994. – Т. 1. – 162 с.
2. Деррида, Ж. Введение / Ж. Деррида / Гуссерль Э. Начало геометрии [пер. с франц. и нем. М. Маяцкого]. – Москва : Ad Marginem, 1996. – С. 3–27.
3. Штайн, Е. Будова людської особи / Е. Штайн [пер. з нім. І. Терзової] – Жовква: Місіонер, 2011. – 192 с.
4. Штайн, Е. Вступ до філософії / Е. Штайн [пер. з нім. І. Терзової]. – Жовква: Місіонер, 2011. – 248 с.
5. Штайн, Що таке людина? / Е. Штайн [пер. з нім. О. Конкевича]. – Жовква: Місіонер, 2014. – 232 с.
6. Штайн, Э. Наука Креста. Исследование о святом Хуане де ла Круссе / Э. Штайн [пер. с нем. Н. Бакша]. – Москва : Ин-т филос., теологии и ист. св. Фомы, 2008. – 288 с.
7. Штайн, Э. Что такое философия? Разговор Эдмунда Гуссерля и Фомы Аквинского / Э. Штайн // *Δόξα* / Докса. – 2009. – Вип. 14. – С. 372–394.
8. Beckmann, B. *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. Religionsphilo-sophische Überlegungen im Anschluß an Adolf Reinach und Edith Stein* / B. Beckmann. – Würzburg : Königshausen & Neumann, 2003. – 332 p.
9. Beckmann-Zöller, B. *Die unbekannte Edith Stein: Phänomenologie und Sozialphilosophie* / B. Beckmann-Zöller, H.-B. Gerl-Falkovitz. – Frankfurt am Main : Peter Lang, 2006. – 278 p. doi: 10.3726/978-3-653-01234-7
10. Bejas, A. *Edith Stein. Von der Phänomenologie zur Mystik* / A. Bejas. – Frankfurt am Main : Peter Lang, 1987. – 208 p.
11. Bejas, A. *Vom Seienden als solchen zum Sinn des Seins. Die Transzendentalien-lehre bei Edith Stein und Thomas von Aquin* / A. Bejas. – Frankfurt am Main : Peter Lang, 1994. – 270 p.
12. Bütow, K. *Ein wahrhaftiges Leben – Edith Stein* / K. Bütow. – Gütersloh: Kiefel, 1999. – 47 p.
13. Crvenka, M. *Gott und ich. Meditationen zu Texten von Edith Stein* / M. Crvenka. – Essen : Plöger, 1993. – 96 p.
14. Crvenka, M. *Entscheidung für Gott. Die Taufe Edith Steins* / M. Crvenka. – Leutesdorf : Johannes, 1991. – 48 p.
15. *Edith-Stein-Jahrbuch*. Hrsg. im Auftrag des Teresianischen Karmels in Deutschland durch das Internationale Edith-Stein-Institut Würzburg.

## ІСТОРИЯ ФІЛОСОФІЇ

- Band 1. – Würzburg : Echter Verlag, 1995. – 175 p.
16. Feldes, J. Auf den Spuren Edith Steins durch Köln / J. Feldes. – Köln: Selbstverlag, 2005. – 40 p.
  17. Feldes, J. Im Kreuz ist Hoffnung. Der Kreuzweg mit Edith Stein / J. Feldes. – Speyer : Pilger, 1999. – 66 p.
  18. Fetz, R. L. Studien zur Philosophie von Edith Stein / R. L. Fetz, M. Rath, P. Schulz // Internationales Edith-Stein-Symposium Eichstätt, 1991. – Freiburg-München : Alber, 1993. – 372 p.
  19. Heise, I. Einfühlung bei Edith Stein. Überraschende Einblicke in die Doktorarbeit einer sensiblen Heiligen / I. Heise. – Wien: Selbstverlag, 2005. – 80 s.
  20. Henry, M. Incarnation: une philosophie de la chair / M. Henry. – Paris : Seuil, 2000. – 381 p.
  21. Herbstrith, W. Edith Stein. Ein Lebensbild in Zeugnissen und Selbst-zeugnissen / W. Herbstrith. – Mainz : Grünewald, 1993. – 188 p.
  22. Jani, A. Edith Steins Denkweg von der Phänomenologie zur Seinsphilosophie / A. Jani. – Würzburg : Königshausen & Neumann, 2015. – 402 p.
  23. Koch, U. Edith Stein. Eine kleine, einfache Wahrheit sagen. Biographischer Roman / U. Koch. – Gießen : Brunnen, 2005. – 176 p.
  24. Lebech, M. The Philosophy of Edith Stein: from phenomenology to metaphysics / M. Lebech. – Oxford; Wien : Peter Lang, 2015. – 188 p.
  25. Petermeier, M. Die religiöse Entwicklung der Edith Stein. Eine Untersuchung zur Korrelation von Lebens – und Glaubensgeschichte / M. Petermeier. – Frankfurt am Main : Peter Lang, 1998. – 244 p.
  26. Scheler, M. Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß. Mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich / M. Scheler. – Halle : Niemeyer, 1913. – 158 p.
  27. Stein, E. Fenomenologia getynsko-monachijska. Analizy / E. Stein [pod redakcja J. Machnacza i K. Serafina]. – Wrocław : TOTEM, 2015. – 204 s.
  28. Stein, E. Fenomenologia getynsko-monachijska. Zrodla / E. Stein [pod redakcja J. Machnacza i K. Serafina]. – Wrocław : Drukarnia Cyfrowa On-line, 2014. – 162 s.
  29. Stein, E. Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz / E. Stein. – Freiburg : Herder, 2004. – 266 p.
  30. Stein, E. Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins / E. Stein. – Freiburg : Herder, 2005. – 318 p.
  31. Stein, E. Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino / E. Stein // Erkenntnis und Glaube. – Freiburg: Herder, 1993. – P. 19–48.
  32. Stein, E. Zum Problem der Einfühlung / E. Stein. – München : Kaffke, 1980. – 133 p.
  33. Volek, P. Husserl und Thomas von Aquin bei Edith Stein / P. Volek. – Nordhausen : Traugott Bautz, 2016. – 248 p.

Ю. О. ШАБАНОВА<sup>1\*</sup>

<sup>1\*</sup>Національний гірничий університет (Дніпро), ел. пошта jshabanova@ukr.net; ORCID 0000-0001-5876-4140

## МІСТИЧНИЙ АСПЕКТ АНТРОПОЛОГІЇ ЕДІТ ШТАЙН: ВІД ФЕНОМЕНОЛОГІЇ ДО ТОМІЗМУ

**Мета дослідження:** виявити містичні елементи антропології Едіт Штайн як зв'язку між феноменологією та томізмом. Спираючись на **методологічне** визначення філософської містики як поєднання теологічної і філософської доктрин, заснованого на осмисленні переживання екстатичного єднання з Абсолютом, було виявлено, що феноменологія, імпліцитно спрямована на дослідження реальної структури безпосереднього досвіду, який в своїх межах наближається до досвіду містичного. Для містичного характеру творчого методу Штайн визначальним є не розум і навіть не віра, а воля, що спрямована до містичного єдності іманентного суб'єкту і трансцендентного об'єкту в осягненні істини. Будучи яскравим представником феноменології, Штайн згодом розходиться з Гуссерлем в деяких положеннях: 1. Штайн розуміє існування світу як безпосереднє споглядання сутності, що виходить за межі тотожності буття і мислення; 2. На її думку, феноменологія, нехтує онтологічним Абсолютом, внаслідок чого відбувається його підміна структурно-пізнавальними завданнями, що стало причиною поєднання онтології і гносеології в поглядах Е. Штайн. 3. Штайн прагне вийти за межі гносеологічної раціональності в сферу філософської містики, де онтологічний об'єкт і гносеологічний суб'єкт в акті споглядання тотожні. 4. Недостатність метафізичності в феноменології призводить Штайн до томізму, в якому вона потенційно, шукає вихід за межі метафізики на рівень трансперсональні

## ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

станів свідомості. 5. Штайн дорікає трансценденталізм за втрату світу, залишаючи практично без уваги зміни в світогляді Гуссерля – його трансцендентальний поворот та генеалогію довірчого знайомства зі світом. Емпатія як модель екстраполяції принципу вживання в досвід Іншого на містичний акт подолання суб'єкт-об'єктного протиставлення трансперсонального змісту та інтуїція як рух всередину себе, здатність добудувати цілісний образ, відрікаючись від суб'єктності, повертаючи собі родову, духовну суб'єктивність – представляються ключовими конструктами еволюційного становлення поглядів Едіт Штайн на шляху до філософської містики. При цьому містичне не випадає із феноменологічного ряду, а наповнює його новим екзистенціальним змістом. **Новизна** дослідження полягає у виявленні продуктивного значення філософської містики у творчості Едіт Штайн, яка збагатила сучасну антропологію метаісторичним змістом етико-екзистенціальних смислополагань на основі синтезу філософії свідомості і томистської метафізики.

*Ключові слова:* Едіт Штайн; феноменологія; томізм; містика; емпатія; інтуїція; етичний суб'єкт

J. A. SHABANOVA<sup>1\*</sup>

<sup>1\*</sup>State National Mining University (Dnipro), e-mail jshabanova@ukr.net; ORCID 0000-0001-5876-4140

## MYSTICAL ASPECT OF EDITH STEIN'S ANTHROPOLOGY: FROM PHENOMENOLOGY TO THOMISM

The **aim** of the study is to find mystical elements in Edith Stein's anthropology as a connecting principle between phenomenology and Thomism. Relying on methodological definition of philosophical mystic, as a matching of theological and philosophical doctrines, based upon reflection on experience of ecstatic unity with the Absolute, it was shown that phenomenology is implicitly directed towards research of real structure of immediate experience which in all its limits approaches to mystical experience. Not the mind and not the faith, but will (that directs knowledge to mystical unity of immanent subject and transcendental object in finding the truth) is defining for the mystical character of Stein's creative method. Stein, being a bright representative of phenomenology, gradually disagrees with Husserl at some points: 1. Stein considers the world as an immediate contemplation on the entity that transcends the identity of being and thinking; 2. In her opinion, phenomenology neglects the ontological Absolute. As a result, there is misplace of the Absolute by structural-cognitive aims, that, in its turn, was a reason for amalgamation of ontology and epistemology, according to Stein's views. 3. Stein strives to overcome epistemological rationality and achieve a sphere of philosophical mystic where ontological object and epistemological subject are identical in the act of mystical contemplation. 4. Lack of metaphysical elements in phenomenology leads Stein to Thomism in which she potentially seeks a way out of metaphysical limits and the way which leads to the level of transpersonal states of mind. 5. Stein reproaches transcendentalism in loss of the world and she ignores the changes in Husserl's world outlook, his transcendental turn and genealogy of the trustworthy acquaintance with the world. An empathy, as a model of extrapolation of the principle (of to be get used to the experience of the Other) onto mystical act of overcoming of subject-object opposition of transpersonal content and an intuition, as a movement inside the self, an ability to complete an integral image refusing the subjectivity and bringing back generic, spiritual subject, are considered to be key-constructs of the Edith Stein's evolutionary views development on her way to philosophical mystic. At the same time, mystical does not drop out of the phenomenological series but fills it with new existential meaning. The **novelty** of the study is in its showing up the productive meaning of philosophical mystics in the creativity of Edith Stein, who enriched contemporary anthropology by metahistorical content of moral and existential meaning on the basis of synthesis of philosophy of mind and Thomistic metaphysics.

*Keywords:* Edith Stein; phenomenology; Thomism; mysticism; empathy; intuition; ethical subject

### REFERENCES

1. Husserl E. *Leksii po fenomenologii vnutrennego soznaniya vremeni. Tom 1.* [Lectures on the phenomenology of internal consciousness of time. Vol. 1]. Moscow, Gnozis Publ., 1994. 162 p.
2. Husserl E. *Nachalo geometrii. Vvedeniye Zh. Derrida* [Beginning of geometry. Introduction of Zh. Derrida]. Moscow, Ad Marginem Publ., 1996. pp. 3-27.
3. Shtayn E. *Budova ljudskoj osoby* [Anthropology]. Zhovkva, Misioner Publ., 2011. 192 p.
4. Shtayn E. *Vstup do filosofii* [Introduction to philosophy]. Zhovkva, Misioner Publ., 2011. 248 p.
5. Shtayn, E. *Shho take ljudyna?* [Anthropology]. Zhovkva, Misioner Publ., 2014. 232 p.

## ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

6. Shtayn E. *Nauka Kresta. Issledovaniye o svyatom Khuane de la Kruse* [Science of the Cross. Study of the holy Juan de la Cruz]. Moscow, Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy Publ., 2008. 288 p.
7. Shtayn E. *Chto takoye filosofiya? Razgovor Edmunda Gusserlya i Fomy Akvinskogo* [What is philosophy? Conversation of Edmund Gusserl and Thomas Aquinskiy]. Δόξα – Doksa, 2009, issue 14, pp. 372-394.
8. Beckmann B. Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. Religionsphilo-sophische Überlegungen im Anschluß an Adolf Reinach und Edith Stein. Würzburg, Königshausen & Neumann Publ., 2003. 332 p.
9. Beckmann-Zöller B., Gerl-Falkovitz H.-B. Die unbekannte Edith Stein: Phänomenologie und Sozialphilosophie. Frankfurt am Main, Lang Publ., 2006. 278 p. doi: 10.3726/978-3-653-01234-7
10. Bejas A. Edith Stein. Von der Phänomenologie zur Mystik. Frankfurt/M, Peter Lang Publ., 1987. 208 p.
11. Bejas A. Vom Seienden als solchen zum Sinn des Seins. Die Transzendentalien-lehre bei Edith Stein und Thomas von Aquin. Frankfurt/Main, Lang Publ., 1994. 270 p.
12. Bütow K. Ein wahrhaftiges Leben Edith Stein. Gütersloh, Kiefel Publ., 1999. 47 p.
13. Crvenka M. Gott und ich. Meditationen zu Texten von Edith Stein. Essen, Plöger Publ., 1993. 96 p.
14. Crvenka M. Entscheidung für Gott. Die Taufe Edith Steins. Leutesdorf, Johannes Publ., 1991. 48 p.
15. Edith-Stein-Jahrbuch. Hrsg. im Auftrag des Teresianischen Karmels in Deutschland durch das Internationale Edith-Stein-Institut Würzburg. Band 1. Würzburg, Echter Verlag Publ., 1995. 175 p.
16. Feldes J. Auf den Spuren Edith Steins durch Köln. Köln, Selbstverlag Publ., 2005. 40 p.
17. Feldes J. Im Kreuz ist Hoffnung. Der Kreuzweg mit Edith Stein. Speyer, Pilger Publ., 1999. 66 p.
18. Fetz R.L., Rath M., Schulz P. Studien zur Philosophie von Edith Stein. Internationales Edith-Stein-Symposium Eichstätt 1991. Freiburg-München, Alber Publ., 1993. 370 p.
19. Heise I. Einfühlung bei Edith Stein. Überraschende Einblicke in die Doktorarbeit einer sensiblen Heiligen. Wien, Selbstverlag Publ., 2005. 80 p.
20. Henry M. Incarnation: une philosophie de la chair. Paris, Seuil Publ., 2000. 381 p.
21. Herbrich W. Edith Stein. Ein Lebensbild in Zeugnissen und Selbst-zeugnissen. Mainz, Grünewald Publ., 1993. 188 p.
22. Jani A. Edith Steins Denkweg von der Phänomenologie zur Seinsphilosophie. Würzburg, Königshausen & Neumann Publ., 2015. 402 p.
23. Koch U. Edith Stein. Eine kleine, einfache Wahrheit sagen. Biographischer Roman. Gießen, Brunnen Publ., 2005. 176 p.
24. Lebeck M. The Philosophy of Edith Stein: from phenomenology to metaphysics. Wien, Lang Publ., 2015. 188 p.
25. Petermeier M. Die religiöse Entwicklung der Edith Stein. Eine Untersuchung zur Korrelation von Lebens- und Glaubensgeschichte. Frankfurt/M., Peter Lang Publ., 1998. 244 p.
26. Scheler M. Zur Phanomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Had. Mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich. Halle, Niemeyer Publ., 1913. 158 p.
27. Stein E. Fenomenologia getynsko-monachijska. Analizy. Wroclaw, TOTEM Publ., 2015. 204 p.
28. Stein E. Fenomenologia getynsko-monachijska. Zrodla. Wroclaw, Drukarnia Cyfrowa On-line Publ., 2014. 162 p.
29. Stein E. Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz. Freiburg, Herder Publ., 2004. 266 p.
30. Stein E. Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins. Freiburg, Herder Publ., 2005. 318 p.
31. Stein E. Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino. Erkenntnis und Glaube. Freiburg, Herder Publ., 1993. P. 19-48.
32. Stein E. Zum Problem der Einfühlung. München, Kaffke Publ., 1980. 133 p.
33. Volek P. Husserl und Thomas von Aquin bei Edith Stein. Nordhausen, Traugott Bautz Publ., 2016. 248 p.

*Статья рекомендована к публикации д. фил. н., проф. О. О. Кораблевой (Российская федерация)*

Поступила в редколлегию: 26.08.2016

Принята к печати: 17.10.2016

## UDC 141.319.8“17”

A. M. MALIVSKYI<sup>1\*</sup>

<sup>1\*</sup> Dnipropetrovsk National University of Railway Transport named after Academician V. Lazaryan (Dnipro),  
e-mail telepat-57@mail.ru; ORCHID 0000-0002-6923-5145

## THE DEMAND FOR A NEW CONCEPT OF ANTHROPOLOGY IN THE EARLY MODERN AGE: THE DOCTRINE OF HUME

*“Nature is the only science of man;  
and yet has been hitherto the most neglected”  
Hume D.*

**Purpose.** The purpose of the investigation is to outline the main points of Hume's interpretation of the basic anthropological project of the era based on radical cultural transformations of the early modern age; to represent a modern vision of Hume's anthropology as a response to the demand of the era and necessity to complete its basic project. **Methodology.** The research was based on phenomenological and hermeneutic approaches. **Originality.** Contemporary understanding of the position of anthropological project in Hume's philosophy is regarded as unsatisfactory by the author. Development of the basic project as anthropological is rooted in scientific revolution and needs to be continued and completed. Contemporary prevalence of deanthropological versions of Hume's philosophy is the result of underestimated significance of the concept of nature in the broad sense. According to the philosopher's texts, heuristic potential of Hume's position is emphasized by the author. The modern version of the basic project in the early modern age is criticized and demands significant changes to become anthropological. **Findings.** Modern perception of Hume's philosophy as an anthropological project is unsatisfactory in terms of historical and philosophical science and needs detailed analysis. In order to understand the conditions of anthropological project significance, it is advisable to focus on: a) scientific revolution and the necessity to complete it; b) determine the role of the concept of nature in its broad sense. Nowadays the way of Hume's rethinking of the basic project of modern philosophy as insufficiently anthropological is quite heuristic. Empiricism, dogmatism, superstition and skepticism are the manifestations of the latter. For Hume, the era was as an incomplete anthropological project and its legacy as the most complete form of explication. Today the interest in the phenomenon of a human provides a reasonable basis to define that modern period is related to the era of Hume, and therefore, to give some reasoning for his remarkable ideas as New Hume's era.

**Keywords:** Hume; anthropological project; nature; human nature; nature in the broad sense; nature in the narrow sense; morality; metaphysics

### Introduction

Modern philosophy emphasizes the increased attention to the phenomenon of a human (man), mainly revealed in the history of philosophy. The early modern age deserves special attention as a significant milestone in the development of technogenic civilization. The current context is focused on the problem of humanization ways and forms of the basic project. It is necessary to find possible ways of humanization of this project by rethinking fundamentally some philosophical interpretations, primarily, the underestimated anthropological project, that was well-defined in Hume's works.

In modern literature there are three main possible answers to the question about the presence

of anthropology in modern philosophy: it is either denied or understood as a secondary and simplified, or perceived as a significant project. In the first and second cases, the pursuit of humanistic values refers to antiquity, in the third one – the issues concerning forms of anthropological interest and ways of reasoning anthropology objectivity are prioritized. Our attention is turned to the third option, which is the most heuristic in the current situation.

### Review

Nowadays there is a growing tendency to understand modern philosophy not only as a demand for a new concept of scientific worldview, but as a demand for a new doctrine of human nature (although the demand and

## ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

available responses are recognized), but their interpretation is not satisfactory from a modern point of view.

Note. A scientist Romano Guardini has no doubt in the demand for a new concept of anthropology, as well as its response. Emphasizing the complexity of the problem of human nature, he is right to notice a significant difference between the theory of human nature created by existing category tools and a real person. He defines a wrong vision of human nature referring to positivism, materialism, idealism, and existentialism. The main reason for dissatisfaction is certain orientation to -isms, as well as the lack of appropriate categories. Therefore, his conclusion does not cause any substantial objections: "There is not such a person as presented by the early modern age" [1, p. 152].

The anthropological project of the early modern age, which was not sufficiently explicit, attracted the attention of Martin Heidegger. According to the German thinker, the doctrine of Descartes as a cornerstone of a world view is one of the early precursors of modern philosophical anthropology: "Interpreting man as subjectum, Descartes creates the metaphysical precondition for the future of anthropology of all types and directions. With the ascent of anthropology Descartes celebrates his Supreme triumph" [7, p. 54]. Although observations of the founder of existentialism refer only to Descartes, it is undeniable that philosophical anthropology is rooted in the early modern age research. Moreover, it is reasonable to work with texts since they reveal new dimensions of knowledge that are in tune with the current context.

The issue concerning the foundation of modern anthropology in the given context is not appropriate.

The concepts of authors who recognize a significant connection between scientific and anthropological project and focus on the humanistic (anthropological) potential of the science about human nature can be considered more profound and meaningful.

Note. The fact of non-reduced feature of philosophical project of the early modern age as a development of science about nature is obvious for western historians, Desmond M. Clarke in particular. He noticed axiomatization of Rene Descartes heuristic potential of Copernicus doc-

trine. "Descartes was already aware of a fundamental challenge to the traditional picture of the universe that was implicit in the work of Copernicus. "On the Revolutions" (1543) was not just a new technical theory for astronomers. It was an emphatic displacement of man from the centre of universe and his relocation to a tiny planet in space, as a much less significant creature than given in Genesis suggested to generations of Christians"[9, 69].

The meaningful relationship of "new cosmology" and the "new anthropology" was emphasized by Ernst Cassirer. The "new cosmology, and the heliocentric system, introduced by Copernicus, is the only sound scientific basis for a new anthropology" [3, p. 16].

Rene Descartes is acknowledged to be a predecessor of anthropology. His texts make it possible to trace a meaningful relation between scientific and anthropological project in the heritage of a scientist [4].

Unfortunately, this approach is rarely implemented in historical and philosophical works. Indirect evidence and arguments for the latter statement is the prevalence of stereotypes concerning a dominance of subjectivism and anthropocentrism in the current era in philosophical literature.

The manner of interpretation of the greatest English philosopher – David Hume's heritage in research literature is a remarkable example of dissatisfaction with anthropology perception in the early modern age. The explanation and understanding of his anthropology is inaccurate due to insufficient attention to methodology. It could be found on the pages of the Foreword to the Ukrainian translation of outstanding works of the English philosophy "A Treatise of Human Nature", written by Professor Mossner E. K. [5, p. 11-28]. After the words of praise of Hume and his first paper, the text on the following pages demonstrates the author's intention (deliberately or not) to downplay the importance of this distinguished person and his outstanding ideas and concepts.

Note. "David Hume, the most distinguished of the English philosophers, and his greatness, as we now believe most fully revealed in his first and the most substantial systematic work, "a Treatise of Human Nature" [5, p. 11].

It is difficult to agree with the approach of

## ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Mossner, who reduces the doctrine of Hume to the following: first, it is proposed to take the words of the English thinker and accept this "Treatise" as "deadborn"; secondly, to take his refusal of "Treatise" in favor of a written one later; in the third place, to take on trust that the main ideas of this work are associated only with causal connections [6, p. 19, 20, 24].

Researchers of skepticism don't also pay due attention to essential significance of anthropological project.

Note. Convincing examples of such negligence are reflected in the works of a well-known researcher Popkin [15]. This idea was justified by Neto J. in the proceedings of the conference dedicated to the memory of Popkin R. in 2007. "The most important part of the recent research is a tendency to identify anthropological vision of human being either as a basis or as an important aspect of modern skepticism. The originality is in a certain relationship between skeptical and anthropological views that gives new value to the legacy of Hellenistic philosophical schools of skepticism". The thesis given in the note is extremely important. The idea is about a lack of special attention to anthropology as a long neglecting tradition. Understanding early modern skepticism, Popkin does not pay any special attention to anthropological aspect. Referring to the mentioned feature on the next page, the author points to a quite different position of early modern skeptics from ancient ones, namely, the focus is on the basic concepts, which seem similar to Christian doctrine of human nature dominated in 16th and 17th centuries. It is essential that modern skepticism researchers don't pay attention to anthropology importance. But the author does not see any rational for paying special attention to the review of these models. Christianity is one of the reasons – probably the main one – for this difference. Christianity provides or implies doctrines about the nature of man which were nonetheless hegemonic in the 16th and 17th centuries [13, 309-310].

A significant phenomenon of native literature is a thorough attempt to give some new value to Hume's philosophical heritage in the context of British skepticism of the early modern age by O. Panich [6]. The author emphasizes widespread skepticism in philosophical thought of that peri-

od researching the legacy of Hume as a stage of British empiricism, i.e. as a continuation of the ideas of Locke and Berkeley. Although the author mentions a certain relation between the concepts of nature and human nature, its value is still secondary and sporadic.

For about two centuries the positive aspect of Hume's thought was not given a proper attention, but over the course of recent decades the attention to the neglected anthropology has increased. [14, p. 1].

According to the recent publications of Hume's researchers, a scrutinized study of his texts proves that the content and direction of his scientific thought is quite debating. There are still arduous discussions about the meaning of his own judgments [8, p. 10].

Based on literature review, current understanding of the position of the anthropological project in the philosophy of Hume can hardly be considered as satisfactory.

### Purpose

The purpose of the investigation is to outline the main points of Hume's interpretation of the basic anthropological project of the era based on radical cultural transformations of the early modern age; to represent a modern vision of Hume's anthropology as a response to the demand of the era and necessity to complete its basic project.

### Methodology

The research was based on phenomenological and hermeneutic approaches.

### Theoretical basic and results

In order to understand the philosophical heritage of Hume, it is necessary to deal with the issues concerning a key point of a new worldview and an ideal of philosophizing. In other words, what is the absolute for a human in the early modern age? Among the key factors are the influence of the first scientific revolution and the urgent need for new ideological orientations in the era of radical secularization of consciousness. The answer is evident to Hume's predecessors and contemporaries. The concept of nature in its broad sense is one of the key notions in the "Metaphysical Meditation" of Descartes.

As it is known, it is wrong to associate Descartes with understanding a human as an absolute in order to find deductively an answer to a significant question about the sense of nature. And although Hume does not explicitly criticize his theory, he could be right to find some imperfections concerning the ideas of dehumanization of man in the theories focused on ideals and norms of scientific knowledge. It is essential to understand that provided limited interpretation of nature can neither clarify the specifics of morality nor help to find meaningful responses to questions about the proper principles of human behavior.

A substantial prerequisite for authentic comprehension of Hume's position is the explanation of the subtitle of *A Treatise*—"An attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects." This refers to those things that were obvious in the age of Hume. Nature is seen as a boundless ocean which is imperceptible to human mind, yet a human feels a strong desire and confidence to master it. Experience here is a way of reconciling human nature with nature. In other words, human nature can and should exist in accordance with nature, synchronized with her and aimed at achieving the good. The concept of nature is used here as a nature in the broad sense, as external reality that exists according to its own laws.

It is very important to understand that the nature in the broad sense is quite different from the nature in its narrow sense. In the broad sense it is more than a harsh and mechanical necessity that looks like something which is complete and perfect. The nature here includes possibility and potency as its distinctive features. A perfect philosophy of human (man) for Hume is not the study of an autonomous human being, but a human as a part of nature with certain obligations to the nature. The author of *"A Treatise of Human Nature"* had a goal to eliminate the hypothetical character of moral philosophy. As it was mentioned in the Introduction, Hume perceived himself as a follower of empirical tradition started by Bacon «and as the science of man is only solid foundation for the other sciences, so the only solid foundation we can give to this science itself must be laid on experience and observation» [12, p.10].

The interpretations of the concept of nature

in its broad sense can be observed when Hume referred to prominent scientists of his era. For him, the names of Copernicus and Newton, however, meant much more than the names of great physicists. Their breakthroughs and great accomplishments represented axiological features of an entire era. They marked new values, which represented the vision of a man as the cornerstone of the meaningful universe. It becomes evident from the beginning of the second book of *A Treatise* where he emphasized the necessity to reconsider traditional approaches. "Here, therefore, moral philosophy is in the same condition as natural, with regard to astronomy before the time of Copernicus. The ancients, though sensible of that maxim, that nature does nothing in vain, contrived such intricate systems of the heavens, as seemed inconsistent with true philosophy, and gave place at last to something more simple and natural" [12, p. 194]. Direct effect of Newton's doctrine about the nature is observed in the text of the "Abstract", where there is about a fundamental ability of man in science, about human nature to achieve "the highest level of accuracy."

Hume sees his own mission in the maximum secularization of ideas about human nature. He consistently focused on its existence and proper perspective, in other words what it is and what it should be. The last one is possible if the nature is understood in the broad sense, which includes humans. In the introduction to *"A Treatise,"* there is an attempt to develop broader concepts of science than natural. "This evident, that all the sciences have a relation, greater or less, to human nature; and that however wide any of them may seem to run from it, they still return back by one passage or another. Even Mathematics, Natural Philosophy, and Natural Religion, are in some measure dependent on the science of Man" [12, p.10].

According to Hume, the philosophical thought in the early modern age is a grand incomplete anthropological project, his further development task. In other words, he is aware of himself as a thinker who needs to make every effort to complete the great «edifice» of Early Modern philosophy (especially the upper floors). The paradox of the present situation is seen in the fact that human nature is the most important and the most rejected at the same time. As ex-

## ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

pressed by Hume at the end of the first book of *A Treatise* "Human nature is the only science of man; and yet has been hitherto the most neglected" [12, p. 186].

The basic concept of Hume's philosophy is the attention to human nature – existing self (what I am) and proper perspective (what I should be). "Moral philosophy" as a philosophical understanding of the most significant features of human nature is of crucial importance for him. Modern scientists consider it reasonable to explain the concepts of "moral" as synonymous with "humanitarian" and anthropological.

Note. The term "moral" was used in broader sense in his times than it is understood nowadays. According to Anthony Flew, referring to "moral objects", Hume meant the range of problems which are now determined by "humanitarian" concept, i.e. everything beyond mathematics and natural sciences [6, p. 152. note].

Hume's position in understanding the nature is quite definite and explicit and his works are a form of its narrative. Although it is impossible to deny that the thought of a thinker was more profound, and the ambiguity of the concept of nature in the broad sense was not taken into account. It is worth noting that Hume was aware of considerable difficulties in the way of new interpretations of traditional concepts. The last section of the first part in the third book of *A Treatise* demonstrates the following: "Nature, than which there is none more ambiguous and equivocal" [12, p. 322].

To what extent is Hume's ambiguous position adequately evaluated in modern research literature? It is known that in the days of Hume there was a tendency to associate the concept of "Nature" with the concepts of "God" and "matter" turning it into a metaphysical absolute. It is essential that the last one, fairly noticed by Popkin, can only be perceived in a subjective way or taken on trust. "One was only left to believe as one had to, and doubt as one had to, hoping that somehow nature was benevolent" [15, p. 179].

In literature the subjective perception of nature is often seen as Hume's vulnerability, as manifestation of skepticism overcome by naturalism.

Note. S. Greenberg emphasizes a certain confrontation between naturalism as a form of implementation of constructive ambitions of

Hume and his skepticism in the final part of the first book of the *"Treatise"* [10].

The emphasis on the strained relations between skepticism and naturalism is given and described in the work of I. Kasavin in the journal *"Voprosy filosofii"*. Although he acknowledges paradoxical nature of Hume's doctrine as existential dilemma, he thinks that a human should not be given any special attention. Based on the heritage of the thinker concerning skepticism and naturalism, there is the following idea: "so, the man doomed to a fundamental split between everyday reliability and lack of its conceptual foundation. It should be concluding the need for an existential dilemma: either the refusal of philosophy, or disappointment in life" [2, p. 164].

Understanding the above-mentioned ambiguity of the notion of nature (i.e. simultaneous truth of the concept of nature in its broad and narrow sense), it is important to emphasize certain dualism – nature should not only be subdued and controlled, but it is also necessary to "listen" to it and reciprocate. This thesis could be proved by the following extract, where two key principles in his system are stressed: "Nature is obstinate, and will not quit the field, however strongly attacked by reason; and at the same time reason is so clear in the point, that there is no possibility of disguising her. Not being able to reconcile these two enemies, we endeavor to set ourselves at ease as much as possible, by successively granting to each whatever it demands, and by feigning a double existence, where each may find something, that has all the conditions it desires" [12, p. 151].

The above mentioned idea may completely seem to demonstrate earlier opposition of naturalism and skepticism in Hume's works. But Hume is not limited to it, because in his later works there is an attempt to look for and find a more authentic form of concretization of two competitive principles, pointing to the opposite concepts of nature in the broad sense and a man (human). Hume's own credo is a well-known aphorism at the beginning of his *"An Enquiry Concerning Human Understanding"*: "Be a philosopher: but, amidst all your philosophy, be still a man" [11, p. 7].

It is significant that Hume doesn't stop on these profound insights. One more possible way

## ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

to look at this issue is to specify the thesis about intrinsic relationship between human and nature in the broad sense.

It necessary to consider the significant evolution of the philosopher's position concerning the nature of man and his prospects in the introduction and conclusion of the first book of the "Treatise". A radical change of thinker priorities can be observed -from Columbo ambitions to skeptical, pessimistic self-estimation.

The form of his credo implementation is his determined decision to take up new tactics, which are fundamentally different from previous approaches. "Here then is the only expedient, from which we can hope for success in our philosophical researches, to leave the tedious lingering method, which we have hitherto followed, and instead of taking now and then a castle or village on the frontier, to march up directly to the capital or center of these sciences, to human nature itself" [12, p.10].

The final part of the first book is very different in style, self-estimation and purpose. The latter is much more modest; namely, it sets priorities and draws attention to the problem of human nature: "Twill be sufficient for me, if I can bring it a little more into fashion" [12, p. 186].

Does Hume's modest self-assessment of the possibilities of human nature provide direct subordination to nature? At first glance it seems that he verifies expediency of orientation to nature: "I may, nay I must yield to the current of nature, in submitting to my senses and understanding; and in this blind submission I show most perfectly my skeptical disposition and principles" [12, p.184].

It is worth emphasizing that Hume is fundamentally ambiguous. The validity of the final idea is reflected in the question "does it follow, that I must strive against the current of nature"? His own view is conditional: "only when" we escape from those gloomy deserts and rocky roads that came across due to naivete. This refers to a quite different position of skepticism based on a lack of attention to nature in the broad sense of the word. And therefore, it is necessary to go beyond "the force of reason and convictions" [12, p.184].

In other words, the schematic correlation of the introduction and the final part of the Treatise

gives the possibility to interpret them as a kind of theses and antitheses. It is like the evaluation of the route as an adventurous journey on the battered ship, which had a narrow escape, but the captain is still dreaming of a round-the-world trip. As it is seen, for Hume the main factor of current unfortunate situation is the lack of adequate assessment of his own nature, which is weak and limited. It refers to him as a person and about human nature in general: "For with what confidence can I venture upon such bold enterprises, when beside those numberless infirmities peculiar to myself, I find so many which are common to human nature?" [12, p.181].

The issues concerning limitation and weakness of human nature are becoming meaningful, since every adult face them: "Where am I, or what? From what causes do I derive my existence, and to what condition shall I return? Whose favour shall I court, and whose anger must I dread? What beings surround me? and on whom have I any influence, or who have any influence on me? I am confounded with all these questions, and begin to fancy myself in the most deplorable condition imaginable, environed with the deepest darkness, and utterly deprived of the use of every member and faculty"[12, p. 184].

A person is becoming more emotionally imbalanced in an attempt to determine moral principles. "The cause of those several passions and inclinations, which actuate and govern me" [12, p.185]. Though a human knows neither ultimate principles of the universe nor the maxims of his own behavior, Hume hopes for a successful realization of his own vocation: "my own weakness" impels me to superstition with more convincing and powerful arguments than philosophy, only the latter can and should be a worthy leader of our lives. A school of the Cynicis an example of superstitious belief – "an example of the extraordinary instance philosophers". They neglect the concept of nature in its broad sense, limiting to a narrow understanding of the nature -they narrow down human life to animal life. They are engaged in "interfering in natural inclinations," and "Since therefore 'tis almost impossible, – says Hume – for the mind of man to rest like those of beasts, in that narrow circle of objects, which are the subject of daily conversation and action", this statement is a form of problem ag-

## ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

gravation of human behavior foundations – namely, "we ought only to deliberate concerning the choice of our guide" [12, p.185].

Critically evaluating contemporary approaches to the interpretation of a human and appropriate basis of his existence, Hume distinguishes and rejects as insufficient the forms of manifestation of naivety, which (as dogmatism) neglect nature characteristics in the broad sense of the word. It is a "natural propensity" of belief in the existence of universal laws (which determine the inner world of human feelings and consciousness), i.e., "indolent belief in the general maxims of the world" [12, p.184]. The last words seem to clearly indicate the direction of Hume's thought against metaphysics.

It is often said that metaphysics and human nature are incompatible from the standpoint of Hume. He seems to say about it when he writes: "Very refined reflections have little or no influence upon us" [12, p.183]. First of all, it is necessary to understand if Hume is straightforward to naive empiricism and metaphysics denial? The philosopher sees "manifest contradiction" beyond univocal and recognizes that the thesis of the incompatibility of human nature and metaphysics is wrong: But what have I here said, that reflections very refined and metaphysical have little or no influence upon us? «This opinion I can scarce forbear retracting, and condemning from my present feeling and experience» [12, p.184].

An example of Hume's interpretation of metaphysical human nature should be considered in Chapter XII "An Inquiry Concerning Human Understanding" – namely, requirements to the ethics as basic philosophical project – a positive orientation to the good, which should be permanent in all its power and vitality. Understanding and conceiving pyrrhonism as an example of nature neglecting in its broad sense, Hume does not accept it, because it poses the threat to human life destruction in general: "All discourse, all action would immediately cease; men would remain in a total lethargy, till the necessity of their nature unsatisfied put at end so their existence." [11, p.187]. But he is not inclined to increase tensions and predict terrible scenarios of the future. In his opinion, it is a virtual hardly probable scenario, because its principles do not have a real reason. Real life sorts everything out

quickly, since "Nature is always too strong for principles" [11, p 187]. As for us the important point of Hume position is a kind of "dream", it still means its unequivocal condemnation. It is important to avoid the temptation of creating the image of an enemy that needs to be expelled and defeated. The more important for Hume is the ability to understand main factors of the current state of things and reflect on the possibility how to overcome it by using available human resources.

Analyzing the reasons for Hume's refusal from unambiguous judgments, it is necessary to pay attention to his vision of a quite new position of human in the Early Modern Era. This position is determined with the help of notions "eccentric" and "whimsical". It is an illustration, embodiment of the paradoxes of human nature that simultaneously implies the presence of some knowledge, and makes this presence impossible: "...who must act, and reason, and believe; though they are not able, by their most diligent inquiry, to satisfy themselves concerning the foundation of these operations, or to remove the objections which may be raised against them" [11, p 187].

According to the thoughts of Hume, he is far from not only unambiguous understanding of nature, but also man (human) reflected in his theories in text books.

### Originality

Contemporary understanding of the position of anthropological project in Hume's philosophy is regarded as unsatisfactory by the author. Development of the basic project as anthropological is rooted in scientific revolution and needs to be continued and completed. Contemporary prevalence of deanthropological versions of Hume's philosophy is the result of underestimated significance of the concept of nature in the broad sense. According to the philosopher's texts, heuristic potential of Hume's position is emphasized by the author. The modern version of the basic project in the early modern age is criticized and demands significant changes to become anthropological.

### Findings

Modern perception of Hume's philosophy as an anthropological project is unsatisfactory in

## ІСТОРИЯ ФІЛОСОФІЇ

terms of historical and philosophical science and needs to be given detailed analysis. In order to understand the conditions of anthropological project significance, it is advisable to focus on: a) scientific revolution and the necessity to complete it; b) determined role of the concept of nature in its broad sense. Nowadays the way of Hume's rethinking of the basic project of modern philosophy as insufficiently anthropological is quite heuristic. Empiricism, dogmatism, superstition and skepticism are the manifestations of the latter. For Hume, the era was as an incomplete anthropological project and its legacy as the most complete form of explication. Today the interest in the phenomenon of a human provides a reasonable basis to define that modern period is related to the era of Hume, and therefore, to give some reasoning for his remarkable ideas as New Hume's era.

## LIST OF REFERENCE LINKS

1. Гвардини, Р. Конец нового времени / Р. Гвардини // Вопросы философии. – 1990. – № 4. – С. 127–163.
2. Касавин, И. Т. Юм Дэвид. Парадоксы познания / И. Т. Касавин // Вопросы философии. 2011. – №2. – С. 157–171.
3. Кассирер, Э. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры / Э. Кассирер // Проблема человека в западной философии [пер. с нем. А. Н. Муравьев]. Москва : Прогресс, 1988. – С. 3–30.
4. Маливский, А. Н. Антропологизация базового проекта Декарта в современной историко-философской литературе / А. Н. Маливский // Sententiae. – 2013. – Т. XXVIII, № 1. – С. 51–63.
5. Моссер, Е. К. Передмова / Е. К. Моссер // Трактат про людську природу: Спроба запровадження експериментального методу міркувань про об'єкти моралі [за ред. та з передм. Е. К. Моссера. з англ. пер. П. Насада]. – Київ : Вид. дім «Всесвіт», 2003. – С. 11–28.
6. Панич, О. О. Розвідки з історії скептицизму в британо-американській епістемології. Частина перша: британська модерна філософія (Гоббс, Локк, Барклі, Х'юм, Рід) / О. О. Панич. – Донецьк : Дон. нац. ун-т, 2007). – 524 с.
7. Хайдеггер, М. Время картины мира / М. Хайдеггер // Время и бытие: Статьи и выступления [пер. с нем., комм. В. В. Библихина] – Москва : Республика, 1993. – с. 41–62.
8. Butler, A. M. Humes Early Biography and A Treatise oh Human Nature / A. M. Butler // The Cambridge Companion to Hume's Treatise [ed. by D. C. Ainslie and A. Butler]. – Cambridge : Cambridge University Press, 2015. – P. 1–13. doi: 10.1017/cc09781139016100.003
9. Clarke, D. M. Descartes: A Biography / D. M. Clarke. – Cambridge : Cambridge University Press, 2006. – 520 p. doi: 10.1017/cbo9780511498077
10. Greenberg, S. 'Naturalism' and 'Skepticism' in Hume's Treatise of Human Nature / S. Greenberg // Philosophy Compass. – 2008. – Vol. 3, Iss. 4, – p. 721–733. doi: 10.1111/j.1747-9991.2008.00143.x
11. Hume, D. An Enquiry Concerning Human Understanding / D. Hume // The Philosophical Works of David Hume. – Edinburg; London : Little, Brown, 1826. – P. 1–233. doi: 10.1037/12868-000
12. Hume, D. A Treatise of Human Nature / D. Hume. – Oxford : The Clarendon Press, 1896. – 435 p. doi: 10.1037/12868-000
13. Neto, J. R. M. «Acquired Skepticism in the Seventeenth Century». Skepticism in the Modern Age: Building on the Work of Richard Popkin / J. R. M. Neto, G. Paganini, J. C. Laursen // Proc. of the Conf. (22.11–25.11.2007): "Skepticism from the Renasissance to the Enlightenment: a Conference in Memory of Richard H. Popkin (1923 – 2005)". – Brazil, 2009 – P. 309–324.
14. Norton, D. F. An introduction to Hume's thought / D. F. Norton, J. Taylor // The Cambridge Companion to David Hume. – Cambridge : Cambridge University Press, 2009. – P. 1–39. doi: 10.1017/cc09780521859868.001
15. Popkin, R. Hume and Jurieu // R. H. Popkin // The High Road to Pyrrhonism. – San Diego : Austin Hill Press Inc., 1980. – P. 179.

А. М. МАЛІВСЬКИЙ<sup>1\*</sup>

<sup>1\*</sup>Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту імені акад. В. Лазаряна (Дніпро), ел. пошта telepat-57@mail.ru; ORCID 0000-0002-6923-5145

## ЗАПИТ НОВОГО ЧАСУ НА РОЗРОБКУ АНТРОПОЛОГІЇ: ВЧЕННЯ ЮМА

## ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

**Мета.** Виходячи з радикальних трансформацій культури Нового часу, окреслити основні моменти тлумачення Юмом базового проекту епохи як антропологічного. Викласти сучасне бачення антропології Юма як форми відповіді на запит епохи та завершення базового проекту Нового часу. **Новизна.** Автор оцінює сучасну рецепцію місця антропологічного проекту в філософії Юма як незадовільне. Розробка базового проекту як антропологічного для нього укорінена в науковій революції, є його продовженням та завершенням. Поширеність деантропологізованих версій філософії Юма автор вважає результатом недооцінки ключової значимості поняття природи в широкому значенні. Звертаючись до текстів філософа, автор наголошує на наявності евристичного потенціалу позиції Юма. Мова йде про критику ним сучасної йому версії базового проекту Нового часу, котрий потребує радикалізації, тобто антропологізації. **Висновки.** Сучасні рецепції філософії Юма як антропологічного проекту є незадовільними з позицій історико-філософської науки та мають бути уточнені. В ході осмислення умов виходу на перший план антропологічного проекту доцільно послідовно зосередити увагу на: а) науковій революції та необхідності її завершення; б) детермінуючій ролі поняття природи в широкому значенні слова. Нині є евристичною форма переосмислення Юмом базового проекту філософії Нового часу як недостатньо антропологізованого. До числа форм прояви останнього належать емпіризм, догматизм, марновірство та скептицизм. Епоха постає для Г'юма як незавершений антропологічний проект, а його спадщина – як найбільш повна форма експлікації. Нині посилений інтерес до феномену людини дає достатні підстави для кваліфікації сучасності як змістовно спорідненої з епохою Юма, а отже, правомірності тези щодо доцільності розробки його непересічних ідей як неюміанства.

**Ключові слова:** Г'юм; антропологічний проект; природа; природа людини; природа в широкому значенні; природа в вузькому значенні; мораль; метафізика

А. Н. МАЛИВСКИЙ<sup>1\*</sup>

<sup>1\*</sup> Днепропетровский национальный университет железнодорожного транспорта имени академика В. Лазаряна (Днепр), эл. почта telepat-57@mail.ru; ORCID 0000-0002-6923-5145

## ЗАПРОС НОВОГО ВРЕМЕНИ НА РАЗРАБОТКУ АНТРОПОЛОГИИ: УЧЕНИЕ ЮМА

**Цель.** Исходя из радикальных трансформаций культуры Нового времени, обрисовать основные моменты истолкования Юмом базового проекта эпохи как антропологического. Изложить современное видение антропологии Юма как формы ответа на запрос эпохи и завершение базисного проекта Нового времени. **Новизна.** Автор оценивает современную рецепцию места антропологического проекта в учении Юма как неудовлетворительную. Для него разработка базового проекта как антропологического укоренена в научной революции, выступает его продолжением и завершением. Распространенность деантропологизированных версий философии Юма автор считает результатом недооценки ключевой роли понятия понятия природы в широком значении. Обращаясь к текстам Юма, автор подчеркивает эвристический потенциал позиции Юма. Речь идет о современной ему версии базового проекта Нового времени, который требует радикализации, то есть антропологизации. **Выводы.** Современные рецепции философии Юма как антропологического проекта неудовлетворительны с позиций историко-философской науки и должны быть уточнены. В ходе осмысления условий выхода на первый план антропологического проекта целесообразно последовательно сосредоточить внимание на: а) научной революции и необходимости ее завершения; б) детерминирующей роли понятия природы в широком значении слова. Ныне явным является эвристический потенциал переосмысления Юмом базового проекта философии Нового времени как недостаточно антропологизированого. К числу форм обнаружения последнего принадлежат эмпиризм, догматизм, суеверие и скептицизм. Современная эпоха для Юма – незавершенный антропологический проект, а его наследие – наиболее полная форма экспликация. Сегодняшний усиленный интерес к феномену человека дает весомые основания для квалификации современной эпохи как содержательно родственной со временами Юма, а, следовательно, правомерности тезиса о целесообразности развития его неординарных идей как неюмианства.

**Ключевые слова:** Юм; антропологический проект; природа; природа человека; природа в широком значении; природа в узком значении; мораль; метафизика

## REFERENCES

1. Gvardini P. *Konets novogo vremeni* [The end of modern period]. *Voprosy filosofii – Problems of Philosophy*, 1990, no. 4, pp. 127-163.

## ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

2. Kasavin I.T. Hume David. Paradoksy poznaniya [Hume David. Paradoxes of understanding]. *Voprosy filosofii – Problems of Philosophy*, 2011, no. 2, pp. 127-163.
3. Cassirer E. *Opyt o cheloveke: vvedeniye v filosofiyyu chelovecheskoy kultury. Problema cheloveka v zapadnoy filosofii* [Experience about a human: introduction in philosophy of human culture. The problem of a human in western philosophy]. Moscow, Progress Publ., 1988. pp. 3-30.
4. Malivskiy A.M. Antropologizatsiya bazovogo proekta Dekarta v sovremennoy istoriko-filosofskoy literature [Anthropologization of basic project of Descartes in modern historical and philosophical literature]. *Sententiae*, 2013, vol. XXVIII, pp. 51-63.
5. Mossner E. Peredmov. Hume D. *Traktat pro liudsku pryrodu: Sproba zaprovadzhennia eksperymentalnoho metodu mirkuvan pro obiekty morali* [Preface. Hume D. A Treatise of Human Nature: An attempt to introduce the experimental method of reasoning about objects morality]. Kyiv, Vsesvit Publ., 2003. 552 p.
6. Panich O.O. *Rozvidky z istorii skeptyzmu v brytano-amerykansii epistemologii. Chastyna persha: brytanska moderna filosofia* [Research into skepticism history in British and American epistemology. Part one: modern British philosophy]. Donetsk, National University Publ., 2007. 524 p.
7. Heidegger M. *Vremya kartiny mira* [The age of the World Picture]. Moscow, Respublika Publ., 1993. 447 p.
8. Butler A.M., Donald C. Ainslie. *Humes Early Biography and a Treatise on Human Nature. The Cambridge Companion to Hume's Treatise*. Cambridge University Press Publ., 2015. pp. 1-13. doi: 10.1017/cc09781139016100.003
9. Clarke Desmond M. *Descartes: A Biography*. Cambridge University Press Publ., 2006, 520 p. doi: 10.1017/cbo9780511498077
10. Greenberg. S. 'Naturalism' and 'Skepticism' in Hume's Treatise of Human Nature. *Philosophy Compass*, vol. 3, issue 4, pp. 721-733. doi: 10.1111/j.1747-9991.2008.00143.x
11. Hume D. *An Enquiry Concerning Human Understanding. The Philosophical Works of David Hume*. Edinburg, LONDON Publ., 1826. 603 p. doi: 10.1037/12868-000
12. Hume D. *A Treatise of Human Nature by David Hume*. Oxford, Clarendon Press Publ., 1896. 435 p. doi: 10.1037/12868-000
13. Neto J.R. M. «Acquired Skepticism in the Seventeenth Century». *Skepticism in the Modern Age: Building on the Work of Richard Popkin; [Proceedings of the Conference "Skepticism from the Renaissance to the Enlightenment: Conference in Memory of Richard H. Popkin (1923 — 2005)"]*, Brazil, 2009, pp. 309-324.
14. Norton D.F., Taylor J. *An introduction to Hume's thought. The Cambridge Companion to David Hume*. Cambridge, Cambridge University Press Publ., 2009. pp. 1-32. doi: 10.1017/cc09780521859868.001
15. Richard Popkin. *Hume and Jurieu. The High Road to Pyrrhonism*. San Diego, Austin Hill Press Inc. Publ., 1980. 385 p.

*Prof. Dr. Philos. V. V. Khmil, (Ukraine) recommended this article to be published*

Received: 25 May, 2016

Accepted: 20 Sept., 2016

## ЗМІСТ

### **АНТРОПОЛОГІЧНІ ШУКАННЯ**

**КАРІВЕЦЬ І. В.**

ПОЗАТІЛЕСНИЙ ДОСВІД, ЧИСТЕ БУТТЯ ТА МЕТАФІЗИКА

7-16

**СКИРТАЧ В.М., МАРТИНОВ Р.С., КАРПЕНКО А.О.**

ФІЛОСОФСЬКО-КЛІНІЧНИЙ ДИСКУРС ХХ СТОЛІТТЯ

17-23

**НАДУРАК В.В.**

ЕМОЦІЇ ТА МІРКУВАННЯ У ПРИЙНЯТТІ МОРАЛЬНИХ РІШЕНЬ

24-32

### **ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ І ОСВІТИ**

**ТОРМАХОВА А.М.**

ФІЛОСОФСЬКО-КУЛЬТУРОЛОГІЧНЕ ОСМИСЛЕННЯ ТЕЛЕБАЧЕННЯ  
ЯК ВІЗУАЛЬНОЇ ПРАКТИКИ ХХ-ХХІ СТ.

33-42

**ЧЕШКО В.Ф., КУЗЬ О.М.**

КОЕВОЛЮЦІЙНА СЕМАНТИКА ГЕНЕЗИ ТЕХНОГЕННОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ ТА ЕВОЛЮЦІЙНИЙ РИЗИК  
(МІЖ БІОЕСТЕТИКОЮ І БІОПІЛІТИКОЮ)

43-55

### **СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ**

**БРОДЕЦЬКА Ю.Ю.**

МОДУС СОЦІАЛЬНОЇ ЦІЛІСНОСТІ: ПРАКТИКА КОНСТРУЮВАННЯ ПРОДУКТИВНОЇ СПІВ-БУТТЄВОСТІ

56-68

**ДАНИЛОВА Т. В.**

ПРАГНЕННЯ ДО ВИЗНАННЯ В КОНТЕКСТІ УНІВЕРСАЛЬНОЇ ІСТОРІЇ ФРЕНСІСА ФУКУЯМИ

69-77

**СТОРОЖУК С.В., ГОЯН І.М.**

ДАВНЬОГРЕЦЬКА «ΦΥΣΙΣ» ЯК ОСНОВА ФОРМУВАННЯ ГЕНДЕРНИХ СТЕРЕОТИПІВ

78-89

### **ФІЛОСОФІЯ НАУКИ І ТЕХНІКИ**

**СНІТЬКО Д. Ю.**

МЕТАФІЗИЧНІ ПЕРЕДУМОВИ ТЕХНІКИ

90-99

**ХАЛАПСІС О.В.**

ULTIMA RATIO DEORUM

100-106

### **ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ**

**ШАБАНОВА Ю. О.**

МІСТИЧНИЙ АСПЕКТ АНТРОПОЛОГІЇ ЕДІТ ШТАЙН: ВІД ФЕНОМЕНОЛОГІЇ ДО ТОМІЗМУ

107-120

**МАЛІВСЬКИЙ А.М.**

ЗАПИТ НОВОГО ЧАСУ НА РОЗРОБКУ АНТРОПОЛОГІЇ: ВЧЕННЯ ЮМА

121-130

## СОДЕРЖАНИЕ

### **АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИСКАНИЯ**

**КАРИВЕЦ И.В.**

ВНЕТЕЛЕСНЫЙ ОПЫТ, ЧИСТОЕ БЫТИЕ И МЕТАФИЗИКА

7-16

**СКИРТАЧ В.М., МАРТЫНОВ Р.С., КАРПЕНКО А.А.**

ФИЛОСОФСКО-КЛИНИЧЕСКИЙ ДИСКУРС XX ВЕКА

17-23

**НАДУРАК В.В.**

ЕМОЦИИ И РАССУЖДЕНИЯ В ПРИНЯТИИ МОРАЛЬНЫХ РЕШЕНИЙ

24-32

### **ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ И ОБРАЗОВАНИЯ**

**ТОРМАХОВА А.Н.**

ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ТЕЛЕВИДЕНИЯ  
КАК ВИЗУАЛЬНОЙ ПРАКТИКИ XX-XXI СТ.

33-42

**ЧЕШКО В. Ф., КУЗЬ О. Н.**

КОЭВОЛЮЦИОННАЯ СЕМАНТИКА ГЕНЕЗИСА ТЕХНОГЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ И ЭВОЛЮЦИОННЫЙ РИСК  
(МЕЖДУ БИОЭСТЕТИКОЙ И БИОПОЛИТИКОЙ)

43-55

### **СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ**

**БРОДЕЦКАЯ Ю.Ю.**

МОДУС СОЦИАЛЬНОЙ ЦЕЛОСТНОСТИ:

ПРАКТИКА КОНСТРУИРОВАНИЯ ПРОДУКТИВНОЙ СО-БЫТИЙНОСТИ

56-68

**ДАНИЛОВА Т. В.**

СТРЕМЛЕНИЕ К ПРИЗНАНИЮ В КОНТЕКСТЕ УНИВЕРСАЛЬНОЙ ИСТОРИИ ФРЭНСИСА ФУКУЯМЫ

69-77

**СТОРОЖУК С.В., ГОЯН И.Н.**

ДРЕВНЕГРЕЧЕСКАЯ «ФЮЗИС» КАК ОСНОВА ГЕНДЕРНЫХ СТЕРЕОТИПОВ

78-89

### **ФИЛОСОФИЯ НАУКИ И ТЕХНИКИ**

**СНИТЬКО Д. Ю.**

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ТЕХНИКИ

90-99

**ХАЛАПСИС А.В.**

ULTIMA RATIO DEORUM

100-106

### **ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ**

**ШАБАНОВА Ю.А.**

МИСТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ АНТРОПОЛОГИИ ЭДИТ ШТАЙН: ОТ ФЕНОМЕНОЛОГИИ К ТОМИЗМУ

107-120

**МАЛИВСКИЙ А. Н.**

ЗАПРОС НОВОГО ВРЕМЕНИ НА РАЗРАБОТКУ АНТРОПОЛОГИИ: УЧЕНИЕ ЮМА

121-130

# CONTENTS

## ***ANTHROPOLOGICAL SEARCHING***

**KARIVETS I.V.**

OUT-OF-BODY EXPERIENCE, PURE BEING AND METAPHYSICS

7-16

**SKYRTACH V.M., MARTYNOV R.S., KARPENKO A.O.**

PHILOSOPHIC AND CLINICAL DISCOURSE OF THE TWENTIETH CENTURY

17-23

**NADURAK V. V.**

EMOTIONS AND REASONING IN MORAL DECISION MAKING

24-32

## ***PHILOSOPHY OF CULTURE AND EDUCATION***

**TORMAKHOVA A.M.**

PHILOSOPHICAL-CULTURAL CONCEPTION OF TELEVISION AS A VISUAL PRACTICES OF XX-XXI CENTURY

33-42

**CHESHKO V.T., KUZ O.M.**

COEVOLUTIONARY SEMANTICS OF TECHNOLOGICAL CIVILIZATION GENESIS AND EVOLUTIONARY RISK  
(BETWEEN THE BIOAESTHETICS AND BIOPOLITICS)

43-55

## ***SOCIAL PHILOSOPHY AND PHILOSOPHY OF HISTORY***

**BRODETSKAYA I. I.**

MODUS SOCIAL INTEGRITY: PRACTICE OF CONSTRUCTING PRODUCTIVE CO-BEING

56-68

**DANYLOVA T. V.**

THE DESIRE FOR RECOGNITION IN THE CONTEXT OF FRANCIS FUKUYAMA'S UNIVERSAL HISTORY

69-77

**STOROZHUK S.V., GOYAN I.M.**

GREEK «ΦΥΣΙΣ» AS THE BASIS OF GENDER STEREOTYPES

78-89

## ***PHILOSOPHY OF SCIENCE AND TECHNOLOGY***

**SNITKO D.Y.**

METAPHISICAL BACKGROUND OF TECHNOLOGY

90-99

**HALAPSIS A.**

ULTIMA RATIO DEORUM

100-106

## ***THE HISTORY OF PHILOSOPHY***

**SHABANOVA J.A.**

MYSTICAL ASPECT OF EDITH STEIN'S ANTHROPOLOGY:  
FROM PHENOMENOLOGY TO THOMISM

107-120

**MALIVSKYI A.M.**

THE DEMAND FOR A NEW CONCEPT OF ANTHROPOLOGY IN THE EARLY MODERN AGE:  
THE DOCTRINE OF HUME

121-130

## ВИМОГИ ДО ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ

До публікації в журналі приймаються статті українською, російською або англійською мовами проблемного, узагальнюючого, методичного характеру, оригінальні наукові, практичні дослідження, які раніше ніде не видавалися.

Матеріали необхідно надавати в друкованому та в електронному виглядах у програмі Microsoft Word 2003 або більш ранній – файли \*.doc (файли \*.docx, \*.docm – не приймаються).

Наукова стаття повинна відповідати вимогам п. 3 Постанови ВАК України № 7-05/1 від 15.01.2003 року.

Матеріали рецензуються членами редакційної колегії збірника та сторонніми незалежними експертами, виходячи з принципу об'єктивності та з позицій вищих міжнародних академічних стандартів якості, та редагуються. Редакція залишає за собою право на стилістичну правку рукопису.

### **Вимоги щодо об'єму наукових статей, повідомлень, відгуків та рецензій:**

- оглядові та пробні статті – до 45 000 знаків з пробілами (7–10 стор.);
- загальні статті за рубриками видання – до 30 000 знаків з пробілами (5–7 стор.);
- наукове повідомлення – до 8 000 знаків з пробілами (до 2,5 стор.);
- відгук або рецензія – до 6 000 знаків з пробілами (до 2 стор.).

Матеріал надається у форматі A4, враховуючи таблиці, ілюстрації, список використаних джерел. Статті, більші за обсягом, можуть бути прийняті до розгляду на підставі рішення редколегії.

**Увага! Журнал готується до експертизи в наукометричній базі даних SciVerse Scopus.** Із цим фактом пов'язаний ряд необхідних вимог, а саме: наявність авторських розширених і структурованих резюме (рефератів – abstracts), у т.ч. – англійською мовою, рецензій, пристатейних списків літератури в романському алфавіті тощо.

### **Рекомендуємо скористатися правилами до оформлення статей журналу:**

http: [http://ampr.diit.edu.ua/public/journals/68/1\\_uk.pdf](http://ampr.diit.edu.ua/public/journals/68/1_uk.pdf)

### **Для прийняття статті до друку автору/авторам необхідно:**

#### **1. Для електронної інформації сформувати всі матеріали в п'яти файлах:**

- **Перший** – із текстом статті та анотацій з ключовими словами. Назва файлу – прізвище та ініціали автора (першого співавтора) латинськими літерами, наприклад, Ivanov\_II\_stattia.doc.
- **Другий** – з розширеними відомостями про автора/авторів (прізвище, ім'я, по батькові; посада; вчений ступінь; учене звання; місце роботи або навчання; адреса електронної пошти; номери контактних телефонів). Назва файлу – Ivanov\_II\_vidomosti.doc.
- **Третій** - рецензія (відсканований). Назва файлу - Ivanov\_II\_recenziia.jpg.
- **Четвертий** – Експертний висновок (відсканований). Назва файлу – Ivanov\_II\_vysnovok.jpg. (складається в вільній формі)
- **П'ятий** – Ліцензійний договір (відсканований). Назва файлу – Ivanov\_II\_dogovir.jpg. Текст договору: <http://ampr.diit.edu.ua/public/journals/68/licenseAVFD.pdf>

**2. Для друкованої інформації.** Матеріали до редакції надаються особисто або надсилаються поштою. До них відносяться: 1) Два друкованих примірники рукопису з підписами всіх співавторів на останньому аркуші роботи; 2) Оригінал Ліцензійного договору з підписами всіх співавторів; 3) Оригінал експертного висновку; 4) (для співробітників ДНУЗТ) Рекомендація до друку за підписом відповідального редактора розділу.

**Відповідальність за зміст статті, правильність, точність і коректність цитування, посилань та перекладу покладається на авторів.**

**Остаточне рішення щодо публікації ухвалює редакційна колегія журналу.**

**Статті, відхилені редакційною колегією, повертаються авторам для доопрацювання.**

**Шановні автори, запрошуємо до співробітництва!**

**З питань опублікування, будь ласка, звертайтеся до редакції журналу за адресою:**

Кафедра філософії (ауд. 468),  
Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту,  
вул. Лазаряна, 2,  
м. Дніпропетровськ,  
Україна,  
49010  
e-mail: [e-library@b.diit.edu.ua](mailto:e-library@b.diit.edu.ua)  
Адреса сайту журналу: <http://ampr.diit.edu.ua/>

Збірник наукових праць

**АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ**

№10 2016

(українською, російською та англійською мовами)

Відповідальний за випуск — В. В. Хміль

Комп'ютерне верстання — І. Ю. Пілат

Літературна обробка — О. П. Варшавський

Формат 60 × 84<sup>1</sup>/<sub>8</sub>. Ум. друк. арк. 14,42. Тираж 100 пр. Зам. №\_\_\_\_\_.

**Видавництво Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту  
імені академіка В. Лазаряна**

*Адреса редакції, видавця:*

вул. Лазаряна, 2, кім. 468, м. Дніпро, 49010, Україна

*Тел.:* +38 (056) 373-15-88

*E-mail:* e-lirary@b.diit.edu.ua, ojs.diit@gmail.com

*Адреса дільниці оперативної поліграфії:*

вул. Лазаряна, 2, кім. 1201, м. Дніпро, 49010, Україна

*Тел.:* +38 (056) 47-19-66, факс: +38 (056) 47-19-83



Сборник научных трудов

**АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ**

**(АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИЗМЕРЕНИЯ ФИЛОСОФСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ)**

№10 2016

(на українському, російському та англійському мовах)

Ответственный за выпуск — В. В. Хмель

Компьютерная верстка — И. Ю. Пилат

Литературная обработка — А. П. Варшавский

Формат 60 × 84<sup>1</sup>/<sub>8</sub>. Усл. печ. лист. 14,42. Тираж 100 пр. Зам. №\_\_\_\_\_.

**Издательство Днепропетровского национального университета железнодорожного транспорта  
имени академика В. Лазаряна**

*Адрес редакции, издателя:*

ул. Лазаряна, 2, ком. 468, г. Днепр, 49010, Украина

*Тел.:* +38 (056) 373-15-88

*E-mail:* e-lirary@b.diit.edu.ua, ojs.diit@gmail.com

*Адрес участка оперативной полиграфии:*

ул. Лазаряна, 2, ком. 1201, г. Днепр, 49010, Украина

*Тел.:* +38 (056) 47-19-66, факс: +38 (056) 47-19-83



Proceedings Scientific Publication

**ANTROPOLOGIČNÌ VIMÌRI FÌLOSOFS'KIH DOSLÌDŽEN'**

**(ANTHROPOLOGICAL MEASUREMENTS OF PHILOSOPHICAL RESEARCH)**

No.10 2016

(in Ukrainian, Russian and English languages)

Responsible for issue — V. V. Khmel

Computer makeup — I. Yu. Pilat

Redaction — O. P. Varshavskiy

Format 60 × 84<sup>1</sup>/<sub>8</sub>. Conventional printed sheet 14,42. Circulation 100. Order no. \_\_\_\_\_.

Publication of Dnipropetrovsk National University of Railway Transport named after Academician V. Lazaryan

Address of editor and editorial office

Lazaryan St., 2, r. 468, Dnipro, 49010, Ukraine

*Tel.:* +38 (056) 373-15-88

*E-mail:* e-lirary@b.diit.edu.ua, ojs.diit@gmail.com

Address of small offset printing office

Lazaryan St., 2, r. 1201, Dnipro, 49010, Ukraine

*Tel.:* +38 (056) 47-19-66, *Fax:* +38 (056) 47-19-83