

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

ДНІПРОПЕТРОВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ЗАЛІЗНИЧНОГО ТРАНСПОРТУ ІМЕНІ АКАДЕМІКА В. ЛАЗАРЯНА

СХІДНИЙ НАУКОВИЙ ЦЕНТР ТРАНСПОРТНОЇ АКАДЕМІЇ УКРАЇНИ



МАТЕРІАЛИ

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

МАТЕРИАЛЫ

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

PROCEEDINGS

**of the 4 International Scientific Conference
«ANTHROPOLOGICAL MEASUREMENTS
OF PHILOSOPHICAL RESEARCH»**

16 - 17 квітня

ДНІПРОПЕТРОВСЬК 2015



МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

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

**СХІДНИЙ НАУКОВИЙ ЦЕНТР
ТРАНСПОРТНОЇ АКАДЕМІЇ УКРАЇНИ**

КАФЕДРА ФІЛОСОФІЇ І СОЦІОЛОГІЇ

МАТЕРІАЛИ

**4ої Міжнародної наукової конференції
«АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ»**

МАТЕРИАЛЫ

**4ой Международной научной конференции
«АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИЗМЕРЕНИЯ ФИЛОСОФСКИХ
ИССЛЕДОВАНИЙ»**

PROCEEDINGS

**of the 4th International Scientific Conference
« ANTHROPOLOGICAL MEASUREMENTS OF PHILOSOPHICAL
RESEARCH»**

16.04 – 17.04.2015

Дніпропетровськ – 2015

УДК 11/.14 : 572
ББК Ю 216

Редакційна колегія:

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

А 72

Антропологічні виміри філософських досліджень [Текст] : матеріали 4-ої міжнародної наукової конференції, Дніпропетровськ, 16-17 квітня 2015 р. – Д.: ДНУЗТ, 2015. – 112 с.

У збірнику представлені матеріали 4ої міжнародної наукової конференції «Антропологічні виміри філософських досліджень», яка відбулася 16-17 квітня 2015 року в м. Дніпропетровськ, Україна.

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

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

© Хміль В.В. та ін., укладання, 2015

© Вид-во Дніпропетр. нац. ун-ту залізн.
трансп. ім. акад. В. Лазаряна,
редагування, оригінал-макет, 2015

НАУКОВИЙ КОМІТЕТ КОНФЕРЕНЦІЇ

Голова:

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

Заступник голови комітету:

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

Члени наукового комітету:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

СЕКЦІЯ 1. АНТРОПОЛОГІЧНИЙ РАКУРС ФІЛОСОФІЇ НАУКИ ТА ТЕХНІКИ

АПОРЕТИЧЕСКАЯ ПРИРОДА РАЗУМА И КРИЗИС ФИЛОСОФИИ

Азарова Ю.О., Харьковский национальный университет им. В. Н. Каразина

Жак Деррида – французский мыслитель, историк философии, основатель проекта деконструкции. Подвергая критике метафизическую традицию, Деррида в ранних работах анализирует философские проблемы логоцентризма, а в поздних – социальные и культурные последствия западного рационализма.

Наиболее полно деконструкцию социальных, правовых и политических аспектов рациональности иллюстрирует последний текст Деррида «Хулиганы: два эссе о разуме», где обсуждается сложный и парадоксальный вопрос о том, *«каким образом разум может иметь интересы, если он незаинтересованный?»*.

Это ключевой вопрос западной философии от Канта до наших дней. Он связан с самой сущностью философии как интеллектуального предприятия, т. к. разум определяет онто-телеологический идеал философии, ее развитие, направление и цель.

Еще Кант в «Критике чистого разума» отмечает, что интерес разума – разноликий. Разум является одновременно практическим, спекулятивным и архитектурным; но, *прежде всего, архитектурным*, т. е. побуждающим строить систему. Именно система связывает различные элементы знания в единое целое.

«Под архитектурикой, – пишет Кант, – я понимаю искусство построения системы. Поскольку знание только благодаря систематическому единству становится наукой, т. е. из простого агрегата знаний превращается в систему, то архитектоника есть учение о научной стороне наших знаний вообще и, следовательно, она необходимо входит в учение о методе».

Архитектоника задает системность знания как принцип науки. «Под системой, – продолжает Кант, – я понимаю единство многообразных знаний, объединенных одной идеей. А идея есть понятие разума о форме целого, поскольку им априори определяется объем многообразного и положения частей относительно друг друга».

Размышляя о системе, Кант подчеркивает, что «схема, начертанная, согласно эмпирическим соображениям, дает лишь техническое единство, а схема,

построенная согласно *идее* (когда разум априори указывает цель, а не эмпирически ее выстраивает) создает архитектурное единство».

Деррида принимает кантовское различие между *техническим* и *архитектоническим* единством, но считает, что даже архитектурное единство далеко не всегда образует систему. Для Деррида, единство и системность – не синонимы. Разводя эти понятия, он апеллирует к аргументам Хайдеггера.

Деррида полагает, что интерес разума состоит не в системности или тотальности, а в свободе. Поэтому, подвергая критике логоцентризм, Деррида говорит не только о множестве рациональностей, но и *об апоретической природе самой рациональности*. Здесь он фиксирует парадигмальное отношение между разумом и свободой.

Деррида отмечает, что разум, традиционно квалифицируемый как базовый принцип человеческого бытия, со временем абсолютизируется и возводится в ранг «законодательной инстанции». Именно разум судит – одобряет или отвергает – всё принадлежащее культуре. То, что не вписывается в рамки, установленные разумом, объявляется ненужным или маргинальным, а затем вытесняется на периферию. К концу XIX – началу XX века разум постепенно унифицирует истину насильем.

Такой разум, принимающий разнообразные лики, – «индустриальный разум» (как называет его Т. Адорно), «калькулятивное мышление» (М. Хайдеггер), «дисциплина» (М. Фуко), «логоцентризм» (Ж. Деррида), становится фактором, усугубляющим тотализирующие тенденции.

Репрессивный эффект разума Деррида ассоциирует с авто-иммунным заболеванием, которое поражает живой организм. «Иногда, – пишет Деррида, – когда организм болен, в нем возникает авто-иммунный процесс, который, защищая жизнь от смерти, несет смерть самой жизни. Спасаясь от того, что воспринимается как внешняя агрессия, организм само-разрушается. Поэтому такой способ спасения для разума становится губителен».

Авто-иммунный процесс, – продолжает Деррида, – возникает не только в разуме, но также в том социальном, политическом, институциональном, правовом организме, который использует репрессивный ресурс рациональности. Это – наиболее серьезный аргумент Деррида против безграничного доверия к разуму.

Тему здоровья и болезни разума, конечно, затрагивает и Гуссерль. В работах «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» и «Кризис европейского человечества и философия» он пишет о *трансцендентальной патологии*, о болезни спекулятивного знания и о том, что выход из такого состояния крайне проблематичен.

Болезнь разума – это болезнь *объективизма*. Притязая на истину, универсальность и объективность, разум забывает о происхождении знания из субъек-

тивных, исторических актов. Чистый объективизм – это наивная иллюзия. Кант и многие последующие философы пытаются решить данную проблему, но не достигают позитивного результата.

Трудность состоит в том, что трансцендентальная иллюзия – это не просто ошибка или случайность, от которой легко можно избавиться. Трансцендентальная иллюзия имманентна разуму. Возникая в процессе мышления, она сопровождает концептуализацию понятий, научно-технический прогресс, развитие цивилизации. Однако, абсолютизация объективизма, сциентизма и техницизма со временем нивелирует жизненный мир, исторические и субъективные основания разума.

Неразрешимость этой проблемы вводит философию в кризис. На рубеже XIX – XX веков «философия становится проблемой для самой себя». Сомнение в ее будущих перспективах отражается «в форме постановки вопроса о возможности метафизики <...> т. е. вопроса об имплицитном смысле возможности всей проблематики разума».

«Крах веры в универсальную философию, – подчеркивает Гуссерль, – означает также крушение веры в разум». Теперь не только философия, но и наука как символ прогресса, утрачивает свою телеологическую роль. «Кризис философии совпадает с кризисом наук Нового Времени, понимаемых как звенья философской универсальности».

Позже кризис приобретает экзистенциальное измерение. «Поскольку рухнула вера в абсолютный разум, придающий смысл миру, то рухнула и вера в смысл истории, в смысл человечества, его свободу, понимаемую как возможность человека обрести разумный смысл своего индивидуального и общественного бытия».

Этот кризис, – продолжает Гуссерль, – есть следствие выбора, который Европа делает еще в античности. Философы Древней Греции, установив первостепенное значение рефлексивного мышления в жизни человека, объективируют теоретический результат, представляя идею как непосредственную сущность Бытия. Далее, от Ренессанса и по XX век включительно, такая объективация становится генеральной линией развития европейской цивилизации.

Сегодня человечество пожинает плоды абсолютизации разума, который, представляя свои результаты как идеальные объекты, фактически *отчуждает* мир от индивида. «Легализация» подобного отчуждения выражает истинную сущность кризиса европейской культуры.

«Я уверен в том, – резюмирует Гуссерль, – что кризис Европы коренится в заблуждениях рационализма». Однако «причина затруднений рациональной культуры заключается не в самом рационализме, а в его *овнешнении*, в его из-

вращении ... объективизмом». Поэтому нам нужно переосмыслить историю и отказаться от абсолютизации разума.

Анализируя кризис европейской интеллектуальной парадигмы, Деррида ставит еще более радикальный вопрос: «что изменилось с тех пор, как Гуссерль призвал европейскую философию к критике разума и науки?». «*Можем ли мы (и главное: должны ли мы) сейчас повторить призыв к спасению разума?*».

Деррида полагает, что мы можем спасти разум только тогда, когда поймем, что *разум не только архитектурен, но и апоретичен по своей сути*. Апория разума – это противоречие, непреодолимый разрыв между образом условного (гипотетического) и образом безусловного (категорического).

Поскольку сегодня подчинение принципу всеобщего, универсального и абсолютного привело Европу к кризису, то нам нужно обратиться к историческому, конкретному, индивидуальному опыту. Это необходимо сделать, – подчеркивает Деррида, – не для того, чтобы еще раз перевернуть оппозицию и отдать приоритет одной из сторон, а для того, чтобы схватить *тонкий момент «между»*, который эксплицирует суть современной проблематики разума.

Тонкий момент осцилляции, который подвешивает, приостанавливает, деконструирует традиционные философские оппозиции типа объективное – субъективное, универсальное – уникальное, трансцендентное – имманентное, абсолютное – конкретное, *etc.*, позволяет Деррида предложить то, чего не могли сделать Кант и Гуссерль.

Это иное отношение, не редуцируемое к классическим оппозициям, дает разуму новый шанс определять свои интересы, избегая негативных последствий. Именно так Деррида проводит деконструкцию классического рационализма и его институциональных моделей.

ТЕОРІЯ ДИНАМІКИ НАУКОВОГО ПІЗНАННЯ Т.КУНА І КОГНИТИВНІ ПІДХОДИ ІСТОРИЧНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

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

Одним із засновників постпозитивістської парадигми філософії науки є американський філософ та історик науки Томас Кун. Його праця «структура наукових революцій» сама виявилася, певною мірою, революційною для розвитку філософсько-наукових концепцій другої половини ХХ століття. Поряд із ретельно розробленою теорією розвитку через посередництво масштабних революційних змін парадигм пізнання, у працях Т. Куна міститься вельми багато лате-

нтних відсилок до історичної, антропології та когнітивних паралелей із методологічними підходами цієї науки.

Схема розвитку природничих наук, зокрема астрономії та фізики, запропонована Т. Куном, може бути прийнятною (із певними когнітивними застереженнями) і у соціально-гуманітарному пізнанні. Вихідним елементом теорії американського вченого є поняття наукової парадигми. Т. Кун дає декілька визначень парадигми, кожна із яких уточнює та поглиблює зміст цього концепту. Так, парадигма розглядається дослідником як сукупність переконань, наукових цінностей, технічних засобів, що є характерними для певного наукового співтовариства, як деяка концепція, що об'єднує наукове співтовариство; як спільні наукові цінності і уявлення, що розподіляються всіма учасниками наукової спільноти.

Науковою революцією Т. Кун вважає перехід від однієї наукової парадигми до іншої, більш інтелектуально досконалої. Ознакою передумов даного когнітивного переходу можуть вважатися такі чинники, як перехід від нормального дослідження до екстраординарного, збільшення кількості конкуруючих варіантів певної наукової теорії, готовність до застосування у наукових студіях нових концепцій та методологічних підходів, звернення за допомогою до філософського пізнання для вирішення фундаментальних проблем певної науки.

Сам революційний перехід від старої наукової парадигми до нової відбувається не шляхом еволюції, «логіки і зросту наукового знання» (за концепцією К. Поппера), але зразу, подібно до переключення гештальту. Цілком очевидно, що на чолі цих наукових трансформацій та динаміки парадигм пізнання Т. Кун ставить соціально-психологічний та соціально-культурний чинники, постійно спираючись у власних міркуваннях на такі соціально-гуманітарні й фактично історично-антропологічні поняття як «переконання», «цінності», «уявлення» тощо.

Вельми показовим є розуміння американським дослідником історичної науки (фактично) зокрема такого її розділу, як історія науки. Він програмно протиставляє історію як сукупність хронологічних дат та подій минулого історії як складному інтелектуальному процесу розуміння динаміки наукового пізнання, і ширше історичних процесів. Цей концепт Т. Куна співпадає із сформованими у наприкінці 1920-х – 1930-х років у французькій школі «Анналів» науковими уявленнями про мету та призначення історичної науки. Показовий, є той факт, що у обох випадках вчені, американський і французькі, – протиставили інтерпретацію «історії – події»- «історії – розумінню».

Когнітивні паралелі у теоретичних підходах до аналізу історичних процесів й явищ вельми логічно доповнюються кореляцією окремих концептів, що і складають «інтелектуальний інструментарій» теорії Т. Куна. З точки зору взаємодії історичної антропології та філософії науки увагу привертають такі поло-

ження концепції американського дослідника, як «бачення» та «неявне знання». «Бачення» певних наукових проблем учасниками парадигми, Т.Кун поєднує із таким психічним явищем, як сприймання. В свою чергу сприймання наукових проблем, за Куном, залежить від досвіду та кваліфікації дослідника. «Неявне знання» американський вчений розуміє, як набуття певного досвіду знань у процесі участі дослідників в реалізації наукових студій. Очевидно, що передача цих інтелектуальних цінностей має неотрефлексований характер, майже не осмислюється й спеціально не зафіксовується учасниками наукової парадигми.

Вказані положення концепції Т. Куна корелюють із відповідними концептами історичної антропології. Так, у категоріальному апараті цієї науки одну із провідних позицій займає категорія «бачення світу» («світобачення»), яке фактично має зміст : «сприймання» елементів природного та соціального середовища. Вельми важливе місце у теоретичних конструкціях історичної антропології має також теоретичне уявлення про неявне, або безсвідоме, сприйняття учасниками суспільства соціокультурних норм і правил («неписаних законів»), які, не будучи офіційно зафіксованими, значною мірою, регулюють й мотивують поведінку як окремого індивідуума, так і всього соціуму в цілому. Різниця між концепціями Т. Куна та історично-антропологічного пізнання полягають (і зумовлюються) у різних когнітивних об'єктах, відповідно, динаміки наукового пізнання та динаміки розвитку суспільств та культур минулого.

Історія наукового пізнання, за Т. Куном, розподіляється на внутрішню і зовнішню. Внутрішня історія складається із логіко-методологічних концепцій та експериментів, що проводяться на основі певної теоретичної бази. Зовнішня історія розглядає взаємовпливи теоретичного та практичного наукового пізнання та соціокультурного контексту. Виходячи із уявлень Т. Куна про «неявне знання» та «бачення» наукових проблем, логічним є припущення про присутність історично-антропологічних пояснень у розвитку як першої та і другої історії науки, оскільки елементи соціально-психологічної мотивації та, певною мірою, і механізми їх динаміки містяться у обох аспектах пізнання. Меншу роль ці історично-антропологічні феномени відіграють у логіко-методологічному аспекті розвитку науки, більшу – у суспільно-культурному.

Розуміння великої важливості психологічних й соціально-психологічних чинників наукової діяльності Т.Кун чітко й послідовно відстоював у полеміці із К. Поппером та І. Лакатосом.

К. Поппера американський вчений піддав критиці за відмову враховувати «методологічну сумісність» психологічних чинників мотивації та діяльності дослідників. І. Лакатосу Т. Кун дорікає за те, що він ігнорує вплив особистості вченого на такі елементи наукової діяльності й когнітивної динаміки, як «вибір теорії, творча діяльність, форма вивчення теорії» .

МАТЕМАТИЗАЦІЯ ПІЗНАННЯ В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФСКИХ ПОГЛЯДІВ ПІФАГОРА

*Дешко Л.К., Пономаренко І.Ю., Дешко Н.А., Дніпропетровський національний
університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна*

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

У нинішньому світі заняття науковою діяльністю перестало бути чимось особливим та виключно вибіркоким та унікальним, та набуло все більше масового характеру. Цього потребує насиченість, різноманітність того високотехнологічного світу, що оточує сучасну людину та темпи його розвитку. До цього часу техніка була помірною платою необхідності, засобом чітко еквівалентним поставленим задачам, а не шляхом до мети, визначеної людством. Наука, техніка і технологія у більшій мірі набувають етичного значення внаслідок їх центрального положення, яке вони займають в житті людства. Те, що створено наукою, спонукає до проявів усе більшої винахідливості для його підтримки та подальшого розвитку, сприяючи тим самим новим успіхам і досягненням. Технологічна могутність людини затьмарює своєю престижністю все, що складає сутність повноцінної людини. Разом з тим стає все важче контролювати та регулювати наукові напрямки, які робляться окремими людьми та колективами вчених. Тим більше, що здебільшого наукові розробки робляться не заради досягнення істини в якомусь питанні, що цікавить самого науковця, а так би мовити «на замовлення».

Перед науковцями стоїть не простий моральний вибір, але вони повинні завжди робити його на користь людства, дотримуючись етичних канонів своєї

діяльності. Сьогодні поняття персональної відповідальності науковця стає все більш розмитим, тому що великі відкриття, як правило, робляться колективом вчених і кожен з них робить персональний внесок в загальне досягнення. І дуже важливо, щоб перед оприлюдненням результатів своїх розробок, або на початку досліджень науковці могли зупинитись і врахувати не тільки позитивні сторони своїх досліджень, але й їх негативні наслідки.

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

ПАССИОНАРНОСТЬ КАК ФОРМА ПРЕВРАЩЕНИЯ ХАРИЗМЫ

Сладнева О.Г., Национальная металлургическая академия Украины

Смысл термина «харизма» стал настолько пространен и широк, что в сущности уже давным-давно перестал ассоциироваться со смыслом понятия, представленного в теории гуманитарных дисциплин. Поэтому на практике звучным словом «харизма» зачастую объясняется пассионарность того или иного лидера. Данное терминологическое заблуждение, безусловно, не является беспочвенным.

Пассионарность — это активность, специфическим образом проявляющаяся в стремлении индивида к цели, и в способности индивида к сверхнапряжениям и жертвенности ради достижения этой цели. По Л. Гумилеву, *не отдельные* пассионарии делают великие дела, а тот общий настрой, который можно назвать уровнем *пассионарного напряжения*. Настрой этот задается именно харизматиками. Они буквально «наэлектризовывают толпу», зажигая ее своей страстью и самоотверженностью. Интересным является то, что основные особенности и характеристики пассионарности характерны и для харизматической личности. Такими можно считать и необычные свойства личности, и склонность к активной деятельности, и одержимость идеей (целью), и способность вести за собой людей.

Однако, понятие «пассионарность» значительно шире понятия «харизма». Пассионарность представляет собой то качество, благодаря которому некоторые из пассионариев становятся харизматическими вождями. По Веберу, склонность к активной деятельности является *признаком* носителя харизмы.

Харизматик обычно стремится к господству и достигает его. Такова его тактика – ему для реализации идеи необходимо заручиться поддержкой почитателей. Пассионарий тоже стремится к лидерству, но, не достигнув его, спокойно может войти в «свиту» харизматика и помогать ему «двигать» идею. Русский историк и философ, ученик Л. Гумилева, В. Махнач утверждал в этой связи, что «пассионарность может реализовываться, например, и в служении лидеру».

Поэтому пассионарность одновременно и обязательное свойство харизматика, и желательное свойство его поклонников, и своеобразный толчок к раскрытию харизмы личности. Иными словами, *пассионарность* – это *энергия*, необходимая для раскрытия и роста *силы* харизмы личности. Поэтому разделить харизму и пассионарность в реальности крайне сложно, поскольку любой харизматик может оказаться в значительной степени и пассионарием.

В середине XX века К. Маркс ввел в научный и философский обиход термин «превращенные формы» (Verwandelte Form). Он и позволил в определенной степени охарактеризовать ранее не представленную специфику «строения и способ функционирования сложных систем» и «исследовать видимые зависимости и эффекты, выступающие на поверхности целого в качестве того, что называется «формой его действительности, или, точнее, формой... действительного существования"». Таким образом, К. Маркс и показал, как именно предмет, явление или отношение воспроизводится в виде представления общества о нем.

Согласно М. К. Мамардашвили, особенность превращенной формы состоит в том, что «форма проявления получает самостоятельное «сущностное» значение, обособляется, и содержание заменяется в явлении иным отношением, которое сливается со свойствами субстрата самой формы и становится на место действительного отношения... Эта видимая форма действительных отношений, отличная от их внутренней связи, играет вместе с тем – именно своей обособленностью и бытийностью – роль самостоятельного механизма в управлении реальными процессами на поверхности системы».

Отсюда, превращенная форма имеет свойство наполнять сущность системы иной предметностью и свойствами. Более того, она регулирует систему путем восполнения пробелов, замещая их новым отношением, которое обеспечивает «жизнь» системы. В итоге получается совершенно новая система, устанавливающая новые отношения внутри себя и ставящая подлинную систему в но-

вое для нее положение в окружающем мире. В итоге рождаются парадоксы в ее интерпретации и наблюдениях в качестве несовместимости видения системы «изнутри» и видения системы «извне».

Данная форма превращения харизмы даже несколько умаляет её значение. Теоретически, условиями функционирования системы пассионарности становятся личные качества и наличие идеи. Продукт же предпочтительно один – достижение цели (реализация идеи). Поклонники в данном случае выглядят бесполезными и, возможно, могут даже мешать деятельности пассионария. Однако, на практике, как мы уже выяснили, пассионарий также может нуждаться в последователях, поскольку не стоит забывать о том, что чистые типы харизматика и пассионария выделить чрезвычайно трудно. Тем не менее, «чистый» харизматик никак не может обойтись без последователей, а «чистый» пассионарий фанатично предан своей Идее. Так, данная форма проявления харизмы в виде пассионарности получает самостоятельное «сущностное» значение, обособляется и заменяется в представлениях о ней иным отношением, которое «сливается» со свойствами харизмы и становится на место действительного отношения.

МОРАЛЬНО-ЕСТЕТИЧНІ ПРОБЛЕМИ «ВІРТУАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ»

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

«Віртуальна реальність» є ніщо інше як помилковий образ однієї із реальностей прийнятий людиною зі істинний протягом деякого відрізка часу. Індивід як людина граюча або homo ludens (за Й. Хейзінгойем), може створити навколо себе «віртуальну реальність» без застосування додаткових технічних засобів і тільки за допомогою власної уяви. Тобто, інформаційні технології лише допомагають зануритись у «віртуальну реальність», а не є першопричиною її появи.

Існує негативний підхід до трактування «віртуальної реальності» так і позитивний, що подає «віртуальну реальність» як позитивний чинник якісних змін життя у соціумі. Потрібно проаналізувавши протиріччя обох теорій знайти золоту середину в морально-психологічному аспекті.

Раніше за відсутності комп'ютерів – «віртуальна реальність» (себто «ігрова») існувала у уяві кожної людини і у кожної людини була своя власна, і дана «віртуальна реальність» за нормальних умов виховання і зовнішнього середовища лише допомагала самоствердитися і досягти успіхів у реальному житті, завдяки уявленням про себе в майбутньому. Але сьогодні комп'ютерна «віртуа-

льна реальність» виконала підміну нашої «внутрішньої реальності», що є досить небезпечно.

Для одних людей штучна «віртуальна реальність» лише допомагає покращувати свої знання, уміння, навички, не приносячи шкоди (це позитивні чинники концепції «віртуальної реальності»). Але для інших людей надлишкове перебування в ній носить пагубний характер, так як такі люди основним своєю реальністю вважають «віртуальну», що по суті є ніщо інше як неможливість виходу людини із дитячих уявних «ігрових світів» і покладання їх на світи створенні за допомогою комп'ютерних технологій (це негативні чинники концепції «віртуальної реальності»). Як стверджував Жан Бодрійяр, такі люди випадають із «існуючої реальності». Такий стан речей можна назвати дисоціативним розладом ідентичності ХХІ століття, адже класичний дисоціативний розлад ідентичності виникає лише в уяві людини з метою її пристосування до навколишньої дійсності, а в даному випадку каталізатором хвороби є примарна реальність «віртуального» до якої пристосовуватись значно простіше та безконфліктно. До того ж вона із застосуванням мережевих технологій, тиражує один «віртуальний світ» для великої кількості людей, роблячи таким чином ілюзію справжності такого «світу». Це небезпечно тим, що грань між «існуючою» та «віртуальною реальністю» для таких людей з часом робиться досить нечіткою.

Отже, для людей, що сформувалися як сильні вольові особистості «віртуальна реальність» не несе ніяких загроз в морально-психологічному плані і навпаки така додаткова реальність дозволяє людині вийти на новий рівень якості життя, трудових і соціальних відносин (розумно використовуючи соціальні мережі та веб-сервіси, такі як, Facebook, Kickstarter, Github і т. п. для налагодження ділових зв'язків, навчанню нових навиків праці і т. д.). Але для несамодостатніх людей, можливо навіть з нестійким станом психіки, «віртуальна реальність» несе загрозу. Тому що такі люди, можливо, в результаті дорослішання не втратили постійної необхідності підміни реального існуючого світу уявним віртуальним та віртуальні соціальні мережі з комп'ютерними іграми виступають панацеєю для їх «дитячої» незміцнілої психіки. Тобто вони підмінюють, як говорить російський філософ В. Лейбін, материнську грудь – як символ дитячого несформованого світосприйняття, «віртуальною реальністю».

Як видно з дослідження, «віртуальна реальність» – це феномен, що виступає лише лакмусовим папірцем, що відображає морально-психологічний стан людини (підсилює чи послаблює характерні особливості психотипу окремого індивіда) і сама по собі «віртуальна реальність» не має позитивного чи негативного характеру.

ШТУЧНИЙ ІНТЕЛЕКТ: ПРОБЛЕМИ, ПЕРСПЕКТИВИ, ЗАГРОЗИ

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

Проблема створення штучного інтелекту часто піднімається в контексті дискусій з розвитку комп'ютерних технологій. Багато говорять про вигоду при створенні подібної системи. Дійсно такі системи допоможуть у повсякденному житті людини, зможуть керувати транспортними потоками не тільки в окремій країні а й у глобальному, світовому масштабі, такі системи допоможуть у машинобудуванні, будівництві і тощо. Але існує і зворотний бік медалі. Як сказав Джаа Таллінн, співзасновник Skype, що одного разу людина, що отримала в свої руки кермо влади, стає домінуючою системою розвитку, можливо, що з залученням штучного інтелекту стане глобальною мережею безособового інтелекту.

Штучний інтелект (artificial intelligence) – це створення інтелектуальних машин (програм), здатних брати на себе окремі функції інтелекту людини, наприклад, обирати оптимальні рішення на основі раніше отриманого досвіду та аналізу зовнішніх впливів. Математик, криптограф Ірвінг Джон Гуд: «Штучним інтелектом називається машина, розум якої перевершує людський, вона може створювати власні програми та технології».

Багато країн світу намагаються створити штучний інтелект. Так між Google DeepMind і Оксфордським університетом було укладено партнерський договір. Мова йде про засоби глибокого навчання для осмислення природної мови, а також інструментах візуального розпізнавання. Подібні розробки дозволять машинам розуміти людську мову і сприймати зображення реального світу так, як це робить людський розум.

І цілком імовірно, що ми вже не далеко від створення супер-розумної машини, адже останні дослідження показали, наскільки це може бути здійснено.

Але на ряду з плюсами є й мінуси створення могутньої інтелектуальної системи. Так засновник компанії Tesla і Space X мільярдер Елон Маск заявив: "Теоретично він, штучний інтелект, може бути небезпечніше ядерної зброї".

З іншого боку, електронний розум може стати останньою розробкою в історії людства, якщо не будуть ретельно прораховані всі потенційні ризики та небезпеки. Потенціал штучного інтелекту в теорії допоможе впоратися з хворобами, злиднями і військовими конфліктами.

Нещодавно вчені довели небезпеку «думаючих» машин, створивши віртуальну шизофренію. Дослідники Університету штату Техас, спільно з наукової

командою Єльського університету, США, заразили комп'ютер шизофренію, демонструючи, наскільки велика потенційна небезпека штучного інтелекту.

З метою експерименту вчені побудували комп'ютерну нейромережу, здатну імітувати надлишок дофаміну в головному мозку людини. Як відомо, це надзвичайно підвищує активність мозку, що характерно для пацієнтів з діагнозом шизофренія. Ментальне розлад даного типу породжує хибні асоціації, і в мозок надходить дуже багато інформації відразу, внаслідок чого людина не може відрізнити важливе від несуттєвого.

Дослідники навчили нейронну мережу сприймати мову не як біти даних, а як зв'язну інформацію з перехресними посиланнями - саме так сприймає мозок людини. Потім, в експериментальну мережу завантажили кілька оповідань.

Коли комп'ютер навчився «розуміти» текст, вчені підняли швидкість навчання машини, щоб імітувати роботу головного мозку з надлишком дофаміну. Незабаром мережа створила власний набір спотворених асоціацій: комп'ютер відповідав на запити нескладна рядками, скопійованими з дивних ситуацій, які зустрічалися в текстах. Машина навіть взяла на себе відповідальність за терористичний акт.

Підбиваючи підсумки експерименту, вчені відзначили, що потенційні системи штучного інтелекту заражені вірусом цілком можуть «сходити з розуму». Таким чином, коли «думаючі» машини будуть створені, вони постійно повинні будуть перебувати під контролем людини.

Я згоден з висловлюванням того ж Елона Маска про те що варто бути вкрай обережними з штучним інтелектом. Можливо, це одна з найсерйозніших загроз для існування людства. Не буде зайвим введення певних норм що регулюють на національному та міжнародному рівнях, які не дозволять наробити дурниць. Але в той же час він не пропонує припинити розробку інтелектуальних систем потрібно повністю. На його думку, і я з цим згоден, повинна бути позначена якась межа, переступати за яку не слід.

МОВА У КОНТЕКСТІ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНО-ОНТОЛОГІЧНОГО ДИСКУРСУ

Залужна А.Є., Національний університет водного господарства та природокористування

Феноменологічний дискурс Е. Гуссерля, що розвивався від феноменології акту до феноменології життєвого світу, знайшов своє актуальне продовження у фундаментальній онтології екзистенційної аналітики М. Гайдеггера і обу-

мовив не тільки онтологічно-екзистенційний, але й герменевтичний та лінгвістичний поворот у філософії. Відкриття мовного виміру досвіду світу закладає неабиякі можливості для утвердження герменевтичної версії феноменологічної традиції, у площині якої відбувається онтологізація мови в її універсалізуючих характеристиках дотеоретичного зв'язку досвіду світу та досвіду мови.

Поступово проблематика життєсвіту зі світу повсякденності інтегрується у світ мови, з феноменологічно-онтологічних – в онтологічно-герменевтичні координати. Так, якщо в період “до повороту” у М. Гайдеггера мова і розуміння утворюють екзистенційну структуру “відкритості” *Dasein*, базові екзистенційні елементи якої конституують фактичність “буття-у-світі”, то згодом буття постане “оповіддю” та “істиною”, що вперше дає ім'я сущому, а слово долинає з глибини буття та є умовою речі як речі. Не випадково, пізній М. Гайдеггер життєвий світ експлікує як мовну реальність, “домівку буття”, “оселю”, у якій мешкають люди. “Тільки там, де мова, там і світ, тобто постійна зміна оточення рішень і творіння, справи і відповідальності, але також – сваволі і галасу, падіння і збентеження. І тільки там, де міру дає світ, там історія”, – переконаний М. Гайдеггер.

У філософській герменевтичній думці (М. Гайдеггер, Г.Г. Гадамер) відстежуємо онтологізацію мови. Вона полягає в потрактуванні мови як сутності світу, людського існування та конститутивного елемента буття в цілому. Треба підкреслити, що велику роль у філософських феноменологічно-герменевтичних дослідженнях в обґрунтуванні ідеї буттєвої вкоріненості мови та її нерозривного зв'язку з культурою конкретного народу відіграла гумбольдтівська теорія “мовного розуміння як світорозуміння”, позаяк у ній “внутрішня форма” і “структура” мови визначають зв'язок зі світом та ставлення до нього. Саме на основі таких парадигмальних філософських інтенцій у теоретиків герменевтики предметом свідомості постає не розуміюча свідомість, а мова і текст як фіксована в мові система значень. Тому водночас з поняттям “життєвий світ” з'являються поняття “світ мови” та “світ розуміння”, оскільки у цих світах люди перебувають у володінні конкретної мови.

Проблема мови як “домівки буття” та “сутності людини” займає чільне місце у філософії М. Гайдеггера. Мова існує як квінтесенція людської мудрості, досвіду, джерело проектування смислів, в тому числі моральних та естетичних. Людина ж віддана в розпорядження мови, перебуває в ній, але цю домівку важко по-справжньому відчувати, у зв'язку з чим необхідно вміти слухати мову й при слуханні приналежності до неї отримати дозвіл проявлення, позаяк вона дає ім'я сущому. Якщо в праці “Буття і час” проблеми мови і розуміння не набули достатньої тематизації, оскільки розглядалися в якості допоміжних екзистенційних модусів “буття людини-у-світі”, то другий період творчості мислителя,

що дістав назву “Поворот”, повністю сфокусувався на філософсько-герменевтичному дослідженні мови, поезії, тлумаченні їх як найбільш адекватного і безпосереднього вираження буття. Пошук смислу буття здійснюється не через повсякденність людського існування та екзистенційну аналітику Dasein, а крізь призму поетичного витлумачення буття сущого, вслуховування в “мовлення мови”, що уможлиблюється шляхом герменевтичної інтерпретації поетичних творів.

Тому мова у пізнього М. Гайдеггера є найближчою до буття, вона найадекватніше виражає, висвітлює та прояснює суще, набуваючи найбільшої сили в поезії. Саме до неї мислитель намагається редукувати все мистецтво, позаяк вона – примова утвердження істини буття. Реалізуючи стратегію онтологічного витіснення естетичного, філософ надає мові онтологічного статусу й називає “топосом буття”, а мистецтво осмислює в контексті оприявлення істини та смислу буття.

Пережити сутність мови можна через відношення слова і речі. Це доводить М. Гайдеггер, здійснюючи герменевтичну інтерпретацію вірша Георге, зокрема, його висловлювання: “Немає буття там, де не існує слова”. А відтак, на думку німецького філософа, формується імператив: “Не бути нічому, де немає слова”, адже саме слово перетворює річ в суще, здобуваючи йому буття. Воно утримує річ як річ, даючи можливість сущому наблизитись до свого буття. Так відбувається акт найменування, необхідний тому, що у слові виражається сутність речі і шляхом надання імені сущому поет створює світ. Він несе у собі покликання слова як дар, оскільки слово, обумовлюючи проявленість сущого, володіє великою силою. Але це не свавільне поетичне сказання, а послух поклику буття, що дає можливість піднести поета до буттєвого акту найменування сущого, бо тільки у просвіті буття, у сказанні, надається буття слову, яке висвітлює, підносить, звільняє. Тому так важливо почути покликання буття, що протистоїть поглинанню людини сущим і формує міру правильності існування.

ІНСТИТУЦІЙНА ГЛОБАЛІЗАЦІЯ В СИСТЕМНИХ ТРАНСФОРМАЦІЯХ ІНСТИТУЦІЙНОГО РОЗВИТКУ

Зінченко В.В., Інститут вищої освіти НАПН України

Інституціоналізм набирає силу як домінуюча точка зору на світ. Його філософською засадою є постулат про невизначеність розвитку, яка приходить на зміну неокласичній визначеності, характерною для індустріального суспільства. Постулат невизначеності найтіснішим чином з'єднаний з ідеєю суб'єктивіза-

ції та індивідуалізації постіндустріального суспільства. Все це – дуже важливі компоненти нової парадигми, хоча вони і не вичерпують проблеми. Постіндустріальне суспільство наука оцінює як *постмодерн*, на відміну від модерну (кінець XIX – середина XX століття) – *індустріального етапу історії*. У центрі постмодерну стоїть масова особистість – як духовна субстанція, тоді як ще зовсім недавно людина маси реалізовувала себе як природна і соціальна істота. Особистість володіє абсолютною свободою у прийнятті та неприйнятті культури і цивілізації, вона плюралістична у своїх діях і в своїй свідомості, вона – суб'єкт історії і як такий має творчим потенціалом, вільно освоює всі досягнення культури. Чи готова Україна до епохи постмодерну? Перш ніж відповісти на це питання, поставимо інше. Чи можна сподіватися, що постмодерн вийшов зі своєї початкової, стартової позиції і готовий асимілювати в свій просторово-часовий континуум народи і держави? Здається, що ні. Україні теж доведеться прокладати шлях у постмодерн, додаючи свій досвід трансформації до світової скарбнички історії.

Соціально-історична панорама ще тільки складається, відбувається зіткнення корінних властивостей модерну і постмодерну. У цьому зіткненні, з одного боку, беруть участь старі «індустріальні» титани: атеїзм (у різних проявах монологізму і тоталітаризму), раціоналізм (у вигляді примату економіки на всіх рівнях світового співтовариства) і матеріалізм (у формах антропоморфізму). З іншого боку, в ньому беруть участь ще тільки набирають силу молоді титани постіндустріального суспільства: релігійність (у формах самоідентифікації християнської цивілізації і розвитку конвергентних механізмів спілкування всіх рівнів і типів, виходячи з моделі діалогу), інституціоналізм (у вигляді занурення раціональних ринкових структур у синергетичний синтез об'єктивного і суб'єктивного, який тільки почав своє становлення) і «глобалізація» особистості (пріоритет духовної сфери індивідуального існування і пріоритет особистості в розвитку суспільства). Для українського соціуму звідси випливають три кардинальні проблеми. По-перше, держава не зможе проводити ринкові ліберальні перетворення якщо вона як і раніше залишиться тільки суб'єктом раціоналізації економіки і суспільства. Сучасній державі потрібна його власна трансформація в інституційний центр, який би об'єднував ліберально-демократичні інститути, що формують та реалізують громадські преференції, виходячи з примату духовних потреб людини. Економічній науці потрібно дослідити діючі та потенційні структури та інститути, які здатні висловити економіку як систему суб'єктів діалогу з державою. Без цієї передумови не може бути досягнута повнота ринкових перетворень.

По-друге, держава має освоїти синергетичні принципи поєднання класичного та інституційного підходів до суспільства й економіки. Таке ж завдання

стоїть перед економічною теорією. Класична теорія розглядає ринок на його елементарному рівні як конкурентну взаємодію підприємств. Звідси ідеологія ринкової трансформації та глобалізації зводиться до концепції ринку вільної конкуренції. Саме в ній українська держава намагається знайти міру правильності проведених перетворень. Але як включити в економіку масового індивіда? Питання принципове, тому що практично мова йде про введення в економіку індивіда (а не підприємства) як елементарної клітинки ліберального ринку, визначальною граничні вимоги до нього. Чистий інституціоналізм не вирішує цієї задачі в силу тієї ж абстрактності, яка властива класичному напрямку: підприємство прирівнюється до суб'єкта господарювання, а останній – до реально-го індивіда. Логічно з цього випливає можливість доповнити концепцію ринку

Разом з тим те крило неоінституціоналізму, яке взяло в якості свого предмета структурні рівні в економіці та їхні установи, дуже близько до синергетичної методології економічного аналізу. Синергетичний підхід повною мірою з'єднує класику та інституціоналізм, так як він відкриває світ квантової природи історичного розвитку та адекватні їй форми системної еволюції. Її приватним випадком можна вважати перехід від соціалізму до ринку, що спирається на соціалістичний ринковий потенціал, перехідні структури і соціальну енергію, що накопичується в ході спонтанних ринкових перетворень.

По-третє, поки не цілком ясні механізми, що забезпечують автономність людини в економіці та державі, без чого неможливий пріоритет особистості в розвитку суспільства. Дослідники відзначають явище персоніфікації та індивідуалізації всіх суспільних відносин, що обумовлюють «колосальну фрагментацію соціального суб'єкта» і водночас «втеча від інститутів». З цієї обставини навіть виводиться тенденція до нової архаїки. Мабуть, якщо мова йде про глобальну тенденцію, то вона визначена невірно, принаймні вона не може бути доведена без вивчення системних властивостей суспільства, що охоплюють в єдності розвиток ринку, держави і суспільства в напрямку лібералізму.

Разом з тим як один із напрямків розвитку тенденція до архаїки має досить сильні позиції. Прикладом може слугувати поширення масової культури, яка пригнічує серйозне творчість і, головне, що викликає прагнення держави бути зрозумілим і прийнятим масовою свідомістю незалежно від його рівня. У цьому сенсі архаїці схильна та ідеологія реформ: абсолютно очевидно, що серйоз приймати як базису економіки малий і середній бізнес, минаючи організуючий початок великого капіталу, - значить прагнути до того, щоб «сподобатися» суспільству, пристосуватися до примітивного економічному і політичному мисленню. Точно так само зводити кризову ситуацію до впливу корупції – значить підміняти серйозну політику політиканством.

Однак індивідуалізації громадських зв'язків і фрагментації соціальної

сфери протистоїть тенденція до інтегрування останньої як структури формування суспільної свідомості, в якій суспільству належить перетворювальна функція, колективу – адаптаційна, індивіду – оцінно-критична. У цій проблемі багато спірного – немає єдиної думки з приводу змісту суспільної свідомості, його механізмів. Але для нас важливий сам факт обговорення такої наукової постановки, яка дозволяє підходити до суспільства як до цілісності в сферах свідомості, де пріоритет особистості беззаперечний. З одного боку, гіпотеза про соціальну інтегрованість потрібна хоча б тому, що економіка не може розвиватися в суспільстві, розпадається і дефрагментується. З іншого боку, заглиблюючись у суто економічну область стимулів та ініціатив, необхідно мати певні уявлення про діалектику об'єктивного і суб'єктивного, яка в сучасну епоху, як ми це собі уявляємо, повинна бути розгорнута в ланцюжок переходів «об'єктивне-об'єктне-суб'єктне-суб'єктивне».

У даному ланцюжку категорій проглядається соціальний механізм постійного підвищення рівня індивідуального розвитку. У цьому відношенні дуже важливе ускладнення об'єктивного, виявлення його системних властивостей при переході від об'єктивного як абстрактного об'єкта, що протистоїть індивідуальній свідомості, до об'єктному, наповненого економічними формами, структурними рівнями, моделями економічного зростання і т.п., зверненого до діяльного суб'єкту. Не менше значення має співвіднесеність об'єктного з системою суспільних інститутів, інтегруючих компактні безлічі індивідів і перетворюють їх на суб'єктне. У цих умовах повернення до суб'єктивного, індивідуального передбачає професіоналізацію суспільства і формування самодіяльної колективності, вектор якої спрямований не на примітивізацію культури, а на розвиток її в складному історичному контексті. У зв'язку з цим інституційна глобалізація має не тільки просторовий сенс світової економіки, а й моральний: складно влаштована економіка не може бути освоєна примітивним суспільством.

Разом з епохою модерну (для економіста це – епоха індустріального суспільства) закінчується і епоха «економічної людини», поставленої в повну залежність від ринкової стихії, коли «невидима рука ринку» управляє практично всіма аспектами життєдіяльності. Звідси не випливає, як це часто постулюється, що постмодерн є *постекономіка*. Просто економіка перестає бути вираженням стихійної залежності суб'єктивного від об'єктивного, тепер вона ту ж залежність виражає через механізми розвитку на засадах самоорганізації, тобто у формах спонтанного, неможливого без розгортання зазначеного вище чотирьох-ланкового ланцюжка «об'єктивне-об'єктне-суб'єктне-суб'єктивне».

ЕМПАТІЯ ТА НАРАТИВ: РОЛЬ ІНТЕРПРЕТАТОРА В МИСТЕЦТВІ

Матюх Т.М., Національний університет водного господарства та природокористування

В сучасному суспільстві у взаєминах між людьми відчутно зникає здатність до співпереживання, що призводить до збіднення людської здатності творити та сприймати мистецтво, його поступового знецінення. Проте, саме завдяки духовно обумовленій творчості людина досягає духовної, загальнолюдської гармонії та спрямовується на шлях свого вдосконалення. В зв'язку з цим емпатія як здатність бути іншим, одночасно залишаючись самим собою, потребує особливої уваги сучасних дослідників.

Термін емпатія походить від грец. «*εμπάθεια*» – співпереживання. Термін «емпатія» вперше в психологію ввів Е. Тітченер на початку ХХ ст., як прямий переклад запозиченого в німецького психолога та естетика Т. Ліппса поняття вчування. Поняття «вчування» (нім. *Einfuhlung* – буквально «внесення почуттів» (рос. «чувствовать внутрь»)) – своєрідна форма антропоморфізму. Термін психології мистецтва і естетики, що означає процес перенесення на предмет переживань, внутрішніх почуттів та настроїв, що викликаються ним.

Емпатія базується на процесі спостереження, який приймає інтенціональний та емоційний стан іншого. Ф. Брайтхаупт знаходить спільні риси між емпатією та наративом. Можна констатувати, що емпатія може здійснюватися за зразком наративу, де джерелом смислу тексту стає не автор, а глядач (інтерпретатор). Наратив при цьому включає в себе прийняття позиції певної сторони. Це означає, що глядач або читач займає позицію персонажу, який йому імponує. При цьому кожна особа, яка є наявною і яка є тепер на сцені, співвідносить свій теперішній стан з минулим, при цьому береже у собі відлуння, що породжене звучанням минулої дії. При цьому потрібно зазначити, що один раз розвинута «наративна емпатія» включає в собі множинність форм співпереживань, співвідчуттів та читання чужих думок і організовує їх в чітку структуру. Таким чином, можна припустити, що «наративна емпатія дає в розпорядження механізм, який сприяє укріпленню спільноти».

Наративність включає неочікувану інакшість. Ця інакшість може бути описана як процес рецепції читача або глядача, який усвідомлює, що речі можуть бути описані зовсім по-іншому, ніж вони є насправді. Ця інакшість змінює хід подій, які були вже заздалегідь заплановані. Але для того, щоб наратив відбувся, потрібна перспектива, точка зору, яка виходить безпосередньо з особистості, фокалізації. Ситуація наративу – це момент на межі між «до-» та «після-збудження» особистості, яка занурена в перспективу Іншого. Це відкриває пев-

ний простір для вільного ходу подій, які ще тільки закладені в своїй потенції. Подібний стан наративу описує Арістотель, коли висвітлює свою концепцію трагедії. Даючи рекомендації, він пише, як потрібно правильно зображувати страждання та страх на сцені. Для зображення страждання потрібно уникати двох крайнощів: не слід обирати негідників чи благородних людей, а щось середнє, щоб герой, який страждає на сцені, був подібний чимось до глядачів. А їх саме це і повинно лякати чи викликати співчуття, вони повинні бачити у герої, який страждає, самих себе. Страх та співчуття можуть бути викликані театральною атмосферою чи послідовністю подій.

Згідно з Аристотелем, фабула має складатися так, щоб глядач, спостерігаючи події на сцені, страждав та відчував співчуття. Метою трагедії є викликати у глядачів специфічне задоволення («катарсис»), яке виникає тоді, коли глядач, споглядаючи дію трагедії, переживає страх і співчуття. Саме тому дія трагедії має бути сповнена цих почуттів. При цьому Арістотель описує той стан, коли в заздальгідь сплановане життя людини вриваються певні обставини, які все змінюють. Вони наче ножиці перерізають запланований хід подій. Це явище називають «ножицями Аристотеля», саме воно є основною формою «наративної інакшості». Різолатті в цьому ракурсі цитує відомого режисера Петера Бука, який так прокоментував відкриття дзеркальних нейронів: «нейрологи з відкриттям дзеркальних нейронів почали розуміти те, що театр вже давно знав». Це та здатність актора передати свій стан глядачу та безпосередньо задіяти, включити його в дійство. За твердженням І. Джидар'яна вчування є не позбавленим обличчя, а таким, що несе в собі особистісні, індивідуальні характеристики суб'єкта.

Отже, можливості мистецтва в плані емпатичного пізнання деколи набагато більші, ніж у науки, з точки зору наявності особливої «складової» даного процесу, що дозволяє пізнавати предмети та явища «зсередини» їх суті, уживаючись в їх ролі. Мистецтво заглиблює процес пізнання ще й тому, що художньому образу властива деяка самостійність, можливість стати суб'єктом для пізнання. «Творчий акт неосудний з точки зору гносеології з її безконечною рефлексією, що не знає кінця. Творчий акт є саморозкриття сил буття. Творчий акт виправдовує, але не виправдовується, він сам себе обґрунтовує, але не вимагає обґрунтування чимось, що лежить поза ним».

Вивчення даної проблеми відкриває досі незвідані горизонти процесу розуміння на «надмовній», чуттєвій основі, що дає нові потенціали для міжособистісного та міжкультурного діалогу на ціннісному рівні, тому є перспективним для подальших досліджень.

ПРОБЛЕМИ І МОЖЛИВОСТІ ЛЮДИНИ В ІНФОРМАЦІЙНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Музикін М. І., Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна

Майбутнє нашої країни на більш-менш тривалу перспективу неможливо уявити без високих технологій. Сучасне суспільство будується на незліченних обсягах інформації, які сприяють розвитку соціуму і людини. Глобальна інформатизація суспільства породила цілий комплекс принципово нових проблем, з якими протягом своєї історії людство ніколи раніше не стикалося.

Як людині визначити себе і своє місце в сучасному суспільстві, де інформація не тільки надходить ззовні, але і лежить в основі самої людської природи (про це свідчать дослідження в генетиці), що дозволяє моделювати не тільки свідомість, а й природу людини? Яким чином генетичне моделювання вплине на сферу інтелекту? Все це лише невелика кількість питань, що вимагають відповідей. Отже, питання про місце людини в сучасному суспільстві залишається відкритим.

В історії філософії розуміння людиною себе і свого місця в суспільстві напряду залежить від рівня розвитку самого суспільства. Теперішній час – це час простору інформаційних технологій та міжкультурних комунікацій. З одного боку інформаційні технології є виробом діяльності людини, з іншого – вони можуть самі впливати на природу і інтелект людини. Інформація сприймається як свідомо, так і несвідомо. Розвиток і становлення інформаційно-комунікативного суспільства являє собою об'єктивний процес, на який держава і суспільство можуть впливати, але яким, на жаль чи на щастя, не можуть управляти. Надзвичайно важливо, що інформаційне суспільство відкриває широкі можливості для виявлення та розкриття особистісного потенціалу кожної людини.

На сьогоднішній день найбільш передові технології призначені для того, щоб індивідуалізувати роботу і життя людини в інформаційному суспільстві, зробити її неоднорідною, створити кожній людині власну інтелектуальну нішу, нації – зберегти національну самобутність. Як правило, в літературі виділяються два основних теоретико-методологічних підходи до інформатизації суспільства: технократичний, коли інформаційні технології вважаються засобом збільшення продуктивності праці і їх використання обмежується, в основному, сферами виробництва і управління; і гуманітарний, коли інформаційна технологія розглядається як важлива частина людського життя, має значення не тільки для виробництва, а й для соціальної сфери. На мою думку, найбільш важливі нові

можливості і проблеми для людини відкриває, насамперед, гуманітарний аспект інформаційного суспільства.

У «Окінавській Хартії глобального інформаційного суспільства» прийнятої 22 липня 2000 р. на саміті великої вісімки, говориться, що інформаційно-комунікаційні технології (ІТ) є одним з найбільш важливих факторів, що впливають на формування суспільства двадцять першого століття. Суть стимульованої ІТ економічної та соціальної трансформації полягає в її можливості сприяти людям і суспільству у використанні знань і ідей. Окінавська Хартія вперше документально підтвердила рівні можливості кожної людини на використання досягнень інформаційно-комунікативного суспільства. Інформаційне суспільство перед усіма нами відкриває величезні можливості, дозволяє людям ширше використовувати свій потенціал і реалізовувати свої прагнення. З іншого боку, в роботах, присвячених інформаційному суспільству, все більш важливе місце займає аналіз нових проблем людини, які належить йому вирішувати в новому суспільстві, в основному пов'язані з адаптацією людини до стрімко мінливих умов життя.

У письменника Фридерика Бегбедера є роман про кризу віртуального суспільства, котре стрімко деградує під впливом реклами. У ньому постає на сторінках світ, де править Його Величність Реклама, а людина – один з багатьох товарів. Головна таємниця інформаційного суспільства проста і страшна – виробники реклами стали таємними Володарями Віртуального Світу: реклама повсюди, від неї неможливо сховатися. Вона стимулює в душі людини прагнення надбання, збуджує в неї заздрість, біль, жадібність – це зброя реклами. Творці реклами знайшли найефективніший засіб впливу на людину, оскільки реклама легко запам'ятовується при подачі відеоряду супроводжуваного музикою і текстовою римою.

Інформаційне поле сучасності, на мою думку, все більше відривається від реальності, хоча твори літератури та кінематографії переважно не пов'язані з реальним світом людського буття, але істотно впливають на її мозкову діяльність. Нав'язливість і переважну дію реклами та інформаційно-політичних передач актуалізує тему дотримання прав людини в інформаційному суспільстві, особливо свободи висловлення своєї думки та інформації, а також права на невтручання в приватне життя, правова база якого недостатньо розроблена в нашій країні. Життя в столітті інформації диктує людині свої закони існування, і, щоб вижити, необхідно рахуватися з ними, але, найголовніше, не забувати в повсякденній рутині про істини існування, про те, що стоїть вище комп'ютерів, телебачення, а саме – людську душу.

Наступна актуальна проблема – проблема забезпечення інформаційної безпеки людини. Інформаційну безпеку можна трактувати як стан захищеності

особистості, суспільства, держави від інформації, що носить небезпечний або протиправний характер, від інформації, яка надає негативний вплив на свідомість особистості, перешкоджає сталому розвитку особистості, суспільства і держави. Особливість сучасної глобальної кризи в першу чергу стосується гуманітарної сфери. Суть проблеми полягає в тому, що суспільна свідомість суттєво відстає від темпів розвитку науки і техніки, не цілком адекватно відображає реальний рівень існування цивілізації.

Інформатизація суспільства посилює вплив на культуру. У сферу культури проникають сучасні інформаційні технології, що спричиняє формування нової інформаційної культури суспільства. Інформаційна культура суспільства характеризує його здатність формувати і використовувати інформаційні ресурси, сучасні засоби інформатики та інформаційні технології в інтересах забезпечення своєї життєдіяльності та розвитку. Інформаційна культура суспільства повинна становити сукупність професійних, соціальних та етичних норм поведінки людей в новому інформаційному середовищі.

Посилює тривогу та відчуття небезпеки той факт, що в даний час інтереси людей та й всієї цивілізації вже в значній мірі визначаються станом їх навколишнього інформаційного середовища. Аналіз питання як впливає перехід до інформаційного суспільства на людину, які нові можливості відкриває перед нею, все частіше передбачає наявність відповіді на інше питання, – які нові проблеми належить йому вирішувати. Це проблеми безпеки, професіоналізму та вміння оперативно адаптуватися в постійно мінливому світі. Людина завжди прагне жити в гармонії з навколишнім світом і з собою. Зберегти цю гармонію в навколишньому світі, що постійно змінюється, і в інформаційному суспільстві досить важко, але і це прагнення мають підтримуватися і регулюватися самим суспільством без порушення етичних норм.

МОДЕЛИРОВАНИЕ МЫСЛИТЕЛЬНЫХ ПРОЦЕССОВ: ШАХМАТЫ И КОМПЬЮТЕР

Пугач А.В., Днепропетровский национальный университет железнодорожного транспорта имени академика В. Лазаряна

Человечество издавна интересовал вопрос: можно ли создать машину, способную выполнять мыслительные процессы? Появление первых электронных цифровых компьютеров в середине прошлого столетия предоставило возможности практической реализации идей создания искусственного интеллекта.

И одним из полигонов для работы в этом направлении стала древнейшая интеллектуальная игра – шахматы.

Учёные, работавшие в области создания искусственного интеллекта, достаточно быстро поняли, что шахматы представляют собой идеальную модель для исследования сложных задач, связанных с перебором вариантов. Впервые принципы машинной игры в шахматы были сформулированы в 1950 году основоположником кибернетики и теории информации К.Шенноном. И практически параллельно с учёными - теоретиками за дело взялись программисты. Конечно, компьютерные программы того периода не отличались особо высоким уровнем игры – скорее это были модели для решения определённых сугубо научных задач. Но по мере развития компьютерной техники, а также разработки и усовершенствования алгоритмов перебора вариантов сила электронных «шахматистов» неизменно росла. В середине 1990-х годов машины достигли гроссмейстерского уровня игры, и тогда в полный рост встал вопрос: сможет ли машина обыграть действующего на тот момент чемпиона мира Гарри Каспарова? Многие эксперты, включая самого Каспарова, полагали, что это произойдёт не скоро и уж точно не ранее 2000-го года. Но уже в мае 1997-го года шахматная программа «Deep Blue» сокрушила сильнейшего шахматиста планеты в матче из шести партий со счётом 3,5:2,5. Сейчас, когда быстрое действие современных компьютеров достигло колоссальных границ и соревноваться с сильнейшими шахматными программами человеку стало бессмысленно, необходимо оглянуться назад и понять, что же привнесло внедрение компьютерных технологий в шахматы.

Прежде всего – это глобализация шахмат, достигнутая в результате бурного развития сети Интернет. Раньше, при желании сыграть несколько партий в шахматы, необходимо было ехать в шахматный клуб или другой центр шахматного движения. А теперь есть возможность играть, не выходя из дома – был бы компьютер под рукой да надёжное интернет – соединение. Ещё один несомненный плюс – это возможность оперативно следить за шахматными новостями, смотреть онлайн – трансляции крупнейших турниров и матчей, вести дистанционное обучение шахматной игре и т.д.

На сегодняшний день существует множество игровых шахматных программ, значительно превосходящих по силе игры лучших игроков мира. Широкая доступность этих программ для простого пользователя дала возможность самостоятельно, без помощи высококвалифицированного шахматиста, разобраться в тонкостях практически любой позиции, возникшей на шахматной доске. Поединки лучших шахматистов мира теперь уже не вызывают былого восхищения, а неизбежные ошибки в их игре снова и снова наводят на мысль о несовершенстве человеческого разума.

Параллельно с усилением игровой мощи компьютеров учёные решают ещё одну задачу: просчёт результата партии в позициях с малым числом фигур на доске. Нужно отметить, что на сегодняшний день существуют специальные базы данных, позволяющие указать точный результат игры во всех возможных позициях с шестью фигурами на доске. На очереди стоят семифигурные позиции и так далее до тридцати двух – количества шахматных фигур в начальной позиции.

Каково же будущее компьютерных шахмат? Что ожидает эту древнейшую игру, когда «железный монстр» просчитает начальную позицию до конца? Не будет ли это концом шахмат как спорта и любимого вида проведения досуга сотен тысяч людей? Думается, ответы на эти вопросы человечество получит не скоро.

ПРОБЛЕМИ РОЗВИТКУ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ: ПРИЧИНИ І МОЖЛИВІ НАСЛІДКИ

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

Живучи в інформаційному суспільстві, у нас виникла необхідність у засобах передачі інформації, а саме у застосуванні Штучного Інтелекту. Безсумнівно комп'ютери стали необхідністю в будь-якій сфері діяльності людини. У зв'язку з цим обчислювальні машини стали об'єднуватися в національні і транснаціональні мережі для розповсюдження інформації по всьому світу. Такі мережі поступово заміщають собою звичні нам папери, газети, книги тощо, які все частіше замінюються електронною поштою і інформацією, що зберігається в базах даних і знань. Народжуються нові інформаційні технології, у створенні яких мають значення не тільки результати розвитку обчислювальної техніки і мереж зв'язку, а й досягнення Штучного Інтелекту. Без них неможлива формалізація і передача знань, маніпулювання знаннями та доступ до них. Штучний інтелект проник у всі сфери людського життя без винятку. Але в подібній ситуації необхідний якийсь дієвий контроль за нашими інтелектуальними помічниками. Одна з небезпек інтелектуалізації криється у підвищенні вимог до освітнього рівня членів суспільства. Поступово потреба в некваліфікованій праці буде скорочуватися, в майбутньому людство може зіткнутися з проблемою глобального безробіття.

Надмірне застосування штучного інтелекту підняло глибокі філософські питання. Широке впровадження інформаційних та експертних систем може

призвести до появи своєрідних «інтелектуальних дармоїдів», які повністю довіряють машині і прагнуть позбутися необхідності докладати інтелектуальні зусилля. Згідно дослідження Рея Курцвейла, врешті-решт, людський та комп'ютерний інтелекти зіллються і перестануть відрізнятись. Обсяг даних про мозок людини, які збирають вчені, з кожним роком збільшується майже вдвічі; у міру отримання все нових даних про конкретні ділянки мозку, люди досить скоро і швидко зможуть створювати докладні математичні моделі цих ділянок, що дозволить вченим наділити Штучний Інтелект якостями мозку людини. Тому врешті-решт ці системи стануть значно більш інтелектуальними, ніж люди, і будуть поєднувати в собі переваги біологічного та небіологічного інтелекту. У ХХІІ столітті, за прогнозом Курцвейла, ми будемо використовувати можливості матерії та енергії на Землі і навколо неї для підтримки обчислювальних процесів, і інтелектуальні обчислення почнуть розповсюджуватися по решті частини всесвіту.

Отже, при конструюванні нових машин ми завжди повинні усвідомлювати, які можливі наслідки від їх застосування. Програми для цих машин повинні бути завжди точно визначені, в іншому випадку можуть бути не тільки позитивні, а й шкідливі наслідки. Наші технологічні творіння можуть принести у майбутньому нам велику користь, але необхідно пам'ятати і про те, що це все може вийти з під контроль людини. Згідно прогнозу Курцвейла, буде існувати імовірність того, що Штучний Інтелект зможе перетворити людей з хазяїнів на рабів. Безсумнівно, людство змінює навколишнє середовище надзвичайно сильно, і про наслідки цих змін ми дізнаємось досить скоро. Або не дізнаємось взагалі, бо нас може більше не бути.

СЕКЦІЯ 2. ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ МОВИ

КОМУНІКАТИВНА ФІЛОСОФІЯ: СВОБОДА ТА ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ У МАСОВІЙ РЕЛІГІЙНІЙ КОМУНІКАЦІЇ

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

Своє бачення, прогностика розвитку комунікації у сучасному світі є у представників комунікативної філософії. Їх ідеї безперечно є джерелами, смисловим підґрунтям для розуміння тих змін у сфері спілкування, світського та релігійного, які відбуваються під безперервним впливом масової культури. Поняттями з комунікативної філософії цікавими для аналізу масової релігійної комунікації є відповідальність, свобода, екзистенція, зустріч та ін.

К. Ясперс акцентував увагу на тій обставині сучасного життя, за якою у 20 ст. виникли принципово нові проблеми у сфері комунікативного співбуття людей. Мова йде про руйнування традиційної комунікативної системи та про поширення не людиновимірної комунікації, а масової маніпуляції свідомістю і поведінкою індивідів.

Комунікативна філософія активно оперує екзистенційними категоріями відповідальності та свободи, що у співставленні із поняттям гегемонії дають чітке розуміння розвитку релігійних мас-медіа як екзистенційно маркованих. К. О. Апель піднімає питання про відповідальність у комунікації, це питання є своєрідним вразливим місцем ЗМК незалежно від їх призначення – світських чи релігійних. Масовість розповсюдження інформації вимагає відсторонення, опосередкування і, як наслідок, зняття відповідальності. Тож виходить, що досягнути справжньої комунікації за допомогою мас-медіа надзвичайно важко, якщо взагалі можливо.

«Передумовою серйозного мислення ми мусимо визнати етику дискурсу чи етику відповідальності у сенсі потенційно необмеженої спільноти аргументуючих, що охоплює (існуючі поміж них) суперечності», вважає К. О. Апель. По суті етика відповідальності має бути в основі релігійних ЗМК, характеризувати їх.

Поряд з тим, ідеальна комунікативна спільнота, члени якої серйозно аргументують, принципово не може бути інституціалізована як колективний суб'єкт, – незважаючи на те, що християнська церква, наприклад, іще з часів Августина іноді претендувала на це. І робить це до сьогодні, визнаючи свої мас-медіа майже месіанськими та незаперечно істинними.

М. Рідель відповідальність вважає комунікативним поняттям, в якому перехрещуються мовні та реальні стосунки особи. Відповідальним є кожен, хто вступає в ситуацію «промови та відповіді». Відповідальність людини, як окремої, самотійної особи, за свої дії та вчинки – умова можливості комунікативного ладу, який історично має за підґрунтя спільну практику та форми життя. М. Рідель підводить до ідей сучасності із маклюєнівським уявленням про те, що засіб комунікації певною мірою творить конкретну історичну епоху.

Варто наголосити на відповідальності як на імперативі епохи (Г. Йонаса), коли наслідки діяльності людини вимагають переміщення в етичну площину відповідальності за майбутнє. Деструктивні наслідки впливу комунікації, опосередкованої технічними засобами, відображені через категорію «медіа-ефектів», пов'язаних зі змінами в поведінці людей, які безпосередньо залежать від інформації, отриманої з мас-медіа (Є. Павлова). З іншого боку, електронна комунікація слугує полем для соціалізації, та персональної ідентифікації індивідів, своєрідним розширенням традиційного простору комунікації світської та релігійної.

Категорія відповідальності пов'язана із потенційною можливістю вільно вступати у комунікативні зв'язки. М. Рідель звертається до комунікативної свободи, яка у нашому контексті пов'язується не лише із можливістю людини бути особою, але і з можливістю вибору (наприклад, засобу комунікації). Опозицією до такої свободи є маніпулювання. М. Рідель наголошує на комунікативному характері свободи.

«Комунікативний прогрес можливий лише тоді, коли людина є (вже) особою (або людиною), незалежною від політичних, соціальних та особистісних обставин, тобто вона має своїм началом певні апріорі вільної комунікації», – наголошує він. Проблемою масової релігійної комунікації є те, що сучасна людина не повністю вільна.

У М. Ріделя комунікативна свобода існує лише як цілісність, її безумовність ґрунтується на ставленні людини до самої себе як до особи. Так що з цього погляду ми можемо говорити лише про особисту свободу. Чи можлива вона в масовій культурі?

Актуалізацію релігійної комунікації в інформаційному суспільстві можна пов'язати із ідеєю М. Ріделя про воління яке є вільним, – воно формальне апріорі комунікативної свободи – умова можливості розуміння людиною себе як особи.

На думку К. Ясперса, екзистенції поза комунікацією не існує, так само як і не існує свободи поза комунікацією. Вступання до екзистенційної комунікації є умовою свободи особистості. «Кожна втрата комунікації та її розриви і є власне втратою буття». Ці проблеми комунікації частково намагається вирішити

канон в релігійній комунікації. Фактично з позиції К. Ясперса масова комунікація не може бути екзистенційною. Оскільки, зв'язок двох самостійних самостей у межах певної події та комунікації дає можливість кожній із них зрозуміти своє власне буття. Справжню комунікацію відрізняє від усіх інших її форм те, що тут обговорюються засадничі, фундаментальні проблеми буття, підкреслює О. Ф. Больнов.

З численних праць сучасних західних філософів випливає загальний висновок: комунікація, спілкування є за своєю природою є інтерсуб'єктивним, суб'єкт-суб'єктивним відношенням, яке ґрунтується на послідовному визнанні в іншій людині суверенної особистості. Проте, масова комунікація поступово руйнує цей принцип, вносить свої корективи з якими змушена рахуватися релігійна комунікативна система.

При аналізі ідей комунікативної філософії простежується внутрішній зв'язок масової та релігійної комунікації. Релігійна комунікація, з одного боку, проявляє екзистенційні характеристики, з іншого – маніпулятивні (пов'язані із принципом гегемонії мас-медіа, визначальною роллю технічних засобів у процесі передачі комунікативного повідомлення). Релігійні мас-медіа чітко проявляють характеристики світоглядно-конструюючих сутностей, під впливом яких твориться поле сучасної культури.

ПОЛІКУЛЬТУРНІСТЬ І МОВНІ ПРАКТИКИ

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

Всі зміни в життєдіяльності суспільства відлунуються у мовних моделях і комунікативних практиках, які є формою ментальних структур і «картин світу». Конструктивісти підкреслюють, що люди сприймають світ під впливом того, як вони говорять про нього. При цьому важливо не забувати про зворотній вплив світу (реальності) на мову.

Нові соціальні явища та процеси не тільки отримують назви, часто залучені з других мов, а й змінюють структури мови. Електронна культура «смс» повідомлень була перенесена в усну мову (знамените «коротше»), що породило згорнутість, неповноту фраз і скриті смисли. Глобалізація та розповсюдження ІТ принесли перенос значень з інших сфер і створення нових слів («скачати» інформацію, «загрузити» файл, «відксерити»). Прагнення взаємопорозуміння та діалогу культур породило інтерференції мов, що можна пояснити відсутністю меж між мовними системами у мисленні суб'єктів, які втілюють їх природним чином. Включення іншомовних запозичень в усну мову в повсякденному дис-

курсів, як правило, нічим функціонально не обумовлено і має безсистемний характер але має чітку соціальну маркіровку і швидко розповсюджується через механізми наслідування, що збільшує стильове різноманіття комунікативних практик. В діловому, академічному та політичному дискурсах запозичення іншомовних термінів втілюється свідомо з метою поглиблення міжкультурних контактів, загального розуміння та розвитку національної мови.

Для аналізу проблеми полікультурності та полімовності слід враховувати феномен прикордонних груп, де державні кордони не збігаються з комунікативними практиками, що породжує змішані мовні системи і мовні субкультури: суржик, тростянку, афроанглійська тощо. При цьому, у кожного носія мови існує мале коло мовних форм, які він/вона активно втілює, і більш велике коло форм, які він/вона не використовує але здатен пасивно сприймати і правильно розуміти. Об'єми цих мовних компетенції різні для різних соціальних груп і індивідів. Це відноситься і до проблеми білінгвізму в Україні.

У багатьох країнах одним з критеріїв етнічної приналежності виступає мова: материнська мова (Канада, Швеція), основна мова домашнього спілкування (Швейцарія). А.Потебня вважав мову єдиною прикметою, по якій ми знаємо народ, але наші дослідження (1995-2012) виявили і інші критерії. В сучасному суспільстві люди достатньо часто, втративши мову предків, зберігають свою «родову» ідентичність. У такому випадку мова заміщується іншими механізмами ідентичності, оскільки критерії конструювання ідентичності комплексні, а особистість автономна від середовища.

Комунікативні практики обумовлені мовою, яка домінує в регіоні та політикою у сфері освіти та ЗМІ. Незнання мови предків не завжди веде до асиміляції, тоді як бажання приналежати до іншої групи, стимулює вивчення не рідної мови та її використання у комунікативних практиках. Важливим фактором є характер розселення етнічної групи у країні. Меншини краще зберігають мову своїх предків в умовах компактного проживання, де вони у більшості, коли вони й там стають меншинами – спостерігаються значні втрати мови (наприклад, болгарські села Запорізької області), тут питання мотивації. Коренні народи і «старі» меншини, які живуть на Україні дисперсно, коли не мають освітніх структур та мовного середовища вдома, – втрачають мову (напр. караїми). Якщо Європу турбує слабка інтеграція мігрантів внаслідок поганого знання державної мови (ФРН, Франція), то в Україні основна мовна проблема пов'язана не тільки з меншинами, а і з титульною нацією. Проблема мови є частиною проблеми ізоляції і веде до нерівності, – підкреслює Дієго Валадес. Мовне різноманіття, саме по собі, є яскравим доказом культурної життєздатності людства або країни. Головним фактором у виборі мови навчання повинне бути те, яку мову людина

вважає рідною (мова предків, дитинства або мова на якої індивід думає), та її особистий вибір.

Мовна проблема все частіше з антропосоціософської площини переходить у політичну реальність. Політика уніфікації веде до гомогенізації культури, стиранню етнокультурного різноманіття. Ліберально-демократична політика у гуманітарній сфері вважала це приватним ділом особистості. Сьогодні все більшої підтримки здобуває ідея культурного (мовного) різноманіття як цінності для всього людства. Чим більш різні та багатші комунікативні практики і мовні компетенції людей, тим краще розвивається суспільство через діалог культур та інновації, які в ньому народжуються. Мовне та культурне різноманіття, яке склалось історично в Україні, відповідає фундаментальним правам людини, і є не недоліком, а перевагою. В той же час воно не повинне стати завадою взаєморозумінню громадян, розділяти їх, заважаючи інтеграції в єдину політичну націю.

К ПРОБЛЕМЕ ДИСКУРСИВНЫХ ПРАКТИК

Хмель И.В., Институт Управления Бизнеса і Права

Дискурс, являясь речью, наделенной социокультурным измерением, характеризуется погруженностью в определенный контекст, а его формирование связано с некой последовательностью совершаемых в языке коммуникативных актов. В виде такой последовательности могут выступать тексты блоггеров, посвященные общей тематике, содержащие взаимные ссылки и продуцирующиеся по определенным правилам. Тем самым в блогосфере формируется определенная языковая среда, внутри которой действует своя семантика, прагматика и синтаксис, что приводит к созданию языковых конструкций определенного рода.

Нечто подобное наблюдается и в украинском секторе блогосферы, обсуждающей ситуацию с Крымом и Украиной. Используя ряд определенных, эмоционально заряженных оборотов, терминов и выражений, блоггеры формируют картину мира, противник в которой, по всем правилам ведения пропагандистской войны, является исчадием ада и источником чистого зла.

В состоянии острого идеологического и политического кризиса, в котором на данный момент находятся украинцы, особое значение приобретает поиск единомышленников и получение эмоциональной поддержки. Таким образом, из четырех основных функций языка (познавательная, выразительная, общенческая и управленческая) особое значение приобретает функция выразительная, а

роль познавательной функции ощутимо снижается, так как блоггеры, находясь в рамках ими же сформированного дискурса, читают и воспринимают лишь ту информацию, которая не противоречит их взглядам и мнениям, автоматически игнорируя все то, что в картину мира не укладывается.

Проукраинские и украинские блоггеры пишут про «террор ополченцев», упоминают «боевиков террористической организации "ДНР"», а так же обвиняют россиян в воровстве: «И когда вы говорите "Я поддерживаю Путина, и вообще крымнаш" – вы, фактически, ставите свою метафизическую подпись под воровством.», так же используется термин «лугандонье».

Для информационного языка необходимым является процесс индексирования – выражение главного предмета или темы текста в терминах такого языка. Поэтому вся используемая терминология является эмоционально окрашенной. Создание искусственного языка («новояза» в нашем случае) происходит в соответствии с теорией информации, то есть предполагается схема коммуникативного акта, имеющего только две роли: отправление информации и ее получение. Это обусловлено таким требованием к информации, как понятность, то есть, информация должна быть легко формализуема, а потом легко прочитана. Соблюдение этого требования повышает наглядность представлений и расширением демонстрационных возможностей.

В первую очередь, со стороны антироссийски настроенных блоггеров следует упомянуть широко разошедшиеся термины «ватник» и «колорад», которые несут выраженный негативный оттенок с одной стороны, и с другой тут же подчеркивают полную непричастность к тяжеловесному российскому патриотизму всех тех, кто его употребляет в отношении своих оппонентов. Краткая форма от популярного термина «ватник» – «Вата» и, например, вариация «ватный гуманоид».

Эта дискурсивная практика порождает крайне выразительные языковые формы, то есть, это сильный стимул, сразу привлекающий внимание. Однако, при наличии большого числа таких стимулов, чувствительность к ним снижается, и, напротив, начинает расти сензитивность к фоносемантике, так как в условиях такой семантической полифонии, когда все направлено на то, чтобы поразить, выразить, повышается тревожность. Таким образом, те действия, что имели своей целью снижение тревожности и создание некоего простой, легко идентифицируемой модели реальности с оппозицией свой – чужой, превращается в источник тревожности.

В такой ситуации, дискурс приобретает значительное аксиологическое содержание, и, чем больше субъект получает доказательств в его неадекватности, тем активней он защищает то, что представляется ему ценным и выступает гарантом целостности мировоззрения. Любые попытки повлиять на ситуацию вы-

зывают агрессию. Наличие обобщений, формирующихся в процессе языковых практик данного дискурса, снижает количество субъективных ценностных образований, которыми оперирует индивид. Сложные переживания невозможно смоделировать вследствие их неоднозначности, на место редуцированных эмоций становится агрессия. Чем проще мир – тем ниже тревога, но уменьшение сложности в виртуальном мире вступает в противоречие с реальностью, вызывает когнитивный диссонанс, который является источником стресса.

За счет своей яркости и простоты нынешняя дискурсивная практика крайне успешно реплицируется, в первую очередь в среде интернет, естественно, втягивая в свою конструкцию все больше молодежи, которая является наиболее многочисленной и лабильной группой пользователей интернета. Проблема в том, что хотя моделирование мира с помощью дискурсивных практик снижает тревожность, и помогает разрешить психологическую травму, с другой стороны, оно окончательно нивелирует возможность мирного разрешения вопроса, и даже если конфликт будет разрешен политическими средствами, психологически крайне проблематично будет вернуть отношения к тому уровню, который был до конфликта. Таким образом, посредством словотворчества снимается боль травматика здесь-и-сейчас, но сужение и упрощение реальности, сопровождающее этот процесс в дальнейшем, начинает определять восприятие. Здесь же мы можем зафиксировать и явный манипуляционный прием: когда травматика предлагают словесный код в виде «ватного гуманоида», он начинает вести борьбу против этих абстрактных врагов, в то время как истинная причина травмы не названа, и, по сути, конфликт не разрешается, хотя тревожность и снижается. Таким образом, погружение в функционирующие в блогосфере на данный момент дискурсивные практики и активное участие в продуцировании новых языковых конструкторов, являясь эффективным средством борьбы пропагандистской, в более далекой перспективе, наносит значительный вред обеим сторонам конфликта, элиминируя шансы на примирение.

СЕКЦІЯ 3. ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ РЕФЛЕКСІЇ В ЕПОХУ ПОСТМОДЕРНУ

АНТРОПОЛОГІЧНА СКЛАДОВА ДЕРЖАВИ

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

На сьогоднішній день антропологічний підхід не є домінуючим в дослідженнях держави, проте тільки через феномен людини можна глибоко осмислити найгостріші проблеми сучасної кризи держави.

Криза ідеї державності – це криза, перш за все, минулих форм контролю та управління людьми, недостатня увага до антропологічної проявилася у подіях в багатьох державах світу: перша хвиля в 60-70 роки – Угорщина, Прага, Франція, Німеччина, друга хвиля – 80-90-і роки – Польща, Югославія, Чехословаччина, Канада, Румунія, а в новому столітті ця криза оселилася в Україні.

Аналіз держави з позицій антропологічного підходу, тобто екзистенційного виміру людського буття та взаємодії з державною формою існування, ґрунтується на очікуванні довірливих моральних стосунків з нею, зменшення регламентацій, захисту конституційних прав людини та забезпечення простору для ініціатив.

Парадигмальний аналіз держави на основі антропної складової надають можливості описати широку сферу складних взаємовідносин держави та людини в морально-онтологічному і гносеологічному контекстах. Такий аналіз дає можливість побачити місце людини в державі та нові смисли її існування, фіксує несумісність традиційних парадигм державних утворень по відношенню до індивіда.

Осмислення чотирьох антропологічних парадигм, таких як держава прямого примусу, ліберальна держава, неоліберальна та постліберальна виявляють їх відмінності.

Перша рання парадигма пов'язується з державами традиційного суспільства, що вміщують в себе складний конгломерат влади державотворюючого етносу, своєрідних форм організації життя, релігійної свідомості, культури та характеризується жорстким примусом підданих.

Друга парадигма відрізняється ліберальною ідеологією як антидержавною концепцією, що зменшує роль держави, на користь громадянського (економічного) суспільства. Завдяки таким змінам з'являється новий тип людини як громадянина, що має право публічно захищати свої інтереси.

Третя неоліберальна парадигма поглиблює розрив між інтересами індивіда та держави, поглинаючи громадянське суспільство. Держава втручається в усі сфери соціального буття, що є підставою для контролю над особистістю. Держава стає законодавцем *абсолютної етики*, як умови для консолідації суспільства. За допомогою політичної, ідеологічної, психологічної маніпуляції підвищується контроль влади для обмеження громадянської активності стосовно захисту громадянських прав та можливості надавати моральні оцінки державній ідеології.

Постліберальна парадигма держава характеризується комунікаційною активністю населення, що приводить до суперечності з старими засобами контролю та новою реальністю, новими смислами, вносячи інше розуміння свободи відносно ліберальних цінностей, таких як самодіяльність, доступ до культури, гідність, повага до прав і свобод інших. При цьому людина, її інтереси, самореалізація стають головними цінностями суспільства. Для свого збереження як цивілізаційного інституту, держава буде вимушена враховувати нові обставини в процесі соціального управління. Теза про те, що держава *є втіленням ідеї високої моральності* має втратити свій декларативний характер та дійсно орієнтуватися у своїй діяльності на *людиновимірну парадигму сучасного державотворення*.

ПРОБЛЕМА «ЛЮДИНА ТА УКРАЇНСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ КОСТЮМ» У ФІЛОСОФІЇ ПОСТМОДЕРНУ

Андрушко Л. В.

Якщо погодитись із тлумаченням проблеми як «... початкового етапу здійснення доцільного та осмисленого наукового пошуку, то можемо зауважити, що питання людини в основі будови всіх, без перебільшення, філософських учень, а щодо українського національного костюму (дальше – УНК), то стверджуємо, що й сьогодні в Україні немає його окремого філософського дослідження. Ми виходимо з того, що потреба оформлення зовнішнього вигляду тим чи іншим способом не зникає та вказане потрібно осмислювати, зокрема й по-філософськи, щоб не забувати, що «...слово людина означає не просто вид живої істоти, а істоти вбраної».

В УНК «... втілені всі духовні засади народної творчості, свідомості та самосвідомості від їх витоків у процесі вироблення окремих одєжин аж до повної світоглядної моделі у сформованому строї і правилах побутування. Він постає як наочне втілення єдності матеріального і духовного начал, онтологічного

(буттєвого) і гносеологічного (пізнавального). Актуальність вказаного доводить те, що предмети українського національного костюма, які побутували в минулому, втратили «актуальність ужиткової речі» є цінністютепер, а їх духовне значення ще з часом зростає.

Постмодерн, на думку авторів «Філософського енциклопедичного словника» – це «... особливий умонастрій, який поширений у всіх сферах людської діяльності. УНК та людина не розвиваються відокремлено, а у вказаному руслі, тобто зазнають всіх найрізноманітніших впливів, включаються у певні стратегії і т. д.

Проблема «людина та український національний костюм» у філософії постмодерну може розгортатися, наприклад, в таких напрямках: «філософія людини в УНК», «філософія людини в ракурсі УНК», «філософія УНК в антропокультурному вимірі» тощо, але має свої, назвемо умовно, «нюанси», зумовлені особливостями філософування, побудови світогляду і т. д. Ми підтримуємо позицію, що постмодернізм – «специфічний тип сучасних філософських поглядів, який уявляє себе як цілісний етап розвитку... філософської думки у рамках виявлення її найновіших ознак». Зупинимось на окремих аспектах вказаного вище.

Аналіз наукової показує, що постмодерн науковці оцінюють у спектрі від позитивного – до негативного, скажімо, В.Лук'янець. Його характерні ознаки, кожен окремо, не можна однозначно тлумачити як певний негатив, але за сучасних умов в Україні постмодерністичне конструювання тощо не сприяють, на наш погляд, оптимальним студіям людини, українського національного костюма, його розвитку і т. д. Наприклад, відбувається перегляд поняття «традиція», посилюється зневіра в ідеали, схвалюється конформізм, вивищується безсвідоме тощо. Якщо немає власних традицій, людина не знає нічого чи знає мало про ідеали свого народу – своїм стає чуже. Так появляються, скажімо, на вулицях міст України кришнаїти у відповідному вбранні. Направленість людини на задоволення своїх потреб вторинним, як світоглядна позиція, означає відсутність дискомфорту під час купівлі речей у «секондах». Толерантність до всього, периферійного, свідомий еклектизм, демократизм у конструюванні власного зовнішнього вигляду – молоді люди стають прихильниками африканського неокульту з дредами на голові і т. д.

Із наведеного вище можна зробити висновок: у ситуаціях, що розглянуті, УНК не стоїть в основі філософування особистості, наприклад, українця; він не є базою світогляду, отже, і каркасом для формування зовнішнього вигляду. Вказане можна продовжити, воно чекає своїх дослідників. Вважаємо доцільним проаналізувати в окремій роботі позитивні аспекти постмодерну. У цьому бачимо перспективи.

ПРОБЛЕМИ МІЖКУЛЬТУРНОЇ КОМУНІКАЦІЇ В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФІЇ Ж.ДЕРІДА

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

Вирішення питань міжкультурної комунікації сприятиме визнанню іншого, прийняттю чужого у власне соціальне середовище. При чому не просто на рівні раціонального розуміння, домовленості, але на рівні тілесної симпатії, що вибачає та дозволяє іншому його інакшість. Для сучасного світу, який дедалі жорсткіше стикається з необхідністю розв'язувати конфлікти, вирішення цих питань означатиме набуття політикою нового вектора розвитку. Про зустріч з іншим, внаслідок якої утворюється громадянське суспільство, спільнота, писав Ж. Дерида: «Віч-на-віч з іншим у погляді та в слові, які підтримують відстань та уривають усі тотальності, це буття-разом як відокремлення передуює суспільству, колективу, спільноті або перевершує їх». Зустріч з іншим відбувається через розуміння його альтерності, в якій заперечується Я. Це довільна зустріч, випадок, що порушує логіку власного самоусвідомлення через відчуження зовнішнього світу та зняття суперечності Я і не Я. Саме цей випадок і є початковою умовою утворення суспільства, а не гегелівська діалектична тріада. Випадкове попадання іншого у життєвий простір Я відкриває етику, етичне відношення є відношенням релігійним, а першим словом цієї релігії стає запитання. «Запитання не теоретичне, а запитання тотальне, розпач і вбогість, благання, вимоглива молитва, звернена до свободи, тобто наказ: єдиний можливий етичний імператив, єдине втілене насильство, адже воно означає повагу до іншого». Тож етика стає наслідком випадкової зустрічі з іншим, її поява не можлива ані через усвідомлення телеологічної раціональності, ані внаслідок формування «поваги – в кантівському розумінні – до Закону».

В межах класичної західної філософської традиції феномен іншого або підпорядковувався Я, або нейтралізувався як несуттєвий момент відносно загальної логіки буття світу. Інший виступав як безособистісний елемент, включався у суще, в універсальність світу без своїх внутрішніх, духовно-душевних особливостей або відхилень. У класичному варіанті процес самоусвідомлення схематично зображувався як подолання раціональних стадій: усвідомлення власного Я; пізнання світу; включення себе у світ і формування цілісного світорозуміння. Інший випадав з цієї логічної схеми діяльності розуму Я (егологічного, за Дерида). «Якщо правда, що «західна філософія найчастіше була онтологією», над якою від часів Сократа панував Розум, який приймає лише те, що він собі дає, який лише нагадує собі про себе самого, якщо онтологія – це завжди тавто-

логія або егологія, то виходить, вона завжди нейтралізувала іншого в усіх значеннях цього слова. Феноменологічна нейтралізація ...надає найвитонченішої і найсучаснішої форми цій історичній, політичній і поліційній нейтралізації. Лише метафізика могла б визволити іншого від цього світла буття або від феномену, який «забирає в буття його опір». Онтологія прагнула сформувати об'єктивне розуміння світу, нейтралізуючи іншого як суще, в ній філософське начало негайно транспонувалось у етичний або політичний наказ. Першу онтологію через це Дерида називає філософією влади, адже вона є «філософією нейтрального, тиранія держави як автономної та нелюдської універсальності». Він звинувачує її у служінні анонімному божеству, божественному без Бога, в прагненні до об'єктивності, в якій нейтралізується будь-хто інший. Адже домінує Я і його Розум, тоді як розум іншого губиться в універсальності світу. Хоча насправді розум іншого та випадковість, непердбачуваність його проявів у світі Я й зумовлюють появу етики, початком якої стає запитання щодо іншого. Прагнення класичної онтології до об'єктивності означає, що слово про нейтральну стихію універсального є нічийм, тоді як «слово (як дієслово) повинне бути не лише чиймось словом; воно повинне переносити до іншого те, що називають суб'єктом, який говорить».

Йдеться про суспільство як присутність багатьох суб'єктів, що говорять, і їхні слова не є логічно узгодженими. Слово спрямовується до іншого, зав'язується діалог та відбувається розрив логосу, адже логос є абсолютним знанням, яке не може містити діалогу. Але «цей розрив логосу – не початок ірраціоналізму, а рана або натхнення, яке відкриває слово і робить надалі можливим усякий логос та всякий раціоналізм». Світ, який є нескінченним і нейтральним Універсумом, не задовольняє Дерида. Для нього важливе обличчя, в якому виражена нескінченність Універсуму. Це обличчя можна побачити, але це і обличчя, яке бачить. «Не так те, що бачить речі, - відношення теоретичне, - як те, що обмінюється поглядом. Лице є обличчям лише в ситуації віч-на-віч». Погляд в очі іншого зупиняє власні необмежені бажання, волю. Тому що «насилство – це самотність німого погляду, обличчя без слів, абстракція бачення». Через невідкладну потребу співіснувати з іншими людина виробляє практичну життєву мудрість, структуровану в полі історичного існування. Раціонально сформульованій етиці, на думку Дерида, передують т.зв. «приблизна мораль», особиста або спільна, яка формується на основі традиції, культури. Це мудрість, яка «приводить до задовільного розв'язання та задовільного пояснення в найкращий із можливих способів теоретичних, аксіологічних і практичних неузгодженостей життя, що їх досвід, мудрість, чисте бачення світу та життя можуть долати лише недосконало». Таким чином конкретні життєві потреби співіснування визначають характер формування тих моральних норм, якими в практич-

ному житті керується суспільство, будучи культурним духом, традицією, морально-практичним етосом спільноти. Це та мудрість, що дозволяє людям жити тут і зараз, творячи історію, примиряючи або змушуючи боротись із недосконалостями фактичного життя.

ПОСТМОДЕРНЕ МЕРЕЖЕВЕ СУСПІЛЬСТВО: НОВІ ЗМІСТИ АРХЕТИПНОЇ ФОРМИ

Суріна Г. Ю., Миколаївський національний університет імені В.О. Сухомлинського

Буття в сучасних умовах постмодерну потребує усвідомлення змін, яких зазнають самі основи людського існування, тобто виникає необхідність порівняння соціально-філософських засад «традиційного суспільства» і сучасного «мережевого», або «нетократичного» інформаційного суспільства. Якщо під «традиційним суспільством» розуміти в широкому сенсі історичний шлях людства майже до нинішньої фази постіндустріального його існування, то йдеться про становлення в сучасному світі глобальної медіально-мережевої парадигми буття, парадигми так званого Net-універсалізму. Світоглядна культура, що формується в межах даної парадигми, своїм програмним стрижнем проголошує необмежену свободу доступу до інформації, відсутність будь-яких інформаційних бар'єрів і цензурних фільтрів, відкидання в інформаційному просторі єдиного кіберцентру. Міждисциплінарні концепції «мережевого суспільства», «мережевого лібералізму», «мережевої культури» еволюціонують в сучасному інтелектуальному просторі. На думку О.Барда і Я.Зодерквіста, з'являються нові форми керування світом, нові ієрархії. Мережева парадигма соціального існування йде на зміну капіталізму й демократії.

В еволюцію соціуму такий дискурс привносить амбівалентні тенденції, формуючи уявлення про соціальне буття у вигляді різомі, що доволі розповсюджується у багатовимірному просторі. Поняття різомі перейнято філософами постмодернізму з біології й означає розгалужену структуру на кшталт кореневища без стрижня. В різомоподібному соціумі превалюють ідеї мережевого лібералізму, під яким розуміється неформальна ідеологія, віртуально вбудована у простір глобальної мережі, яка передбачає обмеження втручань будь-яких провладних інститутів у процеси циркуляції інформаційних потоків. Найбільш відомим документом, в якому проголошені настанови мережевого лібертаріанства, є «Декларація незалежності кіберпростору» Дж. Барлоу, опублікована 8 лютого 1996 р. У розумінні даного автора мережевому лібералізму властиві: ін-

дивідуалізм, уявлення про людину як громадянина світу; свобода слова майже до відкидання прав на інтелектуальну власність; мережеве самокерування; етичні, а не правові норми в якості основи самоврядування. Незважаючи на критику, якої зазнала Декларація Дж.Барлоу, основні її положення закріпилися як програмні й швидко вийшли за межі лише віртуального простору.

Дослідженнями онтологічного статусу віртуальної реальності через співвідношення її з іншими типами реальності присвячені роботи таких різних авторів як С.Хоружий (розглянув віртуальність в смислі неаристотелевої реальності), М.Опенков (через діалог), Д.Півоваров (як спосіб існування), В.Розін (як форму дискурсу). Еволюцію поняття віртуальність досліджували О.Вейзе, П.Гайденко, Н.Носов та ін.

Проте, чи таким вже новим є поняття мережевої структури? Попри всю свою новизну філософія мережевого універсалізму відроджує давні культурно-історичні архетипи й всесвітні культурологічні ідеологеми, в межах яких людство завжди усвідомлювало власну ідентичність. Найдавнішим архетипним символом мережевої структури є лабіринт – образ, що актуалізувався в постмодернізмі у вигляді різом. Слово «лабіринт» означає систему заплутаних ходів з тупиковими відгалуженнями, яка має тільки один вірний напрям – до центру або до виходу. В постіндустріальному суспільстві лабіринт-різома став символом заплутаності, складності й багатоаспектності культури, полісемії культурно-побутових станів, без центру, з багатьма можливими виходами. В такому значенні образ лабіринту відродився у постмодерністській літературі Х. Борхеса, У. Еко та інших письменників; в мистецтві у Ф. Хундертвассера, П. Гринуея. Експресивно описали «ландшафти лабіринту» письменники-екзистенціалісти Ф. Кафка, А. Камю, Ж.-П. Сартр, Е. Іюнеско, С. Беккет.

В традиційній культурі базовим архетипним символом упорядкованості світобудови було «світове дерево», що функціонувало як модель і трансцендентна калька. Різома, символізуючи сучасне мережеве суспільство, відкинула дерево і почала розвиватися як іманентний процес, що протистоїть трансцендентній моделі.

Йдеться про культурологічне переосмислення картини світу, яка вже не містить у собі визначальної структурної організації соціального космосу й замінюється мережевим універсалізмом соціального хаосмосу. В добу супертехнологій взаємодію понять космос – хаос – мережа досліджували природознавці й гуманітарії. З позицій природознавства ці поняття вивчали Дж.Віздом, І.Пригожин, Ж.Баланд'є, Д.Рюель та ін. Їх висновки збігаються в тому, що, на відміну від детерміністської процесуальності, в хаосоморфному процесі визначеність не встигає сформуватись і застигнути. Визначеність миттєво поступається невизначеності, стабільна ієрархія не встигає закріпитися, відбувається

війна невизначеностей – хаосмос – такий стан існування, в якому хаос превалює над космосом.

Тож, незважаючи на зовсім нові мережеві тенденції, що активно розгортаються в сучасному світі, триває історичне буття споконвічних міфологічних архетипів у нових ролях, вимагаючи від нас розуміння того, які саме дискурси – творчі чи руйнуючі – вони відроджують для майбутнього.

ЕКОЦЕНТРИЗМ У МЕЖАХ ПОСТМОДЕРНІСТСЬКОГО ПЕРЕОСМИСЛЕННЯ АНТРОПОЦЕНТРИЗМУ

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

Онтологічні параметри модернізму, що характеризуються часовою і просторовою обмеженістю та гносеологічною первинністю, змінюються постмодерністськими ідеями про суб'єктивну вторинність. У теоретичному визначенні модерну субстанційна сутність визначається контекстом відношення суб'єкта, що її сприймає, та розглядається як функціонально-відносна, натомість, постмодерністська рефлексія стверджує неподільний метафізично-субстанційний характер категорії самості. Метафілософські рефлексії намагаються переосмислити історичний, психологічний, соціальний, культурний виміри у контексті розвитку суб'єктивності. Суб'єкт характеризується опосередкованістю та трансцендентальністю: тобто виходить за свої межі, з одного боку, та ставить під сумнів самого себе – з іншого.

Відповідно, однією із характерних рис постмодернізму є перехід від класичного антропоцентричного гуманізму до універсалізації категорії життя, що обіймає все живе – людину, природу, Всесвіт, що сприяє перенесенню уваги на весь світ та формуванню цілісного світосприйняття [3, с.118]. Важлива теза філософії постмодернізму про «смерть суб'єкта» сприяла руйнації антропоцентричних уявлень щодо пріоритетної позиції людини у структурній системі буття, заклавши теоретичний фундамент для розвитку екологічної етики. Адже, антропоцентризмі домінує «прагматичний імператив»: правильно й дозволено те, що корисно людині (людям). Природа виступає предметом людських маніпуляцій як знеособлене «оточуюче середовище». Відповідно до цього, етичні норми й правила діють тільки у світі людей, але не поширюються на взаємодію зі світом природи. Антропоцентризм хоча й має на меті покращення людського існування, проте призводить до порушення природного закону, оскільки суперечить системній структурі біосфери та біологічної розмаїтості.

Така очевидна неспроможність антропоцентризму у вирішенні екологічних реалій призводить до формування біоцентризму, що постав на ідеологічному тлі екологічної етики. Біоцентрична модель світорозуміння тлумачить благо усіх живих істот як одне із джерел цінностей та морального обов'язку. Згідно цього напрямку, людина не може трансцендуватися на фоні інших живих істот, які однаково є цінними та важливими на планеті.

Інше світоглядне заперечення антропоцентризму – екоцентризм різниться від біоцентризму іншим бачення предметного поля «людина-світ». Екоцентризм, на відміну від біоцентризму, поняття морального обов'язку співвідносить не лише із окремими живими істотами, але й також із цілою екосистемою, що передбачає екологічні перипетії навколо блага окремо взятих індивідуумів. Зокрема, проголошується необхідність підвищення рівня психологічного контакту людини зі світом природи, що наділений глибоко духовними якостями.

Однією із характерних рис, що властиві екоцентристським концепціям екологічної етики, виступає притаманне постмодерну егалітарно-екоцентричне (дбайливе природокористування, що розглядає всі елементи екологічної системи у непорушній єдності) світосприйняття. Егалітаризм, у цьому контексті, передбачає тісний зв'язок всіх ланок світу природи, котрі перебуваючи між собою в тісному взаємозв'язку, формують універсальну й непорушну цілісність на планетарному рівні.

Егалітаризм у контексті постмодернізму втілюється в ідеях про розширення меж суб'єкт-об'єктного світосприйняття та розвитку неантропоцентричної свідомості, що передбачали стирання привілейованого становища людини у всепланетарному просторі. Зокрема, постмодерністські рефлексії здійснюють руйнування бінарної позиції «Я–Воно» та діалогічного тандему «Я–Ти». Стосовно цього представник філософії постмодерну М. Турньє зазначає: «Проблема свідомості народжується із анахронізму. Вона стверджує одновимірність суб'єкта та об'єкта, таємні відносини котрих хотілося б з'ясувати. Проте суб'єкт і об'єкт не можуть співіснувати, оскільки вони виступають одним і тим же явищем [...] Кожний об'єкт позбавляється своїх якісних характеристик на користь відповідного суб'єкта. Світло перетворюється в око і більше не існує як світло – тепер це лише подразнена сітківка. Запах стає носом – і весь світ одразу ж перестає пахнути...».

Отже, ситуація постмодерну орієнтує людську свідомість на подолання етики антропоцентризму з його ставленням до навколишнього світу як до засобу самоутвердження в ньому людини-господаря, абсолютного володаря та повелителя. Відповідно, настання епохи постмодерну також актуалізувало проблему егалітаризму, що бере за основу ідею планетарної системності й взаємо-

залежності, а також зняття стереотипного суб'єкт-об'єктного типу взаємовідносин. Егалітаризм постмодернізму акцентує увагу на поняттях «всезагального», «цілісного» та, що важливо, «всепланетарного», наголошуючи на важливості загального блага, а не конкретно людського. Визнаючи природу як систему взаємопов'язаних систем, сформувався новий напрямок екологічної етики – екоцентризм, котрий у загальній цілісності світу наділяє однаковим аксіологічним значенням всіх живих істот. Екоцентризм акцентує на важливості поглиблення психологічного зв'язку людини зі світом природи; практикує комплексне осмислення і відчуття екобуття, що дозволяє не лише мисленнєво заглибитись в екосистему, але і чуттєво її осягнути, бути співтворцем «всепланетарного блага» як ідеалу розвитку людства, що уможливить благополуччя людей та всіх живих істот у цілісній екосистемі.

ДЕКОНСТРУКЦІЯ – КРИТИЧНЕ ПОВЕРНЕННЯ ЛОГОЦЕНТРИСТСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ

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

Ретроспективний аналіз філософії постмодерну виключає можливість обмеження горизонту дослідження власне «часом постмодерну». Погляд на постмодернізм як на вже певною мірою завершений феномен, що таким чином підлягає рефлексії, потребує та уможливлює його вміщення в широкий контекст, визначення його положення в історико-філософському процесі. Мета такого аналізу полягає найпершим чином у з'ясуванні наявності (або відсутності) у постмодерній думці тих інваріантних проблем – і відповідних концептів – що є конститутивними елементами традиції західно-європейського філософування та зумовлюють її когерентність.

За такої постановки проблеми аналіз феномену деконструкції набуває особливої актуальності. Адже остання є стратегією роботи з «класичною», традиційною, академічною філософською думкою (в певних аспектах можна навіть сказати – з «архетипами» або стереотипами західно-європейської філософії) через звернення до текстів, в яких остання є втіленою. Таким чином, шукані інваріантні мотиви присутні в деконструктивній критиці щонайменше в якості матеріалу. Більш за те, деконструкція постачає також і методологію історико-філософської роботи, оскільки певною мірою є ретроспективним самоаналізом західно-європейської філософської думки.

Але які з критикованих (деконструйованих) концептів виявляються релевантними власне деконструктивній настанові? Яким є ставлення деконструкції

до традиції: чи йдеться про наскрізно критичну позицію, чи має місце певна спадковість та рецептивність по відношенню до «логоцентризму»? Якою є філософська критика в її деконструктивній іпостасі? Адже в питанні про збереження класичних проблем і концептів у деконструктивному дискурсі нас цікавить не лише те, які з них було обрано як мішені для критики (хоча це також важливо, оскільки такий вибір майже завжди вказує на приховане наслідування), але в першу чергу – чи зберігають певні традиційні філософські мотиви релевантність та значущість для внутрішнього (квазі-методологічного) шару концепції деконструкції, чи може вона прийняти їх в якості своїх складових.

Відповідь на це питання вочевидь вимагає попереднього означення, чим власне є деконструкція. З-поміж вельми опосередкованих відповідей на це запитання, що їх знаходимо в дерідіанських текстах, найбільш радикальною є наступна: «Чим не є деконструкція – та всім! Чим є деконструкція – нічим!». Апофатичний пафос цієї тези значно ускладнює розуміння, оскільки позбавляє дослідника точки опори. Проте простеження історико-філософської спадковості даної позиції надає певну підказку. Адже джерела «апофатизму», властивого цій і подібним дерідіанським сентенціям, насправді віднаходяться Деріда у глибинних шарах тих філософських концепцій, з якими філософ вступає в деконструктивний діалог. Вже цей факт дає підстави стверджувати про збереження деконструкцією певних «класичних» настанов. Взірцевим прикладом тут є дерідіанське тлумачення концепту *Хори* Платона що набуває особливої ваги через те, що фігура Платона є в свою чергу взірцем і точкою відліку метафізичної традиції як такої. Керуючись наданою настановою, апофатичні конотації починаємо також віднаходити в концепціях Канта (проблема ноуменальності, неможливість тематизувати трансцендентальну свідомість), Гусерля (принцип епохе, модус нейтральності) тощо.

Деконструкція як критичний проект безперечно є вписаною до традиції трансцендентально-критичного філософування. Гіперболізація критичної настанови та підвищена увага до проблеми межі – в таких її модусах, як апорія, зсув, розрив тощо – дозволяє розглядати філософію Деріда як радикальний трансценденталізм, або, за визначенням самого філософа, «ультра-трансценденталізм» або «квазі-трансценденталізм». Саморефлексивна функція, визначальна для філософській свідомості взагалі і в особливий спосіб артикульована в рамках трансцендентальної традиції зокрема, у випадку Деріда екстраполюється на царину тексту, утворюючи феномен «тексту про текст» як постмодерну модифікацію метафізичного архетипу «мислення мислення». Такий зсув гіперболізує мотив анонімності трансцендентального суб'єкта думки, спричиненої вимогою до універсальності останнього.

Поняття деконструкції нерідко набувало негативних конотацій, і здебільшого це відбувалося через поверхнєве – *буквальне* – прочитання теоретичних постулатів Деріда. Буквалізм не є релевантним підходом до розуміння дерідіанських текстів щонайменше через велику, навіть надмірну увагу Деріда до проблеми *метафоричності* мови та тексту, зокрема й особливо – *філософської* мови та *філософського* тексту. Викриття наскрізної метафоричності філософської мови з боку Деріда не завдає деструктивної дії на філософський дискурс академічного штибу, не ставить під сумнів значущість раціоналістичного спрямування до отримання нового знання та прояснення наявного. Натомість *метафоризація* виявляється родом *філософської критики*, яка, по-перше, сприяє виявленню прихованих смислів (відповідаючи настанові на «подив», що вирізняє і специфікує філософський спосіб мислення) і, по-друге, за наявності смислової або значеннєвої альтернатив, спонукає до обережності у виборі позірно прерогативних варіантів, або навіть вказує на неможливість вибору та редукції, коли йдеться про апоретичні структури: «непрохідні місця», що виникають в самому осерді логоцентричної думки. *Збереження альтернативи* як важлива функція логіки деконструкції є спрямованим на підтримання перманентного *розрізнення* як вихідної позиції для побудови будь-яких раціоналістичних систем, зокрема – філософських, що за означенням ґрунтуються на ідеї бінарності.

Проникнення та узаконення метафори у філософському мисленні забезпечує легітимне прийняття всередину філософського дискурсу *антиномії* та *aporії* як граничних форм нередукованої відмінності, котрі викривають іманентність інакшості (*Іншого*) деконструйованій системі і в такий спосіб сприяють відтворенню цілісності філософського спадку західно-європейської мисленнєвої традиції.

МЕТАМОРФОЗЫ «СЧАСТЛИВОЙ САМОСТИ»: ИЗБЫТОЧНАЯ НЕДОСТАТОЧНОСТЬ

Ходус О.В., Днепропетровский национальный университет имени Олеся Гончара

Каждая эпоха вырабатывает свою «эмоциональную» парадигму, в рамках которой складываются определенные отношения к чувствам, аффективным состояниям, тому, что принято называть «эмоциональным режимом» – «набором нормативных эмоций и официальных ритуалов, методов и эмоциональных практик, которые служат их выражению и внушению; это необходимое подкрепление любого устойчивого политического режима». Иными словами именно

общество формирует эмоциональный опыт индивидов посредством социокультурного дискурса и практик социализации (общезначимых символов, ценностей, норм, нарративов, эпистемологических моделей), определяет стиль их эмоционального поведения, ранжир «правильных» чувств.

Характерной приметой актуальной социальной ситуации (наличествующей и в украинских реалиях) является изменение статуса счастья, превращение его в «нормативную» эмоцию, которую индивидам следует чувствовать и демонстрировать. Культ счастья становится сегодня доминантным культурным императивом, своеобразной повинностью, вменяемой в качестве морального долга. «Ныне у нас есть все права, – пишет П. Брюкнер, – кроме права не быть счастливым». Ведь «Счастье – это просто!» убеждают нас рекламные слоганы и предлагают, например, «Женское счастье – оптом и в розницу!» (просто реклама посуды).

Суть проблемной ситуации, нам представляется в следующем: право на счастье, на частные удовольствия и заботу о себе как базовые идеи эпохи Просвещения трансформировалось в культовый объект колоссальной индустрии в современном обществе потребления, жизнеспособность которого зависит от того, насколько эффективно осуществляется потребление символических благ. При этом определяющей чертой современного рыночного общества становится интенсификация практик удовольствия, раскрепощения желаний, что не только не освобождает индивида, не делает счастливым, напротив, превращает его в манипулируемый и управляемый «узел желаний». Идеология консьюмеризации и гедонизации по необходимости устанавливает свои правила чувствования и стратегии «управления эмоциями» (в терминологии А. Хохшильда). В качестве одной из таких стратегий можно рассматривать самые разнообразные техники научения удовольствию как формы «заботы о себе». Представляется, что научение удовольствию в этом случае можно рассматривать как новую форму общественного контроля, предписывающего «правильное» выражения «правильных» эмоций.

Ведущая роль в репрезентации публичных образах чувствования принадлежит сегодня масс-медиа. Визуальные медиа, в конечном итоге, оказываются весьма информативными и в продвижении нормативной концепции счастья, предлагая зрителю уже готовый образ, который ему нужно просто запомнить и продемонстрировать. Предписанная актуальной культурой демонстрация «счастливой самости» не допускает, к примеру, полноты, нетренированного тела, дурных привычек, плохого настроения, отсутствия жажды к жизни – все это есть свидетельства эмоциональной некомпетентности, требующей немедленной коррекции и вмешательства со стороны консультантов в сфере профессиональных, личных, интимных проблем, отдыха, развлечений обучения/переобучения,

улучшения настроения, внешнего вида, отправления траура по близким, воспитания детей и прочих благ, циркулирующих на «рынке переживаний». Все эти блага должны служить такой стилизации жизни, которая исключает или отодвигает угрозу невозможности достижения счастья.

Очевидно вся культура общества потребления, пронизанная «заботой об удовольствии», в действительности имеет характер репрессивный. Конституирующие ее коммерческие нарративы – наружная реклама, телевидение, глянце-вые журналы, производя публичные образы чувствования, на самом деле, дают лишь видимость эмансипации и одновременно воспроизводят «дисциплину чувств» как насилие над самостью. Свобода индивида редко простирается за границы установленного образа благополучной личности, которая по определению должна быть оптимистичной, радостной, полной энтузиазма, позитивно настроенной, довольной, счастливой. При этом коды благополучия суть счастья достаточно гетерогенны: они могут быть связаны со здоровьем, богатством, красотой, комфортом, успехом. Важно, что применительно к счастью эти идиомы приобретает характер принуждения.

Вместе с тем, парадокс общества, основанного на концепции такого «принудительного» счастья очевиден – индивид существует здесь в атмосфере постоянной экзистенциальной тревоги, выраженной в чувстве опасности не быть счастливым, не вписаться в установленный «эмоциональный режим». Вопреки всем медиа советам беспокойство индивида только возрастает, причем источник беспокойства это уже не столько сомнения в возможности/невозможности соответствовать требованиям, исходящим от «Других», сколько сомнения своего внутреннего «Я» как эффекта терапевтической культуры, задача которой – помочь индивиду стать здоровым и счастливым. Вот и приходится имитировать счастье, демонстрировать «счастливую самость», ведь мы помним, что сегодня у нас есть все права, кроме права не быть

ВЛАДА МИСТЕЦТВА: ОСОБЛИВОСТІ ФУНКЦІОНУВАННЯ

Самчук О. О., Академія праці й соціальних відносин та туризму

В наш час пошуку достовірної та правдивої інформації Інтернет є тканиною нашого життя. Він спроможний поширювати силу інформації вільною цариною людської активності. Інтернет є комунікаційним посередником, який дозволяє насамперед спілкування багатьох у визначений час на глобальному рівні. Використання Інтернету, мультимедіа, багатомодульного гіпертексту у мистецтві як комунікаційній системі та організаційної форми в останні роки другого

тисячоліття поширюється як вибух. Інтернет, мережеве суспільство – це нова економіка, бізнес, нове суспільство, нове мистецтво.

Філософія політики визначає прагнення до участі у владі або до здійснення впливу на розподіл влади чи то між державами, чи то всередині держави між групами людей або окремими людьми. Політика це особливий вид людської діяльності пов'язаний з одержанням і здійсненням влади. Це відносини, які виникають та існують між групами людей, окремим людьми стосовно влади.

Влада – це центральне, організаційне і регулятивне контрольне начало політики. Влада – це панування, здатність підкорювати чинюць волю своїй волі. Влада – це здатність і можливість окремих осіб, груп, верств, прошарків, страт, або класів, здійснювати визначальний вплив на діяльність інших людей, спільнот суспільства, економічними, політичними та морально-естетичними, мистецькими засобами, проводити свою волю в суспільно-політичному житті, підпорядковувати їй дії і волю інших соціальних суб'єктів.

Існує окрема галузь знання – кратологія (від гр. *kratos* – влада, *logos*-слово, вчення) як сукупність філософських, соціально-політичних, правових, естетико-мистецьких та інших знань про владу. Влада – це вольове відношення між людьми, тобто таке відношення між людьми за якого одні люди можуть нав'язувати свою волю іншим. Мистецька влада – це реальна здатність одних людей проводити свою волю стосовно інших за допомогою мистецьких образів та форм естетико-мистецьких канонів, стилів та технологій.

Функції мистецької влади – керівництво та управління суспільством, інтеграція суспільства на основі врахування та узгодження соціальних, естетико-мистецьких інтересів, забезпечення стабільності у суспільстві.

У митця наявною є духовно-інформаційна влада – це організація духовного виробництва в усіх його мистецьких формах і здійснення в усіх його темах інформаційного та ідеологічного впливу. Це влада, що реалізується за допомогою засобів мистецько-духовних, інформаційних сугестивних впливів на людей. Такими засобами можуть бути образи, що апелюють до етосу, логосу та пафосу.

Етос (від давньогрецької *ethos* – «норов» «звичай», «характер») – це засіб впливу, що апелює до моральних принципів, до норм людської поведінки.

Логос (від давньогрецької «слово» «смысл») - це засоби впливу, що апелюють до розуму.

Пафос (від давньогрецької *pathos* – «пристрасть») – це засоби впливу, що апелюють до почуттів.

Насамперед декілька слів про термінологію. Термін «етика» походить від давньогрецького «*ethos*», яке ще в Гомера означало місце перебування, спільне житло. Згодом, однак, у слові етос почало переважати інше значення: звичай,

вдача, характер. Лише пізніше мистецтво почало супроводжуватися моральними аспектами. Люди усвідомили, що влада мистецтва повинна бути моральною.

По суті, з етичною проблематикою ми стикаємося всюди, де тільки має місце цілісне духовне, зокрема, філософське, осмислення людини — як у доарістотелівських грецьких філософів і мудреців, так і в інших осередках давньої культури — Китаї, Індії тощо в усіх галузях знання зокрема і в філософії мистецтва.

Втім, у повсякденному слововжитку даної відмінності дотримуються не завжди. Ми говоримо, зокрема, про «етику вченого» або «медичну етику», «мистецьку етику», маючи на увазі певні принципи, норми поведінки митця, вченого, лікаря тощо.

Отже, в чому ж специфіка власне етичного погляду на мистецтво, характеру й стосунки? Що, власне кажучи, являє собою взаємини між владою, мораллю та мистецтвом? І з якими мірками підходить до нього кратологія та етика; моралі відмінної від моральності як об'єктивної системи норм на відміну від суб'єктивних вимог, імперативів у життєдіяльності людини. Адже моральна норма, чи цінність — це значущий смисл, об'єкт (матеріальний чи ідеальний) у житті людини, значимі, узагальнені, стійкі етично-мистецькі універсалиї.

У мистецтві повинні відображатися і воно має бути носієм найвищого ідеалу. Найвища влада мистецтва — служінню найвищим ідеалам — Істині, Добру та Красі, Любові. Ідеалу як вищої ступені цінного чи найкращого, завершеного стану якогось явища, найвищого, незмінного стандарту чогось, образу досконалості, безумовним вищим взірцем моральності. Мистецтво повинно бути взірцем порядності. Порядність — філософська категорія, що відтворює порядок з усіма етичними поняттями, чеснотами в особистості як в теорії так і в практиці; людяності (гуманності) — ставлення до людини як до високої цінності, людинолюбство, шанування людини з врахуванням золотого правила взаємності. Воно має враховувати такі чесноти як: гідність — повага людини до самої себе та інших; честь — моральнісна недоторканність як частини колективу, моральнісна чистота, совість — передбачає здатність людини, критично оцінювати свої вчинки, думки, бажання, невиконання обов'язку, що стимулює інший внутрішній контрольний механізм свідомості — сором. Совість — звертається до гідності людини. Вона апелює до відповідальності перед самим собою, собою як носієм вищих, універсальних цінностей. Етична ідентичність — моральнісна самототожність, сталість, незмінність, стійкість, усталеність. Етична гармонія — моральнісна рівновага, паритет, ціннісно-моральнісна цілісність. Свобода — це відсутність утисків, неволі і рабства, що виражається у виборі за наявності альтернатив. Дійсна свобода можлива як свобода конструктивна, творча.

ТРАНСФОРМАЦИЯ ИДЕИ ДЕТЕРМИНИЗМА В ЭПОХУ ПОСТМОДЕРНА

Шаталович И.В., Дніпропетровський національний університет ім. О. Гончара

Идея детерминизма – одна из наиболее ключевых идей мировоззренческой парадигмы Нового времени. Однако дальнейшее развитие западной философии на неклассическом и постнеклассическом этапах характеризуется нарастающей тенденцией деактуализации этой идеи. Представители философии жизни (А. Бергсон), прагматизма (Ф. Шиллер), экзистенциализма (Ж. П. Сартр), неопозитивизма (Г. Рейхенбах) и постпозитивизма (К. Поппер), аналитической (Б. Рассел) и постаналитической философии (Р. Рорти), синергетики (И. Пригожин) и постмодернизма (Ж. Ф. Лиотар) переосмысливают мир и место человека в нем, всё более, ориентируясь на категории индетерминистского характера: спонтанность, случайность, свободу, самоорганизацию, становление. Так, Ж. Ф. Лиотар в работе «Состояние постмодерна», рассуждает о распаде дискурса легитимации, который совпадает с закатом «модерна» и затрагивает проблему «кризиса детерминизма». В то же время отметим, что более корректно, по нашему мнению, следует говорить не столько о кризисе, сколько о трансформации идеи детерминизма.

Для рассмотрения данного вопроса введем понятия «гетеродетерминация» (детерминация из вне или внешняя детерминация) и «автодетерминация» (самодетерминация или внутренняя детерминация). Примером автодетерминации является субстанциальный деятель как причина своих поступков в системе мира Н.О. Лосского. Пример гетеродетерминации являет картина мира Нового времени, в ней ни человеческая добрая воля (Ж. Кальвин), ни «мертвая материя» (Р. Декарт), не могут существовать без постоянной поддержки Бога, который управляет всем сотворенным по Его воле миром, как всемогущий владыка своими рабами (И. Ньютон).

Одна из магистральных линий критики детерминизма в постмодернистском дискурсе сосредотачивается вокруг переосмысления ницшеанской идеи упразднения внешнего детерминирующего начала, выраженной метафорой «смерти Бога». Однако постмодернизм идет еще дальше, нежели Ф. Ницше, на пути устранения гетеродетерминации и постулирует принципиальную невозможность какой бы то ни было внешней детерминации.

В постнеклассической картине мира под влиянием постмодернистских и синергетических идей происходит радикальное упразднение власти гетеродетерминации: концепция трансгрессии (М. Фуко); анти-эдипизация бессозна-

тельного (Ж. Делёз и Ф. Гваттари); концепция «смерти Автора» (Р. Барт). Кроме того, случайность, внутренняя активность и автономность постулируются как фундаментальные факторы: исходная случайность и метафора игры (Ж. Лиотар), случайная флуктуация и самоорганизация (И. Пригожин). В связи с этим предлагается новая философская интерпретация детерминизма, которая фундирована презумпциями нелинейности, неэлиминируемой случайности и отсутствием феномена внешней причины (М.А. Можейко, Е.Н. Князева).

В то же время, наряду с современным отказом от внешнего детерминирующего начала, обратим внимание на использование его аналогов. Как справедливо подчеркивает Е.Н. Князева в работе «Основания синергетики», ветвящиеся дороги эволюции системы все-таки ограничены, то есть имеют место блуждания, но не какие угодно, а в рамках вполне определенного, ограниченно-го поля возможностей. Еще одним примером служит идея аттрактора. Это понятие оказывается близким к понятию цель, хотя и не несет смысла сознательного целеполагания, а предстает как наличие «конечного состояния», завершающего некоторый этап эволюции системы. То есть аттрактор – это относительно устойчивое состояние системы, которое как бы «притягивает» к себе все множество «траекторий» системы, определяемых разными начальными условиями. За аттракторами стоят визуальные образы неких «конусов» или «воронок», которые «втягивают» в себя множество «траекторий», предопределяют ход эволюции системы на участках, даже отдаленных от непосредственного «жерла» таких «воронок». Понятие аттрактора позволяет по новому взглянуть на обоснование целевой детерминации, которая возрождается в методологии науки. В связи с расширением области применения целевой (финальной) причинности на сферу неодушевленной природы в современной науке даже вводится специальный термин – телеономия.

Следует отметить, что аттрактор не имеет абсолютно принудительного характера, так как выбор направления во многом зависит от самой системы. Поэтому ключевым в современном мировоззрении оказывается также и понятие автодетерминации. Современные исследователи в поведении и функционировании систем все определеннее выявляют внутренние основания, внутренние причины изменений. Кроме того, внутренняя причинность выражается через понятие внутренней активности, как одной из наиболее характерных черт всего живого, всех сложноорганизованных систем и выступает не в форме силовых, энергетических воздействий, а носит информационно-телеологический характер.

Таким образом, приведенные аргументы позволяют говорить о трансформации идеи детерминизма в эпоху постмодерна, в результате которой основанием картины мира выступает автодетерминация ее элементов, а гетеродетер-

минация отходит на второй план.

ФІЛОСОФІЯ ВНУТРІШНЬООСОБИСТІСНОГО КОНФЛІКТУ: СОЦІАЛЬНА ДЕТЕРМІНАЦІЯ

Пісна Ю. В., Дніпропетровський національний університет ім. О. Гончара

Актуальність філософського осмислення сутності внутрішньоособистісного конфлікту полягає у тому, що не дивлячись на наукові та технологічні прогресивні дослідження сучасності, людина до сих пір не навчилася контролювати процеси, що відбуваються у її внутрішньому світі. Внутрішньоособистісний конфлікт є розповсюдженою та достатньо суперечливою проблемою, що супроводжує людину протягом усього її життя. Розгляд і осмислення даної проблеми потребує інтеграції низки аспектів: психологічного, соціального, екзистенційного.

Внутрішньоособистісний конфлікт є проявом суперечливої людської природи, особливим способом становлення, буття та розвитку особистості в сучасному світі.

В історії філософської думки мислителі не завжди однозначно висловлювалися на рахунок ролі та значення конфлікту для кожної окремої особи і для суспільства в цілому. З одного боку, підкреслюючи деструктивну роль конфлікту, слід зазначити, що будь-які протиріччя, зіткнення різних інтересів, цілей, прагнень та реалій, порушують стабільність та гармонію системи (як окремої особи, так і суспільства), ведуть до дестабілізації, хаосу. З іншого боку, в суперечності народжується істина, і зіткнення позицій можна розглядати як конструктивні зрушення, що є запорукою розвитку людини і суспільства. Тобто, не можна недооцінювати конструктивну роль конфлікту (внутрішньоособистісного, міжособистісного).

Фундаментальний смисл внутрішньоособистісного конфлікту полягає в особливому відношенні людини до світу і самої себе. Людина являється єдиною істотою на планеті Земля, яка усвідомлює недосконалість світу в якому живе і свою власну недосконалість. Звідси витoki її конфлікту:

- 1) зі світом;
- 2) з самою собою.

Слід зазначити дві протилежні думки стосовно соціальної детермінації внутрішньоособистісного конфлікту. Перша позиція полягає у тому, що конфлікти розвиваються всередині самої особистості, виходячи із самої суперечливості людської природи та усвідомлення власної недосконалості, що, у свою

чергу, переноситься, спрямовується на суспільство (на оточення людини та суспільні процеси навколо неї). Друга позиція наголошує на соціальній детермінації внутрішньоособистісного конфлікту і полягає у тому, що саме процеси в суспільстві провокують розвиток конфлікту в середині самої людини, ведуть до розладів всередині неї, дисгармонії та деструкції. Причому деструктивні впливи можуть бути спрямовані людиною як на саму себе, так і на суспільство.

Отже, проблема внутрішньоособистісного конфлікту полягає у тому, що концентрує в собі всі труднощі нашого життя: минулого, сьогодення, майбутнього. Дане явище являє собою вищу форму внутрішньоособистісного протиріччя, що веде до невизначеності життєвого шляху і вибору, відчуження особистості від соціального середовища, можливих деструктивних моделей поведінки, кризи професійної діяльності. У внутрішньоособистісному конфлікті протидіють структури внутрішнього світу людини, де об'єктами виступають несумісні між собою цінності, потреби, цілі, інтереси, прагнення і стани особистості. Конфлікт виникає тоді, коли сили, що діють на особистість являються рівнозначними, але є взаємовиключними і виражають процес вибору, сумніву і боротьби. Дослідження і філософське осмислення конфліктності буття людини є перспективною темою сьогодення, що пов'язано, в першу чергу, з наявністю низки кризових явищ у життєдіяльності сучасного українського суспільства.

ІСТОРІОГРАФІЧНИЙ ПОВОРОТ У СУЧАСНОМУ ГАЙДЕГТЕРОВІЗМІ

Карпенко А. О., Донбаський державний педагогічний університет

Лише нещодавно в провідних філософських культурах – англійській, франкомовній та німецькомовній – почала формуватися лінія контрапунктного зрізу лінійного розгортання рецепції Гайдеггерового філософування. Поодинокі спроби узагальнити зміст та виявити логіку еволюціонування «розуміння Гайдеггера» як окремої філософської справи засвідчують зміщення історико-філософського фокусу з реконструкції концептуальних елементів філософування до виявлення диспозитивів філософської уваги, вихідних засновків розуміння філософських висловлювань, історичного апіорі філософування.

З іншого боку, прецеденти такого резюмування «існуючої літератури з теми» в культурах з вищою інтенсивністю філософського виробництва підказують, що огляд літератури з необхідного етапу дослідження перетворюється на самостійну проблему, вирішення якої багато в чому визначає характер аналітики та її результати.

«Розуміння Гайдеггера» світовою філософською спільнотою вже набуло певну історію і перед українською наукою, якщо ми дійсно прагнемо долучитися до західної цивілізації, постає важливе завдання переплавити цю історію в логіку і розподілити останню в категорії актуального філософського мислення. Тільки чітка ідентифікація напрацьованого досвіду відкриває можливість дійсної новизни та інтеграції до світового наукового процесу на вищому рівні. Виходячи з таких міркувань, ми зосереджуємо нашу увагу саме на цій поки що пунктирній лінії в дискурсі гайдеггерознавства – окремих дослідженнях рецепції філософії М. Гайдеггера.

Так склалося, що провідну роль у формуванні «моди» на Гайдеггера відіграє французька філософська культура. То ж не дивно, що саме французькі автори першими поставили питання про особливості рецепції філософування Гайдеггера у Франції. Показовою є також увага американських фахівців до «французької рецепції Гайдеггера», вивчення якої постає необхідною умовою конституювання та розробки власних інтерпретацій Гайдеггерової філософії.

У пошуках характерних ознак такого історіографічного повороту гайдеггерознавства були виявлені праці, в яких проблема аналітики рецепції Гайдеггерових ідей ставиться прямо: монографія французького філософа Доменіка Жакіно «Гайдеггер і Франція» (2001), збірка «Французькі інтерпретації Гайдеггера: виняткова рецепція» (2008), видана під редакцією Д. Петігрю і Ф. Рафо, праця американського дослідника Етана Кляйнберга «Екзистенціальне покоління: Гайдеггера філософія у Франції, 1927–1961» (2005), монографія американця Мартіна Уесснера «Гайдеггер в Америці» (2011). Усі вищевказані тексти характеризуються виваженою академічною стилістикою. Задля того, щоб загострити контури цієї стилістики, ми долучаємо до огляду праці більш радикального настрою. Наприклад, американський дослідник Річард Волін пропагує критичну історію ідей, в контексті розбудови якої теж фокусує увагу на рецепції філософії Гайдеггера у низці своїх праць: «Французькі війни навколо Гайдеггера» (1993), «Діти Гайдеггера: Ганна Арендт, Карл Льовіт, Ганс Йонас і Герберт Маркузе» (2001). Інший представник американської філософської спільноти Том Рокмор також долає межу академічного нейтралітету у власних ревізіях впливу Гайдеггера на сучасну європейську філософію, викладених у праці «Гайдеггер і французька філософія: гуманізм, антигуманізм і буття» (1995).

Т. Рокмор вказує на проблему визначення рецепції як окремого елементу філософського процесу: «Треба провести розрізнення між текстами, які формують філософську традицію, процесом рецепції теорій в безпосередньому контексті філософської дискусії і подальшим читанням та перечитуванням цих текстів у комплексному обговоренні, яке конституює філософію». Визначення специфіки рецепції певної сукупності ідей є важливим кроком у справі іденти-

фікації відповідної філософської традиції, горизонтом можливості розбудови окремої філософської ідентичності. Такий алгоритм перетворення історії іншого на власну логіку простежується в еволюції американського гайдеггєрознавства. На основі аналітики французької рецепції Гайдеггєра американці розбудовують власні критичні стратегії.

У монографії «Екзистенціальне покоління: Гайдеггєрова філософія у Франції, 1927–1961» (2005) Е. Кляйнберг зважає на дві «біографічні» обставини, які не можна елімінувати з будь-якої гайдеггєрознавчої інтенції: факт політичного ангажементу філософа і факт Гайдеггєрових автоінтерпретацій. Поряд із хронологією «хвиль читання» окреслено серію «Гайдеггєрових справ» як історіографічних корелятивів вузлових моментів рецепції філософування Гайдеггєра французькою інтелектуальною спільнотою.

Американський дослідник робить висновок, що антропоцентричний характер первісної рецепції Гайдеггєрової філософії у Франції зумовлений незавершеною, відкритою структурою «Буття і часу» і кризою академічної філософії у Франції за часів Третьої республіки. Важливо підкреслити прагнення Е. Кляйнберга не тільки констатувати результати перекладів, інтерпретацій та критики, але виявити також ті умови і фактори «інтелектуальної історії», які сприяли фіксації уваги саме на постаті Гайдеггєра.

Аналітика визначеного корпусу текстів підтверджує дійсність історіографічного повороту в загальному дискурсі світового гайдеггєрознавства.

ФУТУРИЗМ ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ ЯК ПРОВОКАЦІЯ ТА ПЕРЕДУМОВА ФОРМУВАННЯ СУЧАСНОГО МИСТЕЦТВА

Чоп Т.О., Національний Технічний Університет ім. Ів. Пулюя

Початок ХХ століття знаменувався розмиттям межі між мистецтвом та дійсністю, атмосфера гри, її «всеможливості» та вседозволеності, пронизує усі сторони буття та творчості. Наповненість творчого осередку, поєднання напруженості та серйозності естетичного пошуку та буфонадної форми його вираження, притаманна більшості мистецьких об'єднань, які в такий спосіб намагались подолати невідворотну залежність людини від невизначеності онтологічної ситуації межі століть, непередбачуваності людського існування.

Провокативність та епатажність футуристичної поведінки, широко обговорюється в межах наукових досліджень (М. Шапір, С. Даніель, Є. Морозова, Є. Рогалева). Специфіку цього явища у його співвіднесеності із естетикою розглядав О. Флакер, І. Вовчаренко. За допомогою епатажу, з точки зору більшості

дослідників, митці здатні збуджувати, вражати, викликати активну реакцію у реципієнта, провокувати гостре відчуття їхньої творчості, не зважаючи на її нерозуміння та несприйняття. Навіть більше: цінність авангардного мистецтва, як вважає М. Шапір, прямо пропорційна негативній реакції на неї публіки. За логікою мистецтвознавця, розвінчання стереотипного сприйняття твору, звільняє закомплексовану свідомість глядача, дозволяючи їй зрозуміти авторський задум. Чистий естетичний епатаж як провокація, по суті, являються деструктивними, проте, як зазначає Є. Рогалева, ці бунтарські форми виступу проти кризи ідентифікації набувають позитивних рис оновлення «ціннісного фонду епохи, менталітету і образу життя соціуму», коли існують в контексті ігрового простору. Епатаж в контексті гри не є ознакою деструктивної девіантної поведінки, але елементом поведінки суб'єкта, який творить «за межами щоденного життя». Ця характеристика явища береться за основу стосовно авангардної поведінки, яка хоч і є проявом неадекватної позиції, але, як вказує в своїй статті І. Вочаренко, може виконувати «ключову соціально значиму функцію ревізії толерантності суспільних систем». З точки зору естетичного, епатаж та скандал, як наслідок такої поведінки, – це спроба безпосередньої апеляції до чистих емоцій, хай навіть негативних, які руйнують раціональну логіку сприйняття художнього твору, залишаючи лише її чуттєву складову, надійно відображену в підсвідомості глядача чи читача. Саме такі дії футуристів провокували новий вид естетичного переживання – бурхливий, миттєвий, хвилюючий. Доводячи цю думку до крайності, М. Шапір вважає, що ціллю авангарду є специфічний вид комунікаційної моделі «автор-інтерпретатор», який прагне негайної, емоційної оцінки естетичної форми та змісту твору задля навмисної утрудненості сприйняття. Таким чином, «непорозуміння, повне або часткове, органічно входить у задум авангардиста і перетворює адресата з суб'єкта сприйняття в об'єкт, в естетичну річ, якою милується її творець-художник». Думка цікава, хоча повністю погодитись з нею тяжко, зважаючи на кількість маніфестів, лекцій та інших просвітницьких заходів, направлених футуристами для донесення своєї позиції пересічному громадянину і світу. Натомість цінним і більш ніж виправданим є висловлювання теоретика стосовно тих особливостей артистичного побуту, який облаштовує авангард. Його естетизація, деяка штучність, «театральність» дійсно є наслідком сміливого наміру футуристів поєднати два виміри: реальний та творчий. Грайлива поза митця стає засобом входження творчості в життя, довільного змішування різних реальностей та цінностей, де ця поведінкова форма починає виконувати роль тексту, естетичної події. В цьому є величезна заслуга авангардистських напрямків: саме вони розширили, перетворили, деконструювали класичні межі естетичного, роблячи його суб'єктами «річ», «поведінку» чи «ніщо».

Вище зазначалось, що епатажність футуристичного мистецтва має в своїй суті провокативний характер. Провокація в їхньому виконанні виступає своєрідним викликом суспільству, випробовуванням його готовності до сприйняття нового. Здійснення свідомих провокативних акцій – це, зрештою, психологічна допомога суспільству, яке на переломі власної долі, намагається усвідомити причини, які призвели до кризи. В цьому контексті, творчість футуристів – інтуїтивне проявлення больових точок традиціоналістського суспільства.

На провокативність як техніку впливу авангардного мистецтва звернула увагу Є. Морозова. З точки зору дослідниці, провокативність авангарду має акмеологічний характер. Авангард користується інструментами провокації в контексті своєї ігрової діяльності, а отже знімає негативне, умісне цього явища, акцентуючи увагу на «функції стимуляції розвитку, мотивації до зміни. Провокативність в цьому випадку розглядається в якості засобу психологічного впливу, який виконує функцію каталізатора позитивного розвитку партнера по взаємодії». Ця позитивна якість творчої провокації характерна для культури різних епох та народів. Як один з найдавніших механізмів, вироблених культурою, вона призначена для впливу на розвиток людської свідомості, вирішення найбільш сутнісних питань її життя.

Таким чином, провокативність футуристичної поведінки не є ознакою його абсолютного потягу до деструкції, як вважали їхні сучасники. Натомість естетична провокація, яка розгорталась митцями в контексті гри, була способом організації специфічного середовища сприйняття, максимально потужного за своєю нетиповістю наповнення; та одночасно технікою компрометування традиційних естетичних канонів та понять, засобом формування нових елементів авангардного мистецтва, які згодом стануть поштовхом для розвитку постмодерної творчості.

ЛЮДИНА ЗА СВОЄЮ ПРИРОДОЮ ТАКА, ЩО ЇЇ ПОТРІБНО «ЗАКРУЧУВАТИ» (ПІДШТОВХУВАТИ): ПОСТМОДЕРНІСТСЬКИЙ РАКУРС НОМО-SAPIENS

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

Актуальність теми не потребує особливого обґрунтування, оскільки людина завжди перебувала у центрі всіх філософських, теологічних, наукових тощо студій, звісно під різноманітними ракурсами. Про це писано-переписано, однак до нині людина залишається однією з найбільших таємниць всесвіту.

Аналіз попередніх досліджень показує, що у досвіді філософської думки щодо того, що стимулює (спричиняє) людську дієвість (дію, діяльність як чисто людський спосіб буття) виробилось дві протилежні точки зору: 1) людська дієвість зумовлюється зовнішніми чинниками; 2) людська дієвість витікає з середини людини. Першу точку зору можна вважати метафізичною або механістичною, а другу – діалектичною, або гілозоїстичною (органістичною).

Новизна нашого погляду полягає в ідеї, що за своєю природою людина така, що їй потрібно час від часу підштовхувати. «Підштовхувальні» сили мають локально-епізодичний характер, часто невидимі, невиразні, але саме вони «пробуджують» людину до життя, і вона, більший чи менший час, «відбувається» без «підштовхувань». Емпіричною аналогією цієї моделі може слугувати одне з останніх творінь сучасної людини – мобільний телефон із його системою зарядки (у творінні відображається творець?!), а теоретичною – філософський дискурс постмодернізму з його концептами фрагментальності, кліпоманії, пульсації, ризоми, розмитості берегів тощо. На наш погляд, постмодерністська раціональність виробляє нову антропологічну логіку, відповідно до якої сучасна людина з необхідністю переходить до своєї саморефлексії з засад «серединного шляху». Ця логіка тільки зароджується. Її називають «багатомірною логікою», «логікою невизначеності», такою, що за висловом А. Бегсонса «протистойть логіці твердих тіл» – одномірному, лінійному мисленню. В її ключі людина постає як особливий симбіоз механічного й органічного – *механічний організм*, або *органічний механізм*.

На рівні механіки (як механізм) усі люди однакові, ідентично влаштовані. Як «людина-машина» (вислів Ламетрі) людина легко пізнається розумом, прогнозується на його засадах, описується в дискурсі раціонального егоїста, економічної істоти, що хоче і шукає вигоди та найкоротших, найпростіших шляхів до певної мети. Цар такої людини – розум, здатний до розбудови ідеальних та універсальних конструкцій. Механістичне розуміння людини відображається вищою філософською парадигмою – деїзмом. Якщо Бог – досконала машина, що здатна запустити досконалу систему – світ, то й людина – досконала (хоч і не рівна Богу), машина, що також продукує машини: початок технологізації (машинізації) людини та еманациї деїстичного Бога у світі.

На рівні гілозоїстики (як організм) маємо індивідуалізацію, автономізацію людства. «Людина-тварина» (вислів Платона) не пізнається розумом, не визначається ним, хіба що звертається до нього як обслуговуючого чинника своїх дійсних онтологічних засад – вольових, екзистенційних, лібідних... Філософською метатеорією зазначеного ракурсу є пантеїзм, що розливає Бога у світі, перетворюючи Його у підставу життєвості і різноманіття останнього: імплементація суб'єктності і її головного атрибута – свободи.

Хто ж насправді людина? Механізм чи організм? чи ні те, ні інше? чи одне й друге? – хтось, загублений на перехресті космічної ієрархії буття, про що писали Паскаль, Шлемкевич ін.? Людину не можна не вважати механізмом з двох причин: 1) її розум діє виключно за законами механіки: знає порядок і підпорядкування, зв'язує попередню і наступну ланки (каузаалістика), поза цим його немає; 2) її серце працює як насос. Люди-механізми, як писав Фукуяма, здорові і щасливі, вони не борються, не відчують болю, не мучаться вибором, вони відмовляються від своєї людської природи в ім'я чогось іншого, вищого. Людину також не можна не вважати організмом через очевидні причини: потребу їжі, тепла, кисню, руху тощо. Щоб зрозуміти людину, як мінімум, треба переглянути максимум можливих зв'язків між механічним та органічним.

Переважає частина механізмів працюють, завдячуючи прямій чи опосередкованій причетності до організмів (паливо органічне). Жива речовина існує і в Космосі (чи не з цієї потреби), підпорядкованому законам механіки. У свою чергу, організми живуть за рахунок різних хімічних процесів, обміну з навколишнім середовищем неорганічними речовинами, перетворюючи останні в свої власні органічні структури. Але при цьому організми залишаються організмами, а механізми – механізмами. Однак тільки до певної межі! Закінчилось органічне паливо, механізм перестав бути механізмом (функціонально). Закінчилось неорганічне світло, організм перестав бути організмом (функціонально). У цьому плані механістичний та органістичний світи виконують по відношенню один до одного функцію першоджерела руху. А далі (до часу, до потреби нового поштовху) кожен розвивається за своїми законами.

Точно так і людина. Як організм вона «підштовхується» своєю механічною організацією – щоб крутилось колесо її власної сансари, мусить виконувати роботу її персональний двигун – серце. Як двигун, воно має якусь свою розумну програму і зв'язано з нею тією самою таємницею, якою зв'язані поняття Бога і закону (Бог не може відмінити закону, створеного Ним, бо вони – одне і те ж по суті, сутнісно, тому не має значення, що первинніше). Так людський розум разом із серцем як двигуном приводять в рух мікрокосм – роблять людину людиною – суб'єктом, істотою розумною, активною (за аналогією до поняття людського розуму можна вжити поняття розуму собачого, котячого, курячого – кожен має стільки і такого розуму, щоб приводити у стан життя свою власну природу). Як механізм людину закручують у рух її органічні (первинні – їжі, тепла, руху, кисню, безпеки) потреби. Як механістичне творіння, людина здатна до досконалих творінь – теорій, законів, як органічне – не спроможна їх виконати.

Без осмислення метатеорій, можна легко зійти на позиції атеїзму, наче справді людина не залежна ні від якого вищого буття, а тільки від чинників, що

безпосередньо впливають на неї. Людський розум (розум людства – філософія) створював метатеорії постійно. Тільки вони, а не самовпевнене незнання, спроможні, констатуючи залежність людини від чогось, освітити шлях і спосіб вивільнення з-під цього, якщо не цілком, то мінімізувати. Сьогодні таку метатеорію розгортає постмодернізм, в ракурсі якого людина постає особливим симбіозом механічного й органічного (механічний організм, органічний механізм) , середнім шляхом між буттям і небуттям, живим і неживим.

ЕСТЕТИЗАЦІЯ НАСИЛЬСТВА У СУЧАСНОМУ КІНОМИСТЕЦТВІ

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

Від біблійних часів насильство є невід'ємною властивістю людського характеру. Розпочавшись з історії Каїна та Авеля, воно наскрізно пронизує усю історію існування людини як виду. І нині воно міцно вкоренилося у світогляд сучасної людини.

Академічний словник дає таке визначення цьому поняттю: «Насильство – суспільне ставлення, в ході якого одні індивіди з допомогою зовнішнього примусу, що становить загрозу життю, підкорюють собі інших, їх здібності, виробничі сили, власність». Проте для широкого кола пересічних людей природи цього явища рідко стає питанням. І хоча зараз існують багато соціальних програм і проектів спрямованих на приборкання насильства (передусім насильства у сім'ї), в освітніх інститутах це питання глибоко не висвітлюється.

Проблематичність і особливу значущість феномен насильства має тому, що він відсутній у дикій природі, властивий винятково людському єству. Це пов'язано передусім з самоідентифікацією людини і унікальним світоглядом людства, а саме: інтенціональним і варіативним ставленням до іншого, на відміну від безпосереднього тваринного зв'язку «стимул-реакція».

Ключовим у визначенні насильства є вибір сили по відношенню до беззахисного. Явище насильства можна представити у вигляді чотирьох пов'язаних елементів: суб'єкта, об'єкта, сили і мети. Проте для того, щоб вступити у взаємодію з об'єктом, суб'єкт має спочатку вільно спроектувати на нього емоцію чи т.з. «деструктивне начало». Що характерно, світ природи, який самовідтворюється під дією інстинктів, позбавлений обох цих ознак: на відміну від світу людства йому притаманна гармонія міжвидових зв'язків, з якою неможливо поєднати «деструктивне начало». Провідною умовою застосування насильства є беззахисність об'єкта, тобто неможливість протидіяти суб'єкту.

Для етики всіх сучасних культур, які зазнали впливу християнства, характерне моральне засудження явища насильства. Адже у новозавітних Євангеліях утверджується оригінальна концепція «непротивлення злу силою». Однак, у наші часи багато культурних діячів торкаються теми насильства у своїй творчості, досліджують і випробовують його можливості так, ніби воно є припустимим.

Нами був проведений аналіз естетичного переосмислення насильства в кіно, найбільш впливовому мистецтві сучасності. В якості тестових прикладів ми взяли три кінокартини видатних режисерів.

У стрічці *«Догвіль»* данський режисер Ларс фон Трієр представляє сюжет, в якому звичайні «гарні люди», добропорядні християни з маленькими недоліками поступово приходять до встановлення фактичного рабства у своєму місті. Основою для такої метаморфози стала влада над залежним та чинник безкарності, що випадково на них спали, пробудивши найганебніших риси їхньої душі.

Самовпевненість обивателів, що їх малодушність обов'язково буде прощена, завдяки автору наражається на акт небувалої, можна сказати, ветхозавітної помсти. Ларс фон Трієр, таким чином, реабілітує насильство як справедливу відплату за лицемірство законництва.

Бельгійський режисер Коен Мортен *«Екс-ударник»* розтинає язву на тілі сучасного суспільства – життя його маргінальних верств, змальовує життя низів з усіма характерними для нього рисами: злиденністю, немотивованою жорстокістю, наркозалежністю, безнадійністю і одвічною мрією в одну мить вискочити «з грязі в князі». З позиції головного героя це виглядає як подорож у печерні часи, як картина життя суспільства без норм моралі і етики.

Після психологічного і морального аналізу режисер приходять до висновку, що для більшості представників даної суспільної категорії надія на повернення до цивілізованого світу відсутня. З точки зору автора занепад людства може стати настільки фатально непоправним, що фізичне винищення видається найбільш оптимальним шляхом для розв'язання цієї суспільної проблеми.

Сюжет класичної картини Джима Джармуша *«Мрець»* торкається проблематики зіткнення мирної людини і жорстокого світу. Головний герой, юнак, якого автор називав «подібним до чистого аркушу паперу, на який кожен хоче нанести щось своє», несподівано опиняється віч-на-віч з невблаганним насильством світу, що оголошує на нього гонитву. Світ проти нього виглядає безжальним садистом.

Джармуш ставить свого героя в обставини, що вимагають від нього або боротися, змінюватися і виживати, або залишатися таким, яким його виховали, підкоритися ним і невдовзі загинути. Лише відкинувши все, що формувало його як особистість – суспільну мораль і надію на затишок, а тоді віддавшись приро-

днім інстинктам, герой фільму стає спроможним давати відсіч переслідувачам. Його метаморфоза із тихого і скромного юнака в холоднокровного «чистильника» або морального «санітара» і є фабулою цього художнього твору. Джармуш, таким чином, робить спробу виправдати насильство, якщо воно починає набувати виду витонченого мистецтва.

Висновок. Отже, в сучасному кіномистецтві в останні кілька десятиріч має місце тенденція не тільки моралістично засуджувати прояви насильства, але й водночас його виправдовувати в якості можливого засобу протистояння. Насильство нездоланне, його не можливо ось так просто взяти і викреслити із людського буття. Тож вступаючи в ідейний конфлікт з християнською ідеєю «непротивлення злу силою», кінохудожники шукають шляхи здійснення певної сублімації насильства методом його багаторазового етичного та естетичного опосередкування.

ФІЛОСОФІЯ Г.С. СКОВОРОДИ ТА ХРИСТІЯНСТВО

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

Філософія Г.С. Сковороди включає багатогранну сферу споглядань в галузі метафізики, антології та соціального буття. Особливе місце в його творчості займає трактування питань щодо християнської традиції. Г.С.Сковорода розробляє своє власне розуміння філософії християнства, багато в чому схоже з офіційною церковною традицією, але значно відмінну від неї.

Формально філософська система Сковороди укладається в один рядок. Основа цієї системи полягає в існуванні "двох натур" і "трьох світів". Розшифровка існування "двох натур" слідує безпосередньо з трактату "Про Бога": "...Весь світ складається з двох натур: одна - видима, друга - невидима. Видима натура зветься твар, а невидима - Бог. ... у стародавніх [людей] Бог звався "розум всесвітній". Йому в них були різні імена: натура, буття речей, вічність, час, доля, необхідність, фортуна та ін. А в християн найвідоміші йому імена такі: дух, Господь, цар, отець, розум, істина. ... Що ж до видимої природи, то їй також не одне ім'я, наприклад: речовина чи матерія, земля, плоть, тінь та ін. ...".

Питання про Бога, який складає першооснову усього суцього - "вищу всіх причин причину", внутрішню причину розвитку всього світу, є одним з основних питань в філософській системі Сковороди. Своім уявленням про Бога він поставив себе в опозицію по відношенню до церкви, що дотримується біблійної легенди про створення світу Богом протягом шести днів і стояв на позиції пан-

теїзму. На відміну від церковного, його Бог - вічний початок - невловимий і невидимий, оскільки він, "будучи присутнім у всім, не є ні частиною, ні цілим, не має міри, часової і просторової характеристики".

За Г.С. Сковородою Бог і матерія співіснують поряд, хоч невидима натура завжди первинна - тобто у Сковороди мета розвитку матерії задана Богом. Оскільки будь-який розвиток світу розуміється Сковородою як здійснення мети, то розвитком управляють внутрішні закони, які визначають можливі кордони саморозвитку. Ці кордони саморозвитку задані Богом і від людей не залежать. Творчість же можлива тільки в рамках відведених Богом - природними законами - кордонів.

Г.С. Сковорода вважає, що задоволення зростаючих матеріальних потреб людини не дає досягнення людського щастя. Швидше навпаки: чим краще людина пізнає саму себе і оточуючий її світ, тим розумніше і скромніше повинні бути її потреби.

Він шукав відповіді на питання щодо місця Бога в світі людини та навпаки, визначав, що для людини найвище щастя і благо в пізнанні Бога в самому собі та розуміння себе як частини Бога. Центральною темою для Сковороди є реальне життя з Богом, життя тут і тепер, адже Бог перебуває в серці кожної людини. Тому шлях пізнання свого серця – це шлях до осягнення Бога – „один труд в обоих сих – познать себе и уразуметь Бога, познать и уразуметь точного человека”, адже справжня („точна”) людина – та, що перебуває в єдності з Богом. І тому так важливо мати „чисте” серце, бо воно є Боже. „Истинное щастіе внутри нас есть. Непрестанно думай, чтоб узнать себя. И сіе-то есть молитва, то есть ражженіе мыслей твоих к сему.

Проте, не кожний може побачити в собі Бога, вважає філософ, це можливе лише за умови власного очищення від усього гріховного за допомогою Церкви.

Говорячи про філософування Сковородою питань пізнання людиною себе і Бога, не можна не зупинитись на спогляданні ним сенсу життя та моменту смерті. Український філософ виводить сенс життя з позиції неминучості смерті. Людина шукає сенс свого земного існування протягом свого життя, надіючись отримати відповіді на свої питання після смерті. Спостерігаючи звіриний страх пересічного жителя перед фактом смерті, Сковорода вказував, що смерть має два аспекти: щастя і горя. В творі «Сад божественних пісень» він писав, що очищення від гріхів і боротьба з ними протягом земного життя може привести людину до споглядання Бога після смерті, що само по собі пов'язується з подоланням смертного гріха, а душа людини стає божим садом і божим градом. Бачити Бога після смерті – це велике щастя для людської душі. Антитипом щасливої (божої) смерті є люта – адська, «которий душу глад».

Проте Сковорода вбачає ад (пекло) у внутрішньому пізнанні людини своєї волі, а не в якійсь містичній потойбічній сутності. Він вважає, що є дві волі: Божественна – райська і людська – адська. Поборовши свою волю, людина розвиває і набуває Божої. В цьому і є частина сквородинівського розуміння сенсу життя людини: знищ власну волю – знищиться ад. Досягнення щастя Г.Сковорода розглядав як пізнання істини, яке є усвідомлення наявності в собі такого начала, що є причиною всього сутнього. А найвище щастя для філософа – поєднання людини з Богом, повне психічне злиття з ним.

Таким чином, можна зробити висновок, що філософія Г.Сковороди з її вченням про самопізнання людини, хоча й побудована на близький до пантеїзму ідеальній основі, все ж виявляється ближчою до реальної людини, ніж витончені абстрактні побудови європейських метафізичних систем Нового часу. Сковорода не просто розчленовує Всесвіт на три світи і дві натури, але й, на відміну від деяких філософських систем ХУІІ-ХУІІІ ст., робить людину самоціллю світового процесу.

ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ФРАНЦУЗСКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Самбе Фелви., Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. акад. В.А. Лазаряна

Одной из самых важных задач современной философии является поиск и предложение альтернативных путей общественного развития. Это развитие, наряду со многими другими факторами, исходит и из общих мировоззренческих установок личности, из процесса формирования зрелого просвещенческого сознания.

Философским основанием французского Просвещения было материалистическое понимание природы и места человека в ней, противопоставление теологии и идеалистической «метафизики».

Проблематика философии Просвещения четко отслеживается в работах Ф. Вольтера и Ж.-Ж. Руссо. Вольтер стремится к разрешению проблемы познавательного значения опыта и его отношения к теоретическому мышлению на более или менее материалистических основах. Его интерес к «общественному человеку» определяется трудами английских мыслителей, в частности концепцией естественного права Локка. Если Вольтер был представителем высших слоев «третьего сословия», то Жан Руссо – представителем самых низших слоев. Он критикует современную цивилизацию как цивилизацию неравенства и отстаи-

вает тезис о том, что развитие науки никоим образом не способствует совершенствованию нравов. Естественное состояние человеческого общества – это такое состояние, когда человек является в сущности самодостаточным, когда он не зависит от других людей ни как производитель, ни как потребитель. Такое общество представляется Руссо идеалом, к которому прийти в перспективе нельзя, но к которому можно вновь вернуться. Значение Руссо состоит в его социально-политическом радикализме. Именно это провозглашали самые прогрессивные и радикальные течения Великой французской революции.

Французское Просвещение, подчеркивая момент активности человека, обращало внимание на анализ социальной практики того времени и тем самым в немалой степени способствовало познанию действительных закономерностей развития общества.

Французские просветители подняли престиж философии на небывалую прежде высоту и утвердили взгляд на философский разум как высшую инстанцию при решении всех вопросов, волнующих человечество. С позиции разработанной ими новой философии они произвели громадное переосмысление мировоззренческой проблематики и принципов социальной жизни людей. Свободомыслие в самом широком значении этого слова приобрело у просветителей поистине революционный размах и революционную остроту.

В лоне французского Просвещения произошло эпохальное изменение социальной ориентированности новоевропейского материализма. Во Франции материализм был преобразован так, что стал служить обоснованию решительной борьбы с феодализмом, и его революционный характер вскоре выступил наружу.

Философскую основу для постмодернизма в виде теоретического обрамления в рамках современных мыслительных форм создали прежде всего Ницше, Гуссерль, Хайдеггер, Ф. де Соссюр. Помимо этого, свою лепту в процесс формирования философии постмодернизма внесли такие исследователи, как М.Фуко, У.Эко, Ж.Деррида, Лиотар, Хоркхаймер, Адорно, Ю.Хабермас и другие французские и немецкие философы. Благодаря их усилиям, в 60-70-е годы прошлого столетия были развиты идеи предшественников и заложены основы этого сравнительно нового философского течения. В последнее время исследования ведутся в таких сферах, как мировоззрение постмодернизма, феминизм постмодернизма, эстетика постмодернизма, лингвистика постмодернизма и т.д.

Отметим также, что на просветительский образ мышления современных людей оказывает воздействие, наряду с классическими представлениями, также и модернистские и постмодернистские идеи. За последние десятилетия в

результате экстраполяции модернистских и постмодернистских течений на современные духовные процессы значительно выросло внимание научной общественности к данному подходу, проводятся эксперименты, идут обсуждения данных течений на уровне применения их и как художественного способа в национальной литературе и искусстве.

Из вышеизложенного можно сделать выводы о том, что между Просвещением и Постмодерном основным различием является призыв Просвещения к осовремениванию общества, причем в абсолютном смысле. Указанная тенденция носила для просветительства массовый характер, в Постмодернизме же, напротив, пропагандируется индивидуальное, самобытное развитие личности, самореализация ее в свободной форме.

СЕКЦІЯ 4. АНТРОПОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ҐЕНДЕРНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

ФИЛОСОФИЯ ПРОСВЕЩЕНИЯ И СТАТУС ЖЕНЩИНЫ В ОБЩЕСТВЕ XVIII ВЕКА

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

Несмотря на все различия между мыслителями, начиная с Платона и Аристотеля и заканчивая Фуко и Хабермасом, традиционные концепты западной философской мысли основываются на дихотомиях «рациональное- иррациональное», «разум-эмоции», «дух-природа», которые конструируются через исключение женщин из публичной сферы и утверждение вторичности всего того, что представляет фемининность. Однако в Новое время мысль о том, что женщины благодаря своим «природным» способностям играют особую социокультурную роль, привела к проблеме, которую не удалось разрешить до сих пор: если «человеческая природа» мужчин и женщин различна, женские и мужские качества не имеют одно и то же политическое и культурное значение, в чем же именно тогда состоит значение различий между мужчинами и женщинами. В этом случае становится особенно важным обращение к текстам мысли-

телей Просвещения: как классическим философским трудам, так и феминистским работам женщин-писательниц конца XVII – начала XVIII вв.

Не пытаюсь прокомментировать тот значительный критический материал, который был написан в последние годы о вкладе Уоллстоункрафт в теорию феминизма (Э. Шоуолтер, Т. Чантер, Н. Пахсарьян, Т. Власова и др.) хотелось бы отметить особый аспект её работы – исследование мужской «галантности», иллюстрирующее её непростое представление о равенстве полов (Н. Костюк, Э. Скиба, Ю. Макешина и др.). В этой связи возникает вопрос: почему «обновленная» рыцарственность приобретает такое влияние среди прогрессивно мыслящих британцев того времени? Некоторые исследователи находят ответ скорее в ослаблении, чем ужесточении гендерных отличий и, в целом, гендерного разделения в конце XVIII столетия. Феминистская социальная теория М. Уоллстоункрафт в значительной степени зависела от современной ей концепции человека и возможностей его становления. Разумное общество – это такое общество, которое учитывает характер и потребности человеческой природы и строит свою жизнь на этой основе. Безусловно, Уоллстоункрафт, обращаясь за поддержкой к мужскому разуму и оппонируя ему, строила свои умозаключения на просвещенческой концепции «Человека рационального». Данная проблематика, являясь весьма актуальной, занимает особое место в современной феминистской теории. В отечественной науке ее литературоведческие аспекты были затронуты в исследованиях Т.И. Власовой. Философская акцентуализация данной проблемы в украинской философской теории до настоящего времени не рассматривалась.

КАТЕГОРІЯ ВІДРАЗИ У ТЕОРІЇ «МОНСТРУОЗНОЇ ФЕМІННОСТІ» БАРБАРИ КРІД

*Буланова-Дувалко Л.Ф., Національний педагогічний університет імені М.П.
Драгоманова*

Філософський проект «відрази», або ж «аб'єкції», Юлії Кристевой добре відомий вітчизняній гуманітаристиці, про що свідчить як існування українського перекладу канонічної праці філософині – «Сили жаху. Есей про відразу», так і звернення до положень Кристевой щодо досвіду відрази у таких наукових статтях як «Конотації «жіночого» як «фемінного» у філософському проекті Ю. Кристевой» О. Є. Лебедевої, «Репрезентація материнства у феміністичній філософії Ю. Кристевой» Ю.В. Макешиної, «Антропологія соціальної суб'єктності» О.М. Кузь. Проте, для української філософської та культурологічної думки

майже невідомою є теорія «монструозної фемінності», розроблена кінокритиком Барбарою Крід, котра, спираючись на дослідження Кристевой, розвиває новий підхід до тлумачення зв'язку між фемінністю та потворністю, огидою та жахом та застосування цієї теорії для аналізу культурних продуктів. Відтак, вважаємо за доцільне ввести до вітчизняного наукового дискурсу основні положення концепції Б.Крід щодо монструозної фемінності та уявної аб'єкції.

Перш за все, слід зауважити, що теорія дослідниці претендує на вивчення універсального, загальнокультурного факту: «Барбара Крід стверджує, що всі людські суспільства мають концепцію монструозної фемінності, тобто того, що є шокующим, жахающим, страхітливим, відразливим у кожній жінці».

На думку Б. Крід, саме фільми жахів найбільш придатні для дослідження феномену відрази, так як ці кінострічки рясніють такими ілюстраціями огидного як мерці, плоть, що розкладається, та фізіологічні рідини: кров, блювота, слина, піт, сльози. Проте важливо відзначити, що аналіз дослідницею монструозності сягає глибше, ніж просте споглядання та опис образів монстрів у кіно. Для Крід важливо з'ясувати роль та важливість гендерної складової у цих репрезентаціях: «Я використовую термін «монструозна фемінність» через те, що поняття «жінка-монстр» є віддзеркаленням концепту «чоловіка-монстра». Проте, причини, чому монструозна фемінність наганяє жах на глядачів, абсолютно відрізняються від того, чому «монстр-чоловік» вважається страшним. Новий термін пояснює ці розбіжності. Як і у випадку інших стереотипів, пов'язаних з фемінністю: від незайманої до повії, вона [монструозна фемінність] визначається через характеристику її сексуальності».

Звертаючись у своїй праці «Монструозна фемінність: фільм, фемінізм, психоаналіз» до таких класичних фільмів жахів як трилогія «Чужий», «Екзорцист», «Психо», «Виводок», «Голод» та «Керрі» Б. Крід виділяє сім жіночих образів, наділених характеристиками відразливого: архаїчна мати, монструозне лоно, вампірша, відьма, одержима, монструозна матір і та, що каструє. Через дослідження особливостей кожного з наведених образів Б. Крід наполягає на домінуванні активних «каструючи» героїнь-монстрів на протигагу традиційним уявленням про «кастровану» фемінність.

Таким чином, центральною ідеєю популярних фільмів-жахів є своєрідне очищення огидного через заглиблення до підвалин символічного порядку. Саме у фільмах такого жанру відбувається конфронтація з проявами огидного для того, щоб відкинути огидне та встановити нові кордони між людським та нелюдським. Те, що становить загрозу символічному порядку, а відтак має бути відокремленим, і є варіаціями образів монструозної фемінності.

Можна зробити висновок, що монографія «Монструозна фемінність: фільм, фемінізм, психоаналіз» Барбари Крід є своєрідним викликом патріархату

через аргументування того, що саме звертання до жіночого репродуктивного тіла лежить в основі наділення жінки характеристиками потворного, а також через обґрунтування чоловічого страху перед жінками за існування потенційної можливості кастрації, а не через жіночу «кастрованість».

ПРОБЛЕМИ ТА ПЕРСПЕКТИВИ ПОСТ МОДЕРНІЗМУ

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

В останні десятиліття на культурній та інтелектуальній сцені сучасного світу точаться гострі дискусії щодо постмодернізму. Прибічники постмодерного повороту досить агресивно критикують традиційну культуру, теорію та політику, в той час як захисники модерних традицій ігнорують цей виклик, атакують у відповідь або намагаються вписати свої концепції у новий дискурс. Одночасно деякі дослідники стверджують, що роки надмірності, пастишу та партаксису канули в Літу і «проголошують» занепад та смерть постмодернізму.

Видатний американський теоретик постмодернізму Іхаб Хассан в своїй роботі «Від постмодернізму до постмодерну: локальний/глобальний контекст» наголошує на тому, що від постмодернізму 60-80 років минулого століття залишився лише його привид, що й досі бродить по Європі, Америці, Австралії, Японії і намагається знайти нове життя і нове ім'я. В процесі свого розвитку постмодернізм сам виявив свої теоретичні проблеми. Термін постмодернізм є не тільки невдалим. Він є едипальним і нагадує бунтівного, але безсилового підлітка, який не може відокремити себе повністю від своїх батьків, який не може дати собі нове ім'я, таке як бароко, рококо, романтизм, символізм, тощо. Тобто, ставлення постмодернізму до модернізму залишається неоднозначним, а часом й паразитичним. Постмодернізм співвідніс себе з модернізмом (від франц. *moderne* – новітній, сучасний), який насправді вже не означає сьогодення. Проте, сам термін модерн (*modern*) в типологічному сенсі описує те, що знаходиться на передньому краї історії, тобто сучасність.

Термін постмодернізм представляється дуже не-постмодерним, тому що постмодернізм, зокрема постструктуралізм, відкидає лінійний час – від минулого через сьогодення до майбутнього. Час постмодерну ж є поліхронним, він уникає категоріальної та лінійної періодизації. Ще важливішим є те, що постмодернізм не може виступати просто як певний період, як часовий, хронологічний або діахронічний конструкт. Він також повинен функціонувати в якості теоретичної, феноменологічної чи синхронічної категорії. Наприклад, такі автори

як С. Беккет (1906 – 1989) або Х. Л. Борхес (1899 – 1986) представляють ідеї постмодерну, в той час як Дж. Апдайк (1932 – 2009) чи Т. Моррісон (народ. 1931) можуть не бути постмодерністами. Отже, не представляється можливим декларувати, що все, що було створено до 60-х років 20 століття, було модерністським, а все, що після, постмодерністським. Як можна визначити Дж. Джойса (1882 – 1941), якщо його «Dubliners» (1904-1914) є премодерном, «Portrait of the Artist as a young Man» (1907-1914) – модерном, «Finnegans Wake» (1922-1939) – постмодерном?

Необхідно зазначити, що переконлива модель постмодернізму вимагає цілої системи особливих стилів, характерних особливостей, атитюдів у певному історичному контексті. Будь-що з цього окремо – пародія, самоопис, чорний гумор – має своїх попередників сто чи тисячу років тому. Але всі ці певні риси, особливості, взяті разом в їх нинішньому історичному контексті, можуть бути об'єднані в робочу модель явища, званого постмодернізмом. Чи буде постмодернізм розвиватися за тією ж самою схемою в кожній художній або культурній області, проявляти себе однаково в архітектурі, живописі, музиці, танці, літературі? Очевидно, що існують величезні проблеми і розбіжності в процесі створення комплексної моделі постмодернізму. Чи потрібна людству така модель? Чи ще потрібне це слово – постмодернізм?

На думку І. Хассана, постмодернізм трансформується в постмодерн/постмодерніті, який є нашим глобальним/локальним станом/умовою буття. Постмодернізм, свідомо чи ні, перетворюється на інтерпретативну категорію, на герменевтичний інструмент осягнення світу. Діалог/боротьба модернізму та постмодернізму виступають в якості фільтра, через який ми розуміємо історію, інтерпретуємо реальність, сприймаємо себе; отже, постмодернізм тепер є нашою тінню. Про те, який новий мета-метанаратив впише в свою історію людство, можна лише здогадуватися.

СІМ'Я, СІМЕЙНІ ЦІННОСТІ У ТВОРЧОСТІ Т. ШЕВЧЕНКА

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

Шевченко відстоював високі гуманістичні ідеали, виступав за соціальне і духовне розкріпачення людини, оспівав людську гідність, материнство, душевну красу людини – цінності, які є особливо актуальними у наш час.

На формування самосвідомості Тараса великий вплив мали враження, винесені з дитинства, збагачені пізнанням історії і фольклору, реальними карти-

нами народного життя. Дослідники життя і творчості Шевченка підкреслюють його невичерпну любов до матері. Рано залишившись сиротою, він болюче переживав брак синівсько-материнських відносин, і тема сирітства пронизала його поезію. «Сирота-собака має свою долю, / має добре слово в світі сирота; / його б'ють і лають, закують в неволю, / та ніхто про матір на сміх не спита», «Давно те минуло, як, мала дитина, / сирота в ряднині, я колись блукав / без свити, без хліба по тій Україні...», «Я й тут чужий, одинокий, / і на Україні / я сирота, мій голубе, / як і на чужині».

Сім'ї та сімейним цінностям Т. Шевченко надавав важливого значення. При цьому він особливо наголошував на ролі матері, яка для нього була уособленням сімейного щастя: «У нашій раї на землі / Нічого кращого немає, / Як тая мати молода / З своїм дитяточком малим». Тема материнства знаходить своє відображення в таких роботах як «Катерина», «Слепая», «Наймичка», «Відьма», «Марина», «Якби тобі довелося», «Ми в купочці колись росли», «Марія» та інших. Материнство, у відтворенні Шевченка, це одна із фундаментальних цінностей людства. Архетипічність образу матері розкривається через співвіднесення його з образом Богородиці, України, рідної землі.

Уже в перших своїх творах Шевченко показує суперечності суспільного життя: дисгармонію між прагненням людини до щастя і реальними обставинами життя, між природною красою жінки і потворністю її існування. Поет уболює за долю людини, протестує проти її гноблення, засуджує суспільний лад, мріє про вільне і щасливе життя народу.

Дівоча непорочність, материнство, драматична доля жінки, покинутої коханим – ці теми особливо зворушували Шевченка. Образ Катерини, створений у одноіменній поемі був особливо близький поетові. Він відтворює драму матері, яка болюче переживає зраду коханого, і, не маючи засобів до існування, кидає дитину на порозі чужої хати. Катерина для Шевченка – втілення моральної краси і чистоти простої української дівчини, яка проходить через життєві випробування і демонструє внутрішню силу, нездоланність материнського начала. Шевченко рельєфно розкрив гендерну нерівність у суспільстві, яке відповідає за «тілесний гріх» і долю дитини покладає лише на жінку. До образу Катерини він неодноразово звертався у наступних своїх роботах, зокрема, «Мар'яна-черниця», «Три літа», «Наймичка», повістях «Музикант» та «Близнець». Тема збещення паном дівчини розкривається його поезіях «Петрусь», «Марина», «Княжна», «Варнак», поемі «Якби тобі довелося». Скривджені красуні-кріпачки, покритки, нещасні удови і сироти постають перед нами прекрасними навіть у жахливих принизливих обставинах.

Тяжка доля жінки у Тараса асоціюється з не менш драматичною долею України: «А ти, моя Україно, / Безталанна вдово»; «Доборолась Україна / До

самого краю. / Гірше ляха свої діти / Її розпинають.»; «За що тебе сплюндровано, / За що, мамо, гинеш?»; « Чого ж ви чванитеся, ви! / Сини сердешної України!»; «Воскресни, мамо! І вернися / В світлицю-хату; опочий, / Бо ти аж надто вже втомилась, / Гріхи синовні несучи». Доля скривдженої дівчини перегукується у нього з долею рідної землі. Здається про наш сьогоднішній день, опалений вогнем, втратами і підступністю писав поет: «...Україну злії люди / присплять, лукаві, і в огні / її, окрадену, збудять...». Для поета втрата честі, людської гідності тяжча, ніж смерть. Вірність у коханні у асоціюється у поета з відданістю народу та рідній землі.

Материнство, жінка, сім'я – ці теми стали наскрізними у творчості Т. Шевченка. Він дає уявлення про чоловіка та жінку, їхні соціальні ролі, специфіку світосприймання; пропонує критерії краси. Уже в ранній період творчості чітко виявляється опозиція «козак – дівчина», «батько – мати». Жіночі образи (у переважній більшості) постають чистими, вірними, сповненими добра і любові. Він захоплений таїнством материнства. Оспівування материнської любові червоною стрічкою проходить через творчість поета.

Спадщина Шевченка стала ключем до осмислення ідентичності українського народу, його національно-духовних скарбів. Він закликав побудувати суспільство, в основі якого буде щаслива сім'я: «І на оновленій землі / врага не буде, супостата, / а буде син, і буде мати, / і будуть люди на землі».

Кобзар став символом правди й безкомпромісності, великої любові до людини, непримиренним борцем проти будь-якого гноблення людини. Його творчість дає можливість виховувати у молодого покоління загальнолюдські моральні цінності: здатність до співчуття, поваги до жінки-матері, людську гідність та честь, національну самосвідомість.

ПРО НЕОБХІДНІСТЬ ПРАВОВОГО ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ ГЕНДЕРНОЇ РІВНОСТІ ТА СУСПІЛЬНОЇ ПРОТИДІЇ НАСИЛЬСТВУ НАД ЖІНКАМИ В УКРАЇНІ

Сенкевич Г.А., Дніпропетровський національний університет ім. О. Гончара

Основною проблемою низького соціального статусу української жінки (особливо в сільській місцевості) є декларативний характер гендерної рівності та формальність прав жінок. Реальна ситуація в українському соціумі в деяких випадках є прямою протилежністю існуючим правовим нормам.

На шляху до встановлення гендерної рівності у нашому суспільстві стоять наступні чинники: стереотипи масової свідомості, які і досі розглядають

жінку як слабку у порівнянні з чоловіком істоту; чоловіча псевдоідеологія, котра є безумовним породженням тоталітарної системи; кризова економічна ситуація (і особливо безробіття, яке нерідко штовхає жінок на заробітчанство, що нерідко призводить до продажу жінок та подальшої сексуальної експлуатації); слаборозвинуте громадянське суспільство, у тому числі пасивність жіночих організацій та окремих жінок у відстоюванні своїх законних прав та свобод.

Принцип гендерної рівності закріплений в Конституції України. У Основному законі закріплюється рівність чоловіків та жінок в усіх сферах життя.

Конституція безпосередньо повинна унеможливлювати будь-яку дискримінацію жінок в Україні, вона наголошує на тому, що рівність прав жінок і чоловіків забезпечується такими чинниками: наданням жінкам рівних з чоловіками можливостей у громадсько-політичній та культурній діяльності, у здобутті освіти та професійній підготовці, у праці та винагороди за неї.

Реальне життя українських жінок ще далеке від європейських принципів гендерної рівності. Найбільш відчутна гендерна нерівність у двох сферах – праці та зайнятості та в сфері політики.

Жінка і влада. Прекрасна стаття складає більшу частину населення країни, кількість жіночих організацій зростає, а кількість жінок в органах влади зменшується. Між тим, наше суспільство потребує присутності жінок у різних сферах управління, зокрема у органах місцевого самоврядування. На Дніпропетровщині така проблема стоїть теж дуже гостро.

З розвитком в країні ринкових відносин жінки отримали можливість займатись бізнесом, але доля жінок в загальній кількості підприємців складає менше половини. В основному вони зайняті в малому та середньому бізнесі. У великому бізнесі жінки – рідкість. Становлення жіночого бізнесу в основному відбувається за рахунок ініціативи жінок, а не як результат дії спеціальних державних програм. Жіночий бізнес орієнтований в основному на роздрібну торгівлю, медицину, культуру та науку.

Жінки-підприємці – лише незначна частка працюючого населення. Серед найманих працівників показником дискримінації є рівень заробітної плати. В цілому рівень жіночої заробітної плати складає 2/3 чоловічої. Гендерна нерівність в оплаті праці є прямим порушенням принципу рівної оплати за рівну працю. Майже в усіх галузях народного господарства жінки займають низькооплачувані посади.

Відповідно до Конвенції «Про ліквідацію усіх форм дискримінації щодо жінок», дискримінація визначається як «будь-яке розрізнення, виняток або обмеження за ознакою статі, спрямоване на ослаблення чи зведення нанівець визнання, використання чи здійснення жінками, незалежно від їхнього сімейного стану, на підставі рівноправності чоловіків та жінок, загальнолюдських прав та

фундаментальних свобод у політичній, культурній, громадській та будь-якій іншій сфері».

Дискримінація жінок має місце в економічній, політичній, культурних сферах нашого життя, та особливо в повсякденному житті.

Однією з латентних проблем нашого суспільства є домашнє насильство. Насильство визначається як «будь-яка дія насильства за статевою ознакою, що тягне чи може потягнути фізичну, сексуальну чи психологічну шкоду чи страждання жінці, включаючи спроби подібних дій, обмеження чи позбавлення волі, що має місце в публічному чи приватному житті».

Фактично, в Україні до сьогоднішнього дня немає реабілітаційних центрів для жертв домашнього насильства, які стали нормою для цивілізованих країн. Кваліфікована правова допомога є недоступною для більшості жінок, які потрапили в скрутну ситуацію. Органи внутрішніх справ обирають у подібних ситуаціях тактику «невтручання у внутрішньосімейні конфлікти».

Отже, до недавнього часу насильство над жінками було однією з тих проблем, які не активно обговорювалися в українському суспільстві. Проте, в громадській свідомості, в поглядах на місце та роль жінки в суспільстві, зміни тільки починаються. Насильство над жінками не зменшиться, коли тільки карати кривдників. Головне – змінити ставлення суспільства до проблеми насильства над жінками, дискримінації й ущемлення їх прав. Жінка має знати свої права, усвідомлювати їх порушення, вміти захищати свої права, а суспільство повинно нетерпимо ставитися до всіх проявів порушення прав та свобод жінки.

ПРОБЛЕМА ФОРМИРОВАНИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ ЖЕНЩИНЫ КАК ПОЛИТИЧЕСКОГО СУБЪЕКТА

Скиба Э. К., Днепрпетровский национальный горный университет

В настоящее время под влиянием социокультурной трансформации происходит размывание четких контуров традиционной системы гендерного порядка, становится все более очевидной несостоятельность ее основ. Идентификация постсовременной женщины выстраивается в процессе тех социокультурных изменений, которые было просто невозможно игнорировать. Женщины не желают более быть объектами «надменного восприятия» и не хотят идентифицировать себя с людьми, которых «человек» воспринимает с высокомерием. Известно, что сфера участия в общественной жизни является областью проявления человеческой свободы. Жизнь активная предполагает, что человек возделывает, создает и организует мир. Коллективное действие относится к сфере

публичной деятельности, именно в коллективной организации происходит раскрытие индивидуальности. Участие в публичной сфере предоставляет человеку ощущение истинной свободы, поскольку имеет место общение равных, но разных, это одновременная реализация совместного равенства и особых индивидуальных различий. Если нет равенства, то и нет возможности совместного полноценного общения, если нет различий, то и нет смысла проявлять свои уникальные качества. Деятельность в публичной сфере, в политике, представляет собой образец человеческой способности к начинанию нового с помощью совместной речи и дела, это возможность заявить о ценности своего опыта, проявить свой голос, заявить о себе как о субъекте. Анна Арендт, одна из крупнейших философов XX в рассматривает человеческую деятельность как состоящую из труда (работы), создания (изготовления) и действий (поступков). Для Арендт эти три составляющие имеют принципиально важное значение, так как они являются категориями, определяющими, по мысли философа, что значит быть человеком и пребывать в мире среди людей. Посредством этих, как она называет экзистенциальных категорий, оценивается человеческое существование. Женская субъективность традиционно связывалась с трудовой деятельностью. Право на участие в публичной сфере до недавнего времени принадлежало лишь только мужчинам. Женщин последовательно символически и материально низводили до низших измерений мира труда. Общество не может признать себя свободным до тех пор, пока женщинам отказано в доступе в пространство политики, власти. Говоря о концепции политического равенства как коллективного действия и сотрудничества равных в публичном пространстве, необходимо использование плюрализма. Она проводит мысль, что свобода развивается тогда, когда политика раскрывает себя не как доминирование и подчинение, а как коммуникативное взаимодействия различающихся, но равноправных индивидов, совместно действующих. Если мы хотим получить истинно освобожденное человеческое существование, мы должны исследовать как элементы, составляющие публичное пространство, так и условия сферы необходимого, сферы труда и сферы создания, без которых не может процветать публичный мир общества. Необходимо, чтобы женщины наравне с мужчинами принимали участие в такой бывшей преимущественно мужской сфере как политика. Арендт, анализируя человеческое общество через категории труда, создания и деятельности в качестве экзистенциальных категорий, доказывает, что нет ничего врожденного, сущностно маскулинного в публичной сфере, как нет ничего врожденного, сущностно фемининного в приватной сфере, в сфере труда. Арендт удалось подорвать отнесение публичного и приватного к определенному полу, что дает возможность двинуться к освободительной политике человеческой деятельности, включающей как фемининную, так и маскулинную ген-

дерные идентичности в обе сферы деятельности. Размышляя о том, как женщина и мужчина могут войти в пространство публичного, она отмечает особую важность индивидуальности речи женщин. Об этом также предостерегает Л. Иригаре, указывая, что современная политическая практика, как и все остальные сферы общественной жизни, носит мужской характер. Для того, чтобы женщины были услышаны в потоке мужского дискурса, необходима радикальная эволюция в образе мышления, способе выражения и в языковой политике репрезентации. Недостаточное представительство женщин в политических органах, а также их неслышимость в «общем хоре политиков» свидетельствует о правоте Иригаре в этом аспекте.

Еще одним определителем политического свободы индивида является коммуникативное взаимодействие, в процессе которого участвующие в говорении выступают как определяющие сами себя действующие лица и уполномоченные мыслители. Для обретения свободы человек, обладающий маскулинной или фемининной идентичностью, должен прямо, публично участвовать в политике и усиливать, а значит, постоянно обретать власть через речь и действие в плюрализме.

Если мы смотрим на политическую жизнь глазами женщин, мы видим на политической арене много неформальных политических институтов, которые обеспечивают их поддержку и являются ступенями на пути к достижению участия в реальной большой политике. Уже доказано, что поддержка женщин должна включать возможность обретать политический опыт, который способствует участию в органах законодательной власти в разных объемах и который так важен для корректировки политических требований.

На сегодняшний день существует необходимость сфокусировать усилия макро политики на уменьшении гендерного разрыва по представительству женщин в законодательных органах по правам. Эта необходимость является тем краеугольным камнем, который дает представление о возможности вовлеченности женщин в политику.

СУЧАСНА ЛЮДИНА В ЕСТЕТИЧНОМУ ВИМІРІ

Наконечна О.П., Національний університет водного господарства та природокористування

XXI століття з його динамізмом, інформаційною насиченістю, глобалізацією всіх процесів обумовлює досить різноманітні і навіть прямо протилежні альтернативи людського буття, задаючи параметри сучасної людини. При цьо-

му, незважаючи на всі пошуки і відповіді щодо усвідомлення людиною власної проблемності, що були висловлені плеядою мислителів попередніх епох, проблема залишається і навіть стає актуальнішою. Адже особливістю сучасної людини є існування на перетині культур, традицій, мов, текстів, що складає багатоманітність її життєвих світів, вимагаючи осмислення, вибору, вчинків, що визначає її долю та майбутнє людства.

Нелінійність, неієрархічність, калейдоскопічність, внутрішній динамізм, відкритість і незавершеність, відсутність єдиного центра, деформація/трансформація – такими рисами можна охарактеризувати життєвий світ сучасної людини. Сучасну людину (В.Вельш, Б.Хюбнер) називають естетичною, зважаючи на роль чуттєвості, переживання, образності, мистецтва у її життєсвіті і життєдіяльності, на роль зорового образу, візуальної культури, візуального мислення у формуванні її погляду на буття. Естетичне осягає багатоманітність проявів естетичного відношення у сучасному світі, охоплює буття “всієї людини”: її тілесність, почуття, фантазію, думки, мову, її народження, розвиток, деградацію, смерть, відродження.

Увага до різних вимірів людського буття виявляється у розширенні поля філософського осмислення, серед яких – проблема тілесності (ландшафтів тіла, меж тілесності, співвідношення тілесності і святості, життєвих контекстів, зокрема і криза вітальності, проблема смерті як своєрідний шлях людини до себе, постлюдскість тіла), проблема текстуальності людського буття (нарративність людської свідомості та текстуалізації несвідомого, розгляд самосвідомості як гіпертексту), проблема чуттєвості (виявляє небайдужість людського життєствалення, що втілюється в різній гаммі екзистенціальних станів – від здивування до насолоди, від захоплення до незадоволення, від переживання до ерзац-переживання, імітації).

Естетичне завжди було життєствердною силою людського світовідношення як в контексті формування людської чуттєвості, пізнання міри і гармонії в усіх сферах життєдіяльності, творення ідеалу, так і в контексті людського самоусвідомлення і комунікації через творення мистецтва, художньо-образного виміру світу. Тож цілком закономірно, що в умовах кризи класичної парадигми, наповнення новим змістом традиційних цінностей, зміни дискурсів і типів раціональності, естетичне сприяє підтримці і розгортанню смисложиттєвих пошуків людини, не тільки виявляючи їх складність, а й створюючи умови для руху у як найбільш розмаїтих напрямках, “дає змогу цвісти сотні квітів” (Р. Рорті). Прилучаючись до естетичного, художнього та прагнучи до власного творення в естетичному вимірі людина здатна випробовувати себе і світ. Віднайшовши смисл у мистецькому тексті, особа буде чутливішою, зорієнтова-

ною на бачення смислу у житті, налаштовуючи свій життєвий світ на смислотворчість.

Складність природи естетичного, поєднання в ньому теоретичного і практичного вимірів через його зануреність у реальність, в осмислення людиною свого життєставлення дозволяє тлумачити естетичне як життєвий світ людини. Естетичне постає одночасно як основна естетична категорія і як антропологічна категорія, що виражає фундаментальність людської життєдіяльності, втіленої в її естетичному досвіді. Життя, постійно збагачуючись досягненнями людського духу, засвоює їх для своїх практичних потреб, породжуючи нові питання, що вимагають свого осмислення в естетичних концепціях. Тому різні підходи втілюють багатоманітність вираження чуттєвості і здатність до її теоретичного виявлення в поняттях.

Значне місце у естетичному вимірі сучасної людини займає мистецтво, утримуючи пам'ять, що несе смисли, випробувані часом, які потребують прочитання, інтерпретації, розуміння, даючи благодатний ґрунт для експериментування (часто досить вдалого «осучаснення» вічного). Сучасне мистецтво культивує людську творчу активність також і шляхом епатажу, звертаючись до аномальностей, що повинно виривати індивідів із status quo і завдяки силі “дивного” має допомагати їм ставати новими істотами, виявляючи свій можливісний вимір.

Мистецтво власними засобами здатне і до симуляції дійсності, створення полегшених “версій життя”, містифікації реальних процесів, що міфологізує людську свідомість, деякою мірою компенсує людині її потрясіння в глобалізованій інформаційній культурі. Даючи певні миттєві насолоди така продукція, насправді, придушує людину, досвід і переживання якої стають не справжніми, вторинними (їх замінюють історичні алюзії, спец ефекти, супертреки, “зірки” кіно, телебачення, арт-інсталяції, перфоменси, шоу) і вже не наповненими таємним інтимним змістом, а справжні культурні цінності опошляються тиражуванням і модою. А це, в свою чергу, розширює естетичну проблематику, посилює дискусію про справжність і несправжність мистецтва, відмінність між мистецтвом і не мистецтвом, естетичним і неестетичним переживанням, про співмірності краси і потворності, піднесеного і низького у сучасному мистецтві.

Та мистецтво, попри всі форми його сьогоденної модифікації, а, може, і завдяки їм, здатне до “перевідкриття” реальності людського буття і напруженого життя духу. Сила мистецтва виявляється у створенні смислового поля, в якому людина може випробовувати себе, вчитись співучасному діалогу та іронічно-критичному ставленню до життя і до самої себе, виробляючи уміння жити в сучасному світі, прориваючись за межі повсякденності.

Таким чином, естетичний вимір сучасної людини виявляє всі грані становлення її життєвого світу через випробовування себе, культивування себе, подолання небезпеки дегуманізації. Людина починає відчувати, що лише вона сама відповідає за своє буття і долю світу.

АМБИВАЛЕНТНОСТЬ ГЕНДЕРА И ФИЛОСОФИЯ АВГУСТИНА БЛАЖЕННОГО

Крат Е.М., Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна

Пятый век — одна из важнейших эпох христианской цивилизации, который подарил нам великого Отца Церкви с его новым, свежим взглядом на трактовку библейских персонажей, что было основой для последующих эпох, в которых женщины боролись и продолжают бороться против дискриминации по признаку пола, дискриминацией по расовому, этническому принципу — и эйджизмом. Последнее наталкивает на мысль, что фемининность в рамках средневековья была переосмыслена Августином и стала благодатной почвой для взростания феминистического движения в будущем.

Забегая вперед следует сказать: именно христианство утвердило высокое назначение женщины, совершив коренной переворот во взглядах на феминность. Я думаю, что одним из тех, кто не побоялся позволить себе рассуждать на предмет «femina» был Августин Блаженный. Августин признает женщину рациональным существом, равным образом сотворенную по образу и подобию Божьему.

Исходя из учения, которое представлено в христианской антропологии, не может возникнуть и тени сомнений, что фемининность в христианстве не являются для неё оскорбительной. “Для жизни в Теле Христовом — Церкви неважно, кто ты: раб или свободный, грек или еврей, мужчина или женщина. Все в Теле Христа имеют бесконечную ценность для Бога и друг для друга” и еще «Мужчина и женщина являют собой два различных образа существования в едином человечестве». То есть, они равночестны в том смысле, что в равной степени являются носителями образа Божия и достоинства человеческой личности и доказывать чье либо превосходство нет смысла, так мужчина и женщина частички одного целого, о чем и рассуждал в своей «Исповеди» Августин. В тоже время Отцы Церкви, в частности, святой Иероним, видели в женщине «врата демона, путь вероломства, жало скорпиона» в анализе данной

проблемы исследования (например Т.И.Власовой «Формування гендерних стереотипів у західноєвропейській філософії») отмечают, по принижению и порицанию женщины связано в средневековом христианстве не только с идеей грехопадения, но с развитием убеждения в экзистенциальном превосходстве мужчин в раннехристианской мысли.

Августин Блаженный разделял общепринятое на тот период мнение о том, что в телесном отношении женщина находится на более низкой ступени, чем мужчина — ведь согласно Книге Бытия, она была создана из мужчины и для мужчины. То есть понятия гендера рассматриваются как равные и одновременно не равные между собой. Они не равны в их создании, политически и социально, но они равны перед Богом как бесплотные души, так Августин Блаженный рассуждал в своей работе «Град Божий»

Такое понятие, как семь смертных грехов (каждый должен держать ответ перед Богом за проявление гордыни, жадности, похоти, гнева, чревоутодия, зависти, уныния) имела место быть в средневековье, чему должны были придерживаться оба пола. К женщине предъявлялись двойственные требования, это благочестие, ежесекундно жить в страхе Божьем и, если она грамотная, читать религиозную литературу. Как известно особое внимание оказывалось женщинам, которые посвятили себя Богу, уединялись в монастырях и молились за мир, за жизнь других, а своей готовы были пожертвовать. Что подтверждает амбивалентность.

Августин Блаженный прежде, чем прийти в христианскую веру, отказался от язычества, прошел путь длиной в всю свою жизнь, каждый день ему давался в душевных муках и борьбе с самим собой, с окружающими, с преодолением гендерных стереотипов, но он стремился стать выше своих слабостей, пороков и приблизиться к новым идеалам святости и правды. Только пройдя такой путь Августин Блаженный закаляется как самостоятельная, глубоко религиозная личность, что и позволило по праву называться одним из ранних Отцов Церкви.

Христианский гностик Иринеи открыто заявлял: «Кто не любит женщину, тот не знает истину», то есть, чтобы познать истину, необходимы новые исследования.

Исследование философских представлений в трудах Августина о маскулинности и феминности демонстрирует, что гендерные стереотипы, которые и «правят» человеком и дискриминируя его/ее за признаками пола являются нестабильными. Тема мизогинисткой концепции женщины достаточно не исследована и на данный момент является актуальной во всем мире, так как глобализационный стиль обогащает менталитет каждого народа с его традициями, бытом, историей. Мы можем наблюдать метаморфозы феминности, которые требуют на мой взгляд дополнительного анализа

гендерных изменений в обществе. Августином Блаженный в историю развития женской концепции было заложено начало, а актуальность философского интереса к феминистической проблематике сегодня очевидна, и открывает новые ниши для исследования.

СЕКЦІЯ 5. АНТРОПОЛОГІЧНА СКЛАДОВА ФІЛОСОФУВАННЯ

ПРОБЛЕМА ЛЮДИНИ В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

Кирик М.Ю., Гейко С.М., Національний університет біоресурсів і природокористування України

Що ж таке людина? На перший погляд, це питання здається до смішного простим – хто не знає, що таке людина! Така думка глибоко помилкова. Адже людина є складним творінням природи, суспільства і самої себе. Це і розум, і воля, і характер, і емоції, і праця, і спілкування. Ось чому її вивчають такі науки, як генетика, фізіологія, медицина, психологія, соціологія, антропологія і багато інших. Сьогодні ці науки об'єднуються в систему комплексного людинознавства. Важливе місце в цій системі посідає і філософія.

Проблема людини належить до «одвічних» проблем філософії. З різного роду тлумаченнями сутності людини ми зустрічаємось практично в усіх значних філософських творах. Це є переконливим свідченням того, що питання розуміння і вивчення себе і собі подібних з давніх часів були предметом постійної уваги людини. Протягом століть розширювалось коло практичної діяльності людини, все нові сфери об'єктивної дійсності ставали ареною цієї діяльності, все повніше оволодівала вона законами дійсності, вчилась використовувати їх у своїй практиці. І разом з цим перед людиною постійно поставали питання про сутність її буття, про сенс життя, про цілі існування в цьому світі, про систему життєвих цінностей та багато інших, які вимагали і не знаходили переконливих, беззаперечних відповідей. Але людина наполегливо не припиняла своїх пошуків.

Історія пізнання людини свідчить про складність та суперечливість даної проблеми. Кожна філософська концепція (попри певні недоліки та історичну обмеженість) додавала їй нових рис, відкривала нові грані в пізнанні людини.

У філософії Давньої Греції панував космологізм у розумінні людини. Філософи мілетської школи твердили: людина містить усі основні елементи стихії, космосу. Демокрит підкреслював: якою мірою Всесвіт є макрокосмосом, такою ж мірою і людина є мікрокосмосом. Софісти почали розглядати людину в умовах соціокультурного буття. Устами Протагора вони проголошують тезу: «Людина – міра всіх речей...». Слідом за софістами проблему людини розробляє Сократ, який вважається родоначальником філософії людини. Платон розрізняв у людині безсмертну душу (виявлення світу вічного та ідеального) і тіло (виявлення всього тимчасового та суєтного). Інакше розумів природу людини Арістотель. Людину він розглядає як «політичну тварину», вершину світової ієрархії. Вона, з одного боку, внутрішньо пов'язана з природою, а з другого – протистоїть їй, оскільки у неї є душа – причина і початок людського тіла.

Європейська середньовічна філософія, опираючись на християнську традицію, висувала на передній план релігійно-моральні проблеми людського існування, розробляла проблему співвідношення між Богом і людиною. Що ж головне у цьому співвідношенні? Найважливішим для людини є спасіння, котре християнство розуміє як сходження недосконалої особи до найдосконалішої – Бога. Поняття особи було введено Августином Блаженным. Він підкреслював, що Бог є сама особа, персона. Тому і людина, яку створено за образом і подобою Творця, теж є особою. Щоправда, внаслідок гріхопадіння вона втратила досконалість і цілісність. Суттєвими складовими або іпостассю особи є воля, інтелект і пам'ять.

Оригінальність духу Відродження полягає у відкиданні будь-яких принципів обмежень земного розвитку людини. Бог зміщується на периферію людського життя. Людина відривається від нього. Вона тепер вірить у себе. Набуваючи статусу дійсно богоподібної істоти, людина робилася головним предметом духовних пошуків. Вона шукає опори передусім у собі, у своїй душі і у своєму тілі. Вище за все вона ставить своєрідність та унікальність індивідуума. Оригінальність і відмінність від інших стають найважливішими проявами особистості. Отже, смисловим стрижнем Ренесансу є ідея про самодостатність і автономність особистості, віра в її безмежні творчі можливості.

Філософія Нового часу вважала істинно людським у людині те, що робить її представником всього людства, тому зосереджувала увагу на її всезагальній природі, соціальній сутності, універсальності тощо. Так, новоєвропейська філософія XVII ст. особливого значення надавала розуму як специфічній особливості людини. Наприклад, Рене Декарт пов'язував сутність людини з її мисленням: «Мислю – отже, існую». Раціоналістичний підхід до людини об'єднувався в Декарта з натуралістичним: він розглядав людину як реальний зв'язок бездушного і мертвого тілесного механізму з розумною душею, яка має волю і мислить.

Багато уваги проблемі людини приділяли і такі філософи Нового часу, як Бенедикт Спіноза, Томас Гоббс, Дені Дідро, Клод Гельвецій, Жюльєн Ламетрі.

Для німецької класичної філософії визначальним є уявлення про людину як суб'єкта духовної діяльності, що створює світ культури і є носієм загального ідеального начала, духу, розуму. Іммануїл Кант наголошував на моральному характері природи людини, Йоганн Фіхте – на ролі діяльності в житті людини, Георг Гегель – на духовності, Людвіг Фейєрбах – на любові до ближнього. Вихідним пунктом марксистського розуміння людини є трактування її як похідної від суспільства, як продукт та суб'єкт суспільно-практичної діяльності.

На початку XX ст. у філософії здійснюється своєрідний антропологічний поворот – проблема людини стає невід'ємною частиною досліджень практично всіх філософських напрямів.

Таким чином, людина є водночас продуктом і природи, і суспільства, їх головною дійовою особою. Суспільно-історична обумовленість людини полягає не лише у впливі на неї суспільного середовища, соціальних відносин даної епохи, але й в тому, що вона отримує можливість самовизначатися, робити вільний вибір своєї долі, спілкуватися з історичним минулим і майбутнім через світ культури людства. Духовне в людині не є лише «суспільно-корисними» здібностями та засобами пристосування до природного і суспільного середовища. Вони є самоцінними і саме вони лежать в основі людського «Я». Саме як духовна істота-особистість виявляє себе вільним і творчо-активним індивідуальним діячем.

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ТА СИМВОЛІЗМ СВІДОМОСТІ

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

Перманентні констатації/ламентатії щодо кризи системи ціннісних орієнтацій, нестабільності соціокультурних моделей поведінки та її мотивації, значна деідеологізація/гіперідеологізація й позірна десимволізація картини світу (в екстеріорних репрезентативних формах існування та відтворення культури – маємо на увазі насамперед медіа і комунікацію на загальних сферах масової та індивідуальної свідомості (що не в останню чергу пов'язано зі специфічним, якщо буде дозволено такий вислів, «післясмаком» постмодерної парадигми у філософії, що насамперед обумовлене її пафосом негатиї, з одного боку, і схильністю до теоретико-філософської рекурсивності, з іншого) вплинули на проблемне поле (на гуссерлівський «горизонт смислів») сучасної філософії. Безумовно, маніфестована подібними констатаціями ситуація проблематизує насамперед

комплекси питань, пов'язані із сучасною *філософською антропологією* (проблематика осмислення феномену людини в цифрову епоху та меж когеренції між традиційними соціокультурними формами і механізмами існування цивілізації та новітніми моделями взаємодії між людиною і світом (осмислення феномена віртуальної реальності, що пов'язано насамперед з технологіями 3-D-принтингу, augmented reality, (наприклад, google glasses) Internet of things, нанотехнологіями, etc.), що усталюються, – наприклад, проблематика трансгуманізму в етиці і в світоглядному знанні загалом, а також символічна природа культури та мови, тлумачених не інструментально/операційно, як набір семіотичних кодів різного ступеня складності/умов придатності, а цілком метафізично, в онтологізуючій традиції Гайдеггера – Вітгенштайна. Дотична до згаданих інтенцій філософування проблематика *епістемології* – рецепція та реінтерпретація понять суб'єктивного й об'єктивного, дихотомії «суб'єкт-суб'єкт», сфери інтерсуб'єктивного та її сутнісних характеристик, розвиток парадигми діалогізму і постдіалогізму (Е. Левінас) нової інтерпретації гуссерлівських концептів *ноєми* та *ноєзису*, створення відкритої динамічної системи знань і уявлень, що відігравали б роль картини світу в контексті швидкого розвитку теоретичної науки (який характеризують, не вичерпуючи, наприклад, у фізиці голографічна модель реальності Д. Бома або М-теорія суперструн Е. Віттена), традиційна для *аналітичної філософії* лінгвістична проблематика ускладнена включенням до розгляду метафізичних констант мови й урізноманітненням використання міждисциплінарних методологічних парадигм) та *філософія свідомості* (у найбільш широкому сенсі це реінтерпретація психофізичної проблеми у філософії, питання про структуру, межі та зміст свідомості). Але, попри всю багатоманітність, плюралістичність сучасних підходів у філософії до понять людини і реальності, незмінною точкою перетину (своєрідною точкою мінімуму Кузанця) чи не всіх можливих інтерпретацій залишається сама людина як чисте усвідомлене тут-перебування, раціонально-ірраціональна наявність та актуальність, трансцендентальна сама щодо себе, сказати б – неконгруентна і нетотожна сама собі (традицію годі уточнювати, настільки вона розлога, – від Піфагора, Платона та Стагірита, через Р. Декарта й Б. Паскаля, до, хоча б, М. Гайдеггера та П. Слотердайка чи Ч. Тайлора), переживання й осмислення нею світу. Ірраціональний характер переживання людиною своєї суб'єктивності як тут-присутності, існування, що перебуває і не може бути редукованим до будь-якої сталої раціональної форми (вербальної чи ейдетичної), вказує на певний «сухий залишок» свідомості та його, можливо, символічну природу. Звідси і включення (як здійснення можливості, причетності людини до Іншого) в простір інтерсуб'єктивності. От це мінливе, «мерехтливе» «щось» (М. Бубер) лише і виступає підставою для опору паскалівському жаху безкінечних просторів (наразі –

моторошних культурі кіберпанку технологічної сингулярності чи то штучного інтелекту), дораціональною сутністю Я, вказує на план іманентності (Ж. Делюз), довербальний і докогітальний.

Але зів'яле дерево філософії (П. Слотердайк) все одно живе, що обумовлене фактуальністю людини. Зіштовхуючи між собою метафоричні ряди смислів (що продукуються філософією або наукою так само, як і будь-яким наративом, чи то пак, дискурсом – наприклад, символ вмираючого-квітучого дерева виступає як архетипічна конструкція у світовому літературному тезаурусі, архіві (М. Фуко) ще з часів Енума Еліш або Старого заповіту), скажемо, що дерево філософії живе так само і так само назавжди, як-от славнозвісний кіт Шредінгера. Можна навіть додати, вже без будь-якої іронії, що кантівське трансцендентальне запитування людини щодо себе і світу засвідчує сенс «слів без сенсу» (Йов, 38, 2).

Адже якщо філософування має на увазі трансцензус людини, універсальний вихід за межі сприйняття, переживання і мислення часткового, окремого, то необхідно передбачається дистанціювання людини щодо себе самої (здаймо, що одне зі значень концепту *теорія* (від грец. *θεωρα*) – етимологічно «божественне бачення», бачення, яке передбачає цілісний синтетичний «огляд» при-сутнього, даного і заданого людській свідомості, одномоментного сприйняття та розуміння цілого, а не фрагментарного розгляду *hic-nunc-sic*. Людина є супераддитивною істотою. Екстраполюючи етимологічне тлумачення лексеми «теорія», можна охарактеризувати такий філософсько-антропологічний підхід як мультипанорамний. Мається на увазі насамперед об'ємність і масштабність переживання й осмислення (поняття смислу беремо не у традиції Фреге-Рассела, а в тлумаченні Гайдеггером концепту *Dasein*) людиною світу як мисленого і переживаного цілого, але даного у фрагментах, які хоч і є панорамними частинами цілого, але лише пазлами, фрагментами «тут-тепер-так» сприйняття, переживання, мислення і знання. Доречною метафорою і символічною конструкцією одночасно для позначення цього «єдинороздільного» (О.Ф. Лосєв) цілого видається тесеракт – чотиривимірний куб, кожна сторона якого виступає основою для розгортання ще одного куба, або образи творчості М. Ешера, (наприклад, відома літографія «Відносність» 1953 р.) що завдяки візуалізації тривимірної пластики символів безкінечності та симетрії в сприйманому людиною стала чи не візитівкою філософського знання. Отже, *nomen est omen*, якщо під Словом, Іменем розуміти людину, а під прообразом, передвістям (1 Кор., 13. 12) – символ.

ЧЕЛОВЕК В ЭТИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Шабанова Ю.А, Днепрпетровский национальный горный университет

Современная автономия философии, пребывающей в удалении от главных драматических событий социального сценария, выразилась в пресловутом разрыве между теорией и практикой. Разрыв, который констатируется многими гуманитарными науками как предмет переосмысления инвариант его преодоления. Этика со времен античности является связующим звеном идеальных абстракций и бытийственных реалий нравственности. Сегодня пришло время трансформации смыслового содержания этики в рамках современного антропологического кризиса, причину которого во многом определяет автономность высших ценностей и идеалов от реалий жизненного мира. Созрела необходимость переориентации культуры на жизненное воплощение этики как определяющего модуса в становлении Человека.

Говоря о человеке, нельзя забывать постмодерный контекст, в котором Фуко говорит о "смерти субъекта"; Луи Альтюссер о "теоретическом антигуманизме"; Жак Лакан об отсутствии у субъекта субстанциональной природы; Ален Бадью вообще ставит вопрос "Существует ли человек?", подвергая сомнению универсальность человеческого субъекта. Но как бы то ни было, именно человек и выступает субъектом этики. Без человека постмодернистский нигилизм заходит в аксиологический тупик. Тогда как возвращение к человеку несет надежду на обновление универсальных норм, способных перенаправить этические учения в русло ситуативной реальности. В этой связи императивный характер этики кантовского образца дает сбой, ибо императивность не учитывает широкий спектр непредсказуемых проявлений и поливекторности их интерпретации. Утрачивается смысл индивидуального, частного, неповторимого проживания нравственных реалий. В свою очередь, прикладной характер профессиональных этик компенсирует неучтенные ситуативные сценарии моральных инвариант. Следует отметить, что в частных формах акценты этики смещены на категорию зла, по отношению к которому оппозицией все больше выступает право в виде категории добра в правовом обществе. Причем, право общечеловеческого субъекта выступает как категория добра по отношению к уже свершившемуся злу. По словам Бадью: "Добро устанавливается относительно зла, а не наоборот".

Признание человека единственным нравственным субъектом сводит этику к гуманитарной деятельности, нарушая тем самым ключевую характеристику этики – универсальность. Универсальность, которая не должна ограничи-

ваться участием человека вопреки античному пониманию этики, связанной только с антропо-социальным пространством. Очевидно, антропологическая ограниченность этики и таит в себе причину современного экологического или мировоззренческого кризиса.

Представляется, что совмещение ситуативного и универсального подходов дает основания для этики, ведущей категорией которой есть добро, выступающее как всеобщим эталоном, так и ситуативным корелятом нравственности, в отличие от зла, множественные разновидности которого имеют меньше шансов на идеализацию.

В свою очередь, этический субъект далек от универсальности, ибо выражает множественность, которая бесконечна в своих проявлениях. Эту вариативность обеспечивает чувственно-эмоциональная сфера морального сознания. При этом представители эмотивизма и, прежде всего, Альфред Айер, полагают, что нравственные суждения не обладают истиной, передавая лишь эмоции говорящего. Но, со времен Аристотеля известно, что без эмоций нет нравственного действия. Иррационалист Шопенгауэр, утверждает, что рациональные обоснования морали подрывают фундаментальность ее принципов. Именно эмоционально-чувственный модус морали и таит в себе основания к бесконечности ситуативного, в котором создаются инварианты становления этического субъекта. То есть, в единичном человеке этический субъект проявляется ситуативно и императивность кантовской этики оказывается бессильной перед незрелым моральным сознанием.

Множество существующих этик в современном мире обусловлено проявлениями в мире инаковости. Что же может в данной ситуации скрепить, все этики, все инаковые ситуативные сценарии? Такой этикой представляется этика ненасилия. Ненасилия в смысле принятия всех форм жизни как универсального закона, распространяющегося на социум, природу, мироздание. Ненасилия как нормы, но не императивной, а эмпирической, то есть нормы, выстраданной и осмысленной в ситуации, где существует насилие. Определяющий модус практики ненасилия – осознание иного бытия как самоценного и безоценочное принятие его в потоке Бесконечного. К сожалению, в современном мире, насилие принимает все более изощренные и завуалированные формы, тогда как ненасилие требует все больше душевных сил, осознанности и способности различать преходящее и вечное. Ненасилие – это и всеобщая, и вполне предметная, даже технологичная, парадигма поведения. Этика ненасилия является одновременно и теорией, и практическим действием (по отношению к добру) или бездействием (по отношению ко злу). И, хотя предпочтительность ненасилия перед насилием самоочевидна, философия призвана обосновать необходимость ненасилия.

Етика ненасилля ґрунтується моральну амбівалетнусть чловека. Така реалістическа концепція чловека являється ісходнуь основою і свого рода філософської гарантією действителюності ненасилля. Практика ненасилля невозмжна как без метафізики добра, так і без метафізики зла. Но, в отличие от етик, орієнтованих на преодолєніє зла, етика ненасилля орієнтована на добро, на восполненіє недостатка добра, намерєнно оставляя без вниманія зло. Нивелірованіє зла приводить к его обесценіванію і преобладанію добра. К примеру, А. Швейцер, автор етики благоговєнія перед жизнью, позволяє себе пренебречь злом і тем самым как бы ісключает его.

Таким образом, через концепт ненасилля філософія має шанси обрести новіє ракурси свого бытія, определяя самооценнусть чловека і преодолєвая разрыв между теорией і практикой. Начиная от Сократа; філософія обращена к чловеку і виходить из етичєской мотивації (размышлєнія о сути ради блага), в своих современных формах філософія, восходящая к чловеку, стремится к етике (обоснованіє абсолютных законов ради блага). Именно етика выводить філософію в практику, ожидаємую современным обществом. Истинная філософія по своей сути етична, ибо мотивируємая чловеком, осуществляет бесконечный поиск і обоснованіє глубинных смыслов, не позволяющих доминировать насилію. Сегодня філософія как етика призвана создавать пространство свободного мышлєнія в поливекторности ситуативных процессов і относительной автономии, в которой чловека-єдиничный обладает уникальным правом быть иным в пространстве добра в качестве етичєской категории права на совершенное!

ПРОБЛЕМА ЛЮДСЬКОЇ ГІДНОСТІ В СУЧАСНИХ ФІЛОСОФСЬКИХ ІНТЕРПРЕТАЦІЯХ

Усов Д.В., Черкаський інститут пожежної безпеки імені Героїв Чорнобиля

Незважаючи на те, що поняття «людської гідності» є ключовим для Загальної декларації прав людини, пильну увагу філософів та соціологів це поняття привернуло лише в останні десятиліття. Тоді як філософи розмірковують про честь та гідність людини, люди борються та страждають за них, про що й свідчить наша вітчизняна Революція Гідності. Життя поставило перед нами запитання: чи можливо обмежити, зупинити несправедливість, у таких її формах, як зневага, примус, невизнання? Відповідаючи на нього, як наголошують провідні сучасні філософи, ми мусимо виходити з того, що саме гідності належить одне з чільних місць серед інших моральних та соціальних цінностей: саме на неї

люди мусять зважати у своїх взаєминах один з одним, адже вона – не пересічна моральна цінність, яка існує поруч з іншими цінностями, такими як свобода, справедливість чи право. На значущості людської гідності наполягає в одній із своїх останніх робіт «Концепт людської гідності і реалістична утопія прав людини» Ю. Габермас: саме «гідність людини є тим порталом, через який егалітарно-універсалістський зміст моралі імпортується в право. Ідея людської гідності – це той понятійний шарнір, який поєднує мораль рівної поваги до кожного з позитивним правом і демократичними правовими деклараціями». Вітчизняний філософ А. Єрмоленко в праці «Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи» також звертає увагу на проблему гідності людини як в широкому аспекті, так і в аспекті взаємин людини та природи. Він розгортає тезу про те, що «гармонічні відносини людини з природою є співвіднесеними з гармонією людських відносин, з гідністю людини», а не є способом простого виживання людини та суспільства.

Звернення до проблеми гідності зумовлене не лише поступовим переміщенням її у центр сучасних дискусій з філософії права, політичної та соціальної філософії, але й її постійно актуальним реально-практичним сенсом. Хоча тапер вже всесвітньовідомий автор теорії справедливості як чесності Дж. Ролз і визнає почуття власної гідності одним із найістотніших благ людини, варто зауважити, що вся його робота «Теорія справедливості» спрямована на пошуки шляхів побудови чесного, гідного людини суспільства. Окреслюючи основні аспекти відчуття людиною власної гідності, які полягають в переконаності індивіда у цінності свого життєвого плану та у впевненості в його здійсненні. Без цього переконання, продовжує свою думку мислитель, «нам може здатися, що нічого не варто робити, а коли які-небудь речі й мають для нас цінність, нам бракує волі за них змагатися. Всяке бажання, всяка діяльність стають для нас марними й пустими, і ми впадаємо в апатію й цинізм». Відповідно до вчення І. Канта про неможливість ставитися до людей, як до засобу, Ролз і формулює принцип «соціального мінімуму». В ньому він стверджує, що «всі соціальні цінності: свобода й можливість, прибуток і багатство, а також соціальні основи самоповаги, – мають розподілятися порівну, якщо тільки нерівний розподіл деяких, чи й усіх, цих цінностей не є всім на користь». А основна мета цього принципу полягає в тому, щоб додати до перспектив найменш успішних його членів ще й самоповагу. І вже на засадах чесно певного, чесно визначеного мінімуму благополуччя для всіх громадян може виникнути гордість за те, чого досягла людина, та її самоповага. Проте вже відомий дослідник проблеми людської гідності А. Маргаліт звернув увагу на те, що вимога поваги до людської гідності не виконується тоді, коли вона стає не частиною системи чесного розподілу соціальних благ, а наслідком милості держави чи державних службовців.

Осмилення цих проблем і привело автора до створення праці «Політика гідності: повага та зневага», де Маргаліт спирається на розуміння людської гідності іншими філософами, зокрема, М. Бубером та Е. Левінасом, та створює концепцію «порядного суспільства». Таким він називає суспільство, чії інституції нікого не принижують. Розрізняючи «стримане», «порядне» та «справедливе» суспільство, автор зазначає, що в першому відсутня жорстокість, в другому – приниження, а в справедливому суспільстві людей не ображають. Чому ж він зосереджується саме на «порядному суспільстві»? Бо його, вважає філософ, легше досягти, легше уникнути інституційного приниження людської гідності як фундаментального руйнування людської самоповаги, що втілюється в таких таких явищах як снобізм, втручання в приватне життя, бідність, безробіття та покарання. На думку А. Маргаліта, приниження – це не просто психологічна категорія, а реальне ставлення до людини як до об'єкта чи тварини, машини чи інвентарного номеру. Тож на відміну від важкодосяжного справедливого суспільства, порядокне суспільство, в якому інституції не принижують людей, є не таким вже й недосяжним і може бути початком, першим кроком до створення справедливого суспільства. Головне чого прагне Маргаліт – дослідити те, якими порядні люди не мають бути – байдужими одне до одного та, насамперед, – до людей беззахисних та слабких. Проте, на нашу думку, на цьому побажанні зупинятися не варто, мусимо говорити про взаємозв'язок ідеї людської гідності і соціальної справедливості, коли необхідність поважати людську гідність отримує практичну реалізацію завдяки системі справедливо організованих соціальних інститутів.

Проблеми становлення та функціонування в Україні відкритого, високоцивілізованого суспільства і побудова сучасно значущої шкали ціннісних соціальних регуляторів безпосередньо пов'язані з визнанням та культивуванням такої цінності як людська гідність. І на свободу сучасної людини варто поглянути з точки зору гідності та справедливості, щоб з'ясувати її відмінність від сваволі. Трагічною ми мусимо визнати не відсутність необмеженої свободи, а тлумачення її як сваволі, як свободи, яка не зважає на іншого і не соромиться цього.

«ЛЮДИНА-ДУХОВНА» – ВІДПОВІДЬ ПОСТМОДЕРНУ

Осипов А.О., Дніпропетровський університет ім. Альфреда Нобеля

Сучасний постмодерн – завершальна стадія модерну, яка характеризується релятивізацією множинності раціо-логічних засад, що позбавляє можливості вкорінення онтологічної складової у стиль сучасного філософування. У крити-

чному ставленні до модерну постмодерн має рацію лише в одному: методологія модерну, що ґрунтується на розумі, логіці, мисленні; на лінійно-ієрархічному принципі побудови теоретичного концепту, не може претендувати на універсальність досягнення дійсності.

Усвідомлення неспроможності класичної теоретичної філософії як філософії *свідомості* до вирішення кардинальних питань почалося вже за ідей «*філософії життя*». Спроба феноменології Е.Гуссерля уникнути суб'єктивізації у пошуках констант свідомості своїм позитивним результатом мала лише досвід виявлення інтуїтивно-змістовних структур (феноменів). Однак, при цьому за межами уваги залишалася проблема конституювання антропологічного підґрунтя об'єктивної складової феномену.

«Поворот до мови» у філософії XX століття здійснювався у декількох площинах, але жодна з них не ґрунтувалася на цілісному розумінні природи людини. *Неопозитивістська* концепція спирається на логічні аспекти аналізу природної і штучної мови у контексті наукового пізнання, тим самим залишаючи поза межами уваги, принаймні, паралінгвістичні фактори функціонування мови. Формальний підхід неопозитивізму у виявленні мовного аспекту як основного інструменту визначення сутнісних характеристик буття людини значно обмежує евристичний потенціал даної концепції.

Структуралізм, вивчаючи системи спорідненості між окремими групами людей, пропонує усвідомлення мови у більш широкому – соціально-культурному, контексті. Однак, при цьому залишаються невизначеними психологічні й ціннісні підвалини формування мовних структур досягнення дійсності, що у значній мірі обумовлює формальний характер узагальнень структуралізму.

У значній мірі долаючи однобічність формалізму і логізації неопозитивізму та структуралізму, *екзистенціалізм* в особі М. Гайдеггера формулює ідею мови як «домівки буття». При цьому філософ звертається до первинного стану мови, в якому синкретично поєднані як зародки формально-структурних елементів мови, так і її невербально-емоційні складові, що дає можливість говорити про ікорпорованість мовного аспекту у структуру буття. Але буття за екзистенціалізмом конститується лише існуванням людини і у просторі її життєдіяльності.

Розвиток ідей *філософської антропології* у творчості М. Шелера ще на початку XX століття задав вектор розуміння природи людини, який, з одного боку, ґрунтувався на цілісному підході, а з іншого – визначив орієнтири подальшого розвитку людини як людини-духовної. Тим самим визначалася межа можливостей наукового розуму з його спрямованістю лише на раціональні засоби досягнення дійсності. Людина-духовна асимілює у своїй життєдіяльності раціональну, чуттєво-емоційну, художньо- і морально-ціннісну установки свого

існування. Засадою єдності даних установок виступає вищий орієнтир співбуття Людини і Всесвіту – Абсолют.

Розвиток ідей щодо духовної природи людини у XX столітті здійснювався у двох напрямках шляхом розширення спектру вивчення її сутнісних сил. З одного боку, інтеграція у західне суспільство духовних практик східних традицій призвела до трансформації наукових установок й усвідомлення ролі різноманітних *іrrаціональних* структур психіки у пізнанні і життєдіяльності людини. Серед таких структур провідною установкою виступає Абсолют. Так, наприклад, Ф. Капра доводить, що методологія сучасної квантової фізики знаходить своє доповнення у релігійно-філософських ідеях стародавнього Сходу. А дослідженнями Р. Штайнера езотеричні традиції набули практичного застосування у вигляді вальдорфської педагогіки в єдності з ідеями євритмії; організації медичних фармацевтичних акціонерних товариств; формування руху біолого-динамічного сільського господарства; створення антропософської лікувальної педагогіки. З іншого – бурхливий розвиток досліджень *тілесності* у філософії, фізіології, психології, психотерапії, мистецтвознавчих та інших розвідках виявив значний прошарок психосоматичних процесів організму, оволодіння яким пов'язане із духовним вдосконаленням людини. Вказані два напрямки (Абсолют-тілесність) охоплюють собою усю палітру сутнісних сил людини, які на сучасному розвитку людства важливо активізувати у їх гармонійному співвідношенні. Це – шлях становлення людини-духовної, який усовує крайнощі як модерну у вигляді абсолютизації раціо-логічних установок, так і постмодерну з його релятивізацією пізнавально-методологічного дискурсу. Методологічною засадою вивчення цілісно-духовної природи людини виступає філософсько-антропологічна традиція, яка поєднує у собі як дані конкретних досліджень цього питання у західній науці, так і досвід традицій східних духовних практик.

ФЕНОМЕН ЛЮДИНИ В «МЕДИТАЦІЯХ» ДЕКАРТА

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

Нині відбувається істотна трансформація усталених тлумачень спадщини Декарта як гносеології, методології науки, редукованої до дуалізму субстанції метафізики тощо. На зміну їм приходить образ структурованого метафізичного вчення, який передбачає посилену увагу до прихованих досі глибин та смислів. До числа останніх належить як власне метафізика мислителя, так і питання про місце феномену людини (її природи та покликання у Всесвіті) в структурі філо-

софської спадщини Декарта. Мова йде про проблему природи людини та етичне вчення мислителя, окреслення та осмислення яких передбачає вихід за межі уявлення про гносеологізацію природи людини. Зокрема передбачається увага до питання про спосіб поєднання в природі людини тілесного та інтелектуального начал та прояснення позиції мислителя стосовно вищого блага.

Аналізуючи роль і місце антропологічного проекту в структурі «Медитацій» Декарта, не варто буквально сприймати його власний вислів в листі до Шаню 1646 року, де він проголошує відсутність уваги до природи людини в попередні роки. Переконливими аргументами на користь означеної тези можуть виступати як відомий трактат «Людина» (задуманий як одна з частин «Світу»), так і перша назва «Дискурсії про метод», а саме – «Проект всезагальної науки, котра спроможна підняти людську природу на більш високий щабель досконалості».

При позірному знайомстві з текстом «Медитацій» важко уникнути думки про те, що феномену людини тут відводиться мало місця. Слушно акцентувати прямі висловлювання Декарта стосовно ключової значимості антропологічного проекту, зокрема тезу про відсутність можливості безпосередньої реалізації проекту, оскільки не дозволяє час – «не доста дозвілля». Також в латинському тексті «Послання до декана і докторів...» однозначно згадується про непересічну значимість уваги до проблеми людської природи.

Можливість зробити більш явним факт присутності антропологічного проекту та його ключову значимість в тексті «Медитацій» передбачає, по-перше, увагу до полемічного характеру твору (тобто, він є відповіддю на зауваження стосовно тексту «Дискурсії про метод», висловлені в приватному листуванні), по-друге, звертання до деяких положень означеного тексту, котрі тут поглиблюються та переосмислюються. На центральну роль претендує проблема способу поєднання в природі людини тілесного та інтелектуального начал. Текст «Дискурсії» в означеному ракурсі виглядає досить невиразно та неоднозначно (на чому наголошує сам Декарт в приватних листах). Означені вади – родючий ґрунт для становлення та поширення ілюзій стосовно ключової ролі тілесності в природі людини. До числа їх проявів в тексті праці належить теза про медицину як єдину форму турботи про тілесне та моральне начала природи людини.

Якщо в період роботи над «Дискурсією» базовій настанові Декарта притаманна певна наївність та редукціонізм, то в тексті «Медитацій» він дистанціюється від визнання детермінуючої ролі тілесності та чуттєвості. До числа ключових форм його проявів відносяться як однозначне наголошення на детермінуючій ролі мислення в природі людини, так і, як наслідок, на критичному та упередженому ставленні до претензій тілесності на роль домінанти природи

людини. А тому, по-перше, недовіра до чуттєвості та почуттєвих вражень, по-друге, сумнівність та іронічність стосовно самовпевненої позиції атеїстів. Також до числа істотних зрушень в способі бачення природи людини з позицій метафізики належить усвідомлення обмеженості усталеного з часів Аристотеля тлумачення людини як розумної істоти.

Непересічну значимість для розуміння позиції Декарта по проблемі природи людини має його акцентування ключової ролі мислення та дистанціювання від звичної довіри до тілесності, наслідком яких є створення напруги між ними. До числа проявів напруженої природи людини у вченні Декарта належать як онтологічна напруга між Буттям і Ніщо, так антиномічність чуттєвості та інтелекту.

ЛЮДИНА НА ЗЛАМІ ЕПОХ (ВЧЕННЯ ФРІДРІХА НІЦШЕ)

Чабанова Ю.Л., Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна

Вже на початку XX століття стало зрозуміло, що ми живемо в епоху найбільшого перелому в історії культури. Сучасна криза переконливо доводить, що вузловою проблемою філософії нині стає головна проблем усіх часів – проблема людини. Один з можливих варіантів її тлумачення – звертання до спадщини філософського пророка XIX століття – Фрідріха Ніцше.

Певним чином Ніцше був філософом-пророком, оскільки окреслив те, що зараз відбувається нині на наших землях. Він бачив, що XX століття принесе багато неприємностей. Ми пережили дві світові війни. Наступне століття, вважає він, буде часом великої політики – боротьби за світове панування, небачених раніше війн. Нині ми живемо в час тотальної глобалізації та інформаційних воєн.

Опираючись на ідеї А. Шопенгауера та Ф. Достоевського, мислитель ставить перед собою задачу осмислити сучасну епоху та знайти шляхи конструктивного подолання кризових явищ. У центрі уваги німецького філософа перебуває проблема ключових чинників кризи культури як кризи людини. В текстах інтерпретація кризових явищ викладена як вчення про діонісійське та аполонівське начала культури, де головним чинником кризи є домінування аполонівського начала. Похідними від означеної ідеї є критика платонізму та християнства як «платонізму для народу», що зумовлює смерть Бога, переоцінку всіх цінностей та ідею надлюдини. Зупинимось на деяких формах прояви означених загальних ідей.

Ф. Ніцше пропонував переоцінку цінностей, яка спрямована головним чином на вивільнення творчої енергії особистості, котра змітає на шляху утвердження свого «я» всі усталені раніше стереотипи.

Аналізуючи природу людини, Ніцше розглядає її як біологічну, недовершену, хвору істоту, оскільки в ній тваринні інстинкти значною мірою витіснені та підмінені розумом. Тіло людини, на його думку, є значно більшим розумом, ніж сам розум. Життя і воля, яка складає його основу, є вищими цінностями, а все інше – лише засоби, підпорядковані цінностям.

Переоцінюючи традиційні цінності, намагаючись вибудувати свою систему цінностей, Ніцше заявив: «Бог – помер». Концепція надлюдини сформульована в творчості німецького філософа в ході осмислення тієї мети людського існування, до якої повинна прагнути людина в своєму розвитку. Ніцше говорить про надлюдину у «Веселій науці», тема надлюдини є однією з центральних у філософській повісті «Так казав Заратустра», де провісником надлюдини виступає Заратустра.

На думку філософа, коли Бог помер, то людині нічого не залишилося, як звалити на себе тягар відповідальності, який вона раніше перекладала на нього, тобто взяти на саму себе відповідальність за власне життя. Але такою є, на думку Ніцше, не сучасна людина, а надлюдина майбутнього. Вона повинна утвердити нові цінності – земні, здорові, мужні. Надлюдина – не раб загальноприйнятих думок і цінностей. Це людина сильної волі, яка спроможна сама собі задати моральні цінності, самостійно вирішувати, що є добро і зло.

Ніцше прагнув показати, що «надлюдина» – це гармонійна людина, в якій органічно поєднуються фізична досконалість, високі моральні та інтелектуальні якості. «Надлюдина» – це «нова людина», «для якої немає авторитетів, Бога, це «людина майбутнього». Пошуки релігії та Бога є характерними для «посередньої» людини, якій потрібен абсолют для того, щоб йому підкоритися.

Вчення Ніцше про надлюдину ґрунтується, по-перше, на визнанні цінності життя в його буквальному, біологічному значенні єдиною безумовною цінністю, котра є проявом «волі до могутності», по-друге, в умовах існування природної нерівності людей на перший план виходить сильна людина, природжений аристократ, котрий є абсолютно вільним і не пов'язує себе ніякими морально-правовими нормами. Остання теза виглядає сумнівною та передбачає критичне осмислення в наш час.

ПЕРЕДУМОВИ СТАНОВЛЕННЯ ЕТИЧНИХ ПРИНЦИПІВ МОДЕРНІЗМУ

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

Поняття модернізму пов'язують переважно з мистецтвознавством, саме тому воно потребує більш точного історико-філософського розуміння й визначення. Модернізм був першою течією, що охопила всі сфери культури та орієнтована на синтез релігійних, філософських і мистецтвознавчих ідей: саме модерн створює ідею єдиної релігії, яка заснована на синтезі окультизму, містики і християнства, єдиного мистецтва (Р.Вагнер, С.Дягілев), єдиної для всіх часів філософії (Ф.Ніцше).

Існує декілька розумінь модерності в історії мистецтв, соціології й філософії. Розбіжності полягають у визначенні хронологічних рамок цієї епохи. Наприклад, якщо розуміти модернізм як світогляд, що орієнтується на індивідуальність і наукове знання, то історичні рамки збігаються з філософією Нового часу. Відповідно модернізм розглядається як теоретична філософія, пов'язана з ідеєю незалежності та активності суб'єкта, що наполягає на науковості філософського пізнання й категоріальному характері мови філософії. Своє продовження він отримує в позитивізмі та сучасній аналітичній філософії. В цьому випадку поняття модернізму в філософії пов'язане, по-перше, з переходом від традиційного суспільства до індустріального, тобто із встановленням капіталізму, по-друге, з появою індивіда, здатного перетворювати світ із власної волі. Тому російська дослідниця М.М.Федорова пов'язує його розвиток з науковою революцією, що означала перехід від бачення світу як керованого божественним промыслом до осмислення світових процесів як саморегульованих; в результаті на зміну символічній єдності у світобаченні приходить така картина світу, в якій людина, відокремлена від природи, намагається всіляко з'єднатися з останньою шляхом підпорядкування своїй думці та волі.

З погляду іншої традиції, модернізм можна розуміти як світогляд, що орієнтований на заперечення традиційних основ. Тут його хронологічні рамки взагалі не визначені, тому що будь-яка епоха має свій модернізм, тобто ідеологічне прагнення до новаторства та переосмислення традицій. Ця точка зору є більш філософською, але також не дає повного уявлення про даний феномен у філософії, тому що модернізм кінця XIX – початку XX століть можна розуміти як ще одну течію у ряді інших, традиційних установок, що прагнули оновлення.

Ми розуміємо модернізм як соціокультурну парадигму кінця XIX –поч. XX ст., орієнтовану на сучасність, що визнає пріоритет сучасного над тради-

ційним, майбутнього над теперішнім. За великим рахунком модернізм і є “проектом сучасності”, як говорить про нього німецький філософ Ю.Хабермас. З одного боку, ми маємо справу з абсолютно новим принципом проектування, який не був популярним у новоєвропейській філософії. З іншого – цей проект свідомо виявляється нездійсненим, бо орієнтується на сучасність, що постійно змінюється, а значить, приречений завжди залишатися незавершеним. У цьому сенсі, модернізм орієнтований не просто на нове, а на постійне оновлення. Таким чином, проект модернізму – це проект вічного оновлення, гонитва за актуальністю, модою.

Модернізм не можна назвати раціоналізмом в строгому сенсі, швидше він є його модифікацією. Може видатися, що модерністи виступають проти раціоналізму, бо і Ніцше, і Фрейд, і Джеймс, і Франк заперечують пануюче становище розуму, але нікого з них ми не можемо назвати ірраціоналістом чи містиком, бо кожен із цих філософів має чітку ідеологію. Модернізм орієнтується не просто на розум як на субстанцію, а на особливі його форми: економічний розвиток у К.Маркса, психоаналітичний – у З.Фрейда, релігійний – у С.Франка, інтуїтивний – у У.Джеймса, вольовий – у Ф.Ніцше.

Спостерігається певна тенденція до пошуку граничного положення, в даному випадку стосовно класичного європейського раціоналізму. Пошук меж розуму так чи інакше переважає у всіх вищевказаних філософів: пошук меж і взаємовідносин ідеології науки К.Маркса, меж свідомого і підсвідомого у З.Фрейда, віри-довіри і віри-знання у С.Франка, інтелектуального і чуттєвого в У.Джеймса. Простежується загальна тенденція втечі від раціоналізму, який стверджував центральність поняття розуму, прагнення до переосмислення такого його положення, тобто певного роду деконструкції. Якщо класична філософія звертала увагу перш за все на центральне, головне, то для модернізму більш привабливим є граничне. Таким чином, модернізм, як ідеологія оновлення, завжди прагне до пошуку граничних областей знання, які ще не були досліджені. З іншого боку, він прагне до переосмислення попередніх традицій, що також тягне за собою ідеологічний зсув пограничної області знання. Зрештою, модернізм прагне до синтезу мистецтва, моралі і знання.

Є й інші причини для розмежування класичної раціональної філософії і філософії модернізму. Класичний раціоналізм визнає незалежність суб'єкта пізнання від об'єкта, якому приписується характеристика пасивності. А модернізм, навпаки, наполягає на взаємозв'язку суб'єкта і об'єкта пізнання. Наприклад, у австрійського філософа З.Фрейда аналітик і пацієнт не протиставляються один одному як здоровий і хворий, а знаходяться в одному середовищі, де й відбувається їх взаємодія і процес лікування. Лікування розуміється Фрейдом не як вигнання хвороби за допомогою конкретних знарядь медицини, але як

взаємодія аналітика і пацієнта в спільному для них мовному полі. Так само і німецький філософ К.Маркс говорить про те, що антагоністичні класи знаходяться в одному соціальному просторі, тому ми не можемо говорити про їх автономність, а швидше підкреслити їхню взаємодію, що реалізується в класовій боротьбі. Отже, модернізм в особах Фрейда, Маркса найбільш послідовно проводить ідею синтезу суб'єкта та об'єкта.

Світ розуміється модерністами не механічно, тобто не функціонує за одного разу встановленими законами розуму, а постійно прагне уникнути їх. Тут світ швидше нагадує організм, що постійно розвивається і долає попередні стани.

Модернізм, на відміну від класичної філософії, спрямований не просто на опис світу. Він виходить із того, що людина сама здатна змінювати цей світ, тобто для модерністів саме внутрішні сили самої людини (воля у Ф.Ніцше, підсвідомість у З.Фрейда, класова ідеологія у К.Маркса) постають як такі, що творять світ і є рушійними для історії.

Отже, модерністи орієнтовані на пошук глибинних основ людської особистості: чи це підсвідомість, яка визначає реальне життя, – у Фрейда, чи класова приналежність, яка визначає мислення і поведінку людини, – у Маркса, віра від якої залежить не лише щастя людини, але й хід історії взагалі, – у Франка, воля як підстава всякого життя та історії – у Ніцше, відчуття та інтуїція як підстава життя – у Джеймса. Глибинна сутність людини стає однією з ключових фігур в ідеології модернізму.

РЕЛІГІЙНІ ТА СВІТСЬКІ ЧИННИКИ ВИХОВАННЯ В ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНІЙ КОНЦЕПЦІЇ В. ЗЕНЬКОВСЬКОГО

Лазаренко В. П., Національна металургійна академія України

Нині, в непростих умовах трансформації українського суспільства середня і вища школа переживає складний період нових пошуків і реформ. Стає очевидним, що питання виховання в нинішній ситуації будуть усе більш щільно пов'язані з духовною культурою суспільства, зверненням до гуманістичних традицій в історії вітчизняної педагогічної і філософської думки. В зв'язку з цим, актуальним є звернення до духовної спадщини В.В. Зеньковського (1881 – 1962 рр.) видатного філософа, педагога, психолога, громадського та релігійного діяча ХХ століття.

Істотне місце в творчості ученого займають питання виховання молоді. На цю тему їм видано низка книг: «Психологія дитинства», «На порозі зрілості»,

«Проблема виховання у світлі християнської антропології» та інші, а також велика кількість статей в різних збірниках і часописах за кордоном в еміграції. У своїх педагогічних дослідженнях він намагався дати теоретичне обґрунтування проблемам християнського виховання, допомогти молоді здолати спокуси сучасного світу, уникнути моральних помилок в молоді роки. На думку мислителя, сучасна педагогіка зайшла в безвихідь, переживає глибоку кризу. Одна з основних причин такого стану згідно В.В. Зеньковському, криється в проблемі секуляризму, тобто у відриві педагогічної діяльності від християнства, в згубному розриві релігії і сучасності. Як православний мислитель, він вважав, що вихід з положення, що створилося, можливий на шляху подолання ідей натуралізму і трансценденталізму в педагогічній думці ХХ століття, у відновленні духу церковності у виховному процесі. Звернувши увагу на проблему відновлення цілісного виховання у дусі християнства, В. Зеньковський підкреслював думку про те, що об'єктом виховання є не просто сама людина, але, передусім, його «серце» як важливий емоційний початок. «Шлях Церкви через історію, - писав В.В. Зеньковський, - може бути тільки шляхом через серця – іншого шляху християнству не надано по самій своїй суті: інше є підміна, маловір'я».

З проблемою «серця» мислитель щільно пов'язує питання свободи в процесі виховання. Він вважав, що лише у поєднанні з принципом свободи виховний процес має певну перспективу і визначеність. В. Зеньковський писав: «...немає і не повинно бути нічого зовні нав'язаного або зовні виконуваного, усе овіяно свободою, усе живиться і визначається цією свободою, але сама свобода не є цілком індивідуальна функція, а є прояв церковності в нас».

Розглядаючи різні аспекти філософсько-антропологічної думки ХХ століття, філософ вважав за можливе співіснування двох підходів у виховному процесі: релігійного і нейтрально-світського. Він далекий від нав'язування своєї точки зору людям, які дотримуються інших світоглядних позицій. Для нього найважливішою умовою є дотримання принципу свободи особи в процесі виховання.

Таким чином, очевидно, що В. Зеньковський створив своє бачення виховного процесу, зробив істотний внесок до філософсько-антропологічної думки ХХ століття. Розглядаючи релігійні та світські чинники виховання, як релігійний філософ, В. Зеньковський вважав, що релігійні чинники є вирішальними у процесі виховання.

СЕКЦІЯ 3. ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ РЕФЛЕКСІЇ В ЕПОХУ ПОСТМОДЕРНУ

ПОСТМОДЕРНИСТСКОЕ ПРОЧТЕНИЕ СОЦИАЛЬНОСТИ

Бродецька Ю.Ю., Національна металургійна академія України

Философия постмодерна выступает против онтологии, лежащей в основе оппозиции либеральной - коммунитаристской теорий в решении проблемы социальности индивидуального и общественного. В противовес определенности данных просвещенческо-модернистских интеллектуальных продуктов, постмодернисты выделяют базовый компонент социального, которым пренебрегают классики коммунитаризма и либералы - человека-субъекта. Именно появление последнего в контексте изучения социальности открывает возможность, по мнению исследователей, к конструированию альтернативного подхода к проблематике человеческой природы и совместной жизни, предлагая, таким образом, интегративную разработку проблем индивидуальности и общности.

Логично, что рассуждая о проблеме человека-субъекта как проблеме сообщества, а сообществе, как проблеме субъекта, постмодернистская философия преодолевает угрозу перерасти в онтологию «я», трансформируясь в философию социального. Однако ни субъект, ни сообщество в рамках критики классической метафизики, не могут приобрести статус неоспоримого исходного пункта, сущности «в себе». Этим постмодернисты подход отличаются от атомизма либералов, которые начинают с нейтрализованного человека-субъекта, чтобы прийти к идее общества-государства, и от холизма коммунитариев, которые начинают с сообщества, чтобы прийти к природе личности. Р.Эспозито, Дж. Агамбен, Ж. Деррида, А. Бадью, Ж.-Л. Нанси, Ф. Лаку-Лабарт кладут начало новому видению политического и социального, для которого характерны радикальное сомнение в современном политическом словаре и поиск истоков современного понимания социальности. Концептуализировать человеческое «существование сообща», не допуская противоречия со свободой человека-субъекта – основная задача постмодернистской философии.

По сути, попытка выйти за классические рамки политической философии и раскрыть природу социального, методологически обусловлены возвратом постмодернистов к онтологии. Исследователи нового деконструированного пространства и личности в нем раскрывают проблему напряженности между ограниченностью социального контекста и единичностью индивида, по сути, продолжая, по мнению К.Штекль, традицию ницшеанского нигилизма и хайдеггеровской *Fundamentalontologie* (фундаментальной онтологии). Центральной категорией анализа становится человек-субъект. Человек-субъект постмодерна

(как и сам постмодерн) это деконструкция субъекта модерна, трансформация «сущностного человека» в «человека отношений». Новый субъект постмодерна это умерший субъект, идентичность которого фрагментирована, «привязана» к локально-историческим и культурным обстоятельствам.

Постмодерн нарушает идеологическую позицию модерна, базирующуюся на представлении о субъекте как центре мироздания, теоретическую традицию рассмотрения индивида как суверенного, независимого, самодостаточного и равного своему сознанию. Постмодернизм обосновывает невозможность независимого индивидуального существования, доказывает, что индивид постоянно и главным образом бессознательно обуславливается контекстом. Вслед за смертью субъекта возникает вопрос: "Кто приходит после субъекта?" В вопросе сформулированном французским постмодернистом Ж.-Л.Нанси «после» означает бытие после всех достоверностей, в состоянии деконструкции, нигилизма. Разочарование тотальностью Модерна, таким образом, заставляет интеллектуалов постмодерна вновь и вновь возвращаться к вопросу природы человеческой социальности: что заставляет людей объединяться в общество? что лежит в основе имманентной социальности?

Судьба одинокого человека, превращенного системой («государством всеобщего благоденствия», средствами массовой информации и коммуникации) в изолированного индивида, оторванного от сословий и классов, атомизированного и не способного ни с кем разделить свою «суверенность», трансформируется из классовой в личную.

СПИСОК УЧАСНИКІВ
наукової конференції «Антропологічні виміри філософських досліджень»

№	Ф.І.О.	Організація
1.	2.	3.
1.	Азарова Юлія Олеговна	Харьковский нац. университет им. В. Н. Каразина
2.	Айтов Спартак Шалвович	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту
3.	Андрушко Леся Володимирівна	
4.	Біляєв Олександр Сергійович	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту
5.	Бродецкая Юлія Юрьевна	Национальная металлургическая академия Украины
6.	Буланова-Дувалко Людмила Федорівна	Нац. педагогічний ун-тет ім. М.П. Драгоманова
7.	Варшавський Олександр Павлович	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту
8.	Власова Ольга Петрівна	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту
9.	Гейко Світлана Миколаївна	Нац. університет біоресурсів і природокористування України
10.	Губський Петро Вячеславович	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту
11.	Данилова Тетяна Вікторівна	Нац. університет біоресурсів та природокористування України
12.	Дешко Лариса Костянтинівна	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту
13.	Дешко Наталія Андріївна	Дніпропетровський нац. ун-т ім. О. Гончара
14.	Залужна Алла Євгенівна	Національний університет водного господарства та природокористування
15.	Зінченко Віктор Вікторович	Інститут вищої освіти НАПН України
16.	Ільїна Анна Валеріївна	Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України

17.	Карпенко Андрій Олексійович	Державний вищий навчальний заклад «Донбаський державний педагогічний університет»
18.	Кирик Марина Юріївна	Нац. університет біоресурсів та природокористування України
19.	Клюшник Ігор Анатолійович	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту
20.	Ковтун Віра Володимирівна	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту
21.	Костюк Наталія Петрівна	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту
22.	Крат Е.М.	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту
23.	Кретов Павло Васильович	Черкаський нац. університет ім. Б. Хмельницького
24.	Культенко Валентина Павлівна	Нац. університет біоресурсів і природокористування України
25.	Лоскутов Дмитро Васильович	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту
26.	Малівський Анатолій Миколайович	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту
27.	Матюх Тамара Миколаївна	Національний університет водного господарства та природокористування
28.	Музикін Михайло Ігорович	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту
29.	Наконечна Ольга Павлівна	Національний університет водного господарства та природокористування
30.	Осипов Анатолій Олександрович	Дніпропетровський університет ім. Альфреда Нобеля
31.	Паращевіна Ольга Степанівна	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту
32.	Петрушкевич Марія Стефанівна	Нац. університет «Острозька академія»
33.	Пісна Юлія Володимирівна	Дніпропетровський національний університет ім. О. Гончара

34.	Пономаренко Ірина Юріївна	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту
35.	Пугач Олексій Віталійович	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту
36.	Решетньова Юлія Юріївна	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту
37.	Самчук Олена Олександрівна	Академія праці й соціальних відносин та туризму
38.	Сенкевич Геннадій Анатолійович	Дніпропетровський національний університет ім. О. Гончара
39.	Скиба Елеонора Костянтинівна	Национальный горный университет
40.	Сладнева Ольга Геннадьевна	Нац. металлургическая академия Укр.
41.	Суріна Ганна Юріївна	Миколаївський нац. університет імені В. О. Сухо-млинського
42.	Турчин Мирослава Богданівна	Прикарпатський нац. університет ім. Василя Стефаника
43.	Усов Дмитро Володимирович	Черкаський інститут пожежної безпеки імені Героїв Чорнобиля
44.	Фелви Самбе	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту
45.	Хмель Інна Владимировна	Института Управления Бизнеса и Права
46.	Хміль Володимир Васильович	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту
47.	Ходус Олена Володимирівна	Дніпропетровський національний університет ім. О. Гончара
48.	Чабанова Юлія Леонідівна	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту
49.	Чернова Любов Евсіївна	Придніпровська державна академія будівництва та архітектури
50.	Чоп Тамара Олександрівна	Національний Технічний Університет ім. Ів. Пулюя
51.	Шабанова Юлія Александровна	Национальный горный университет

52.	Шаталович Інна Василівна	Дніпропетровський національний університет ім. О. Гончара
53.	Яцук Наталія Євгенівна	Івано-Франківський ун-тет права ім. короля Данила Галицького
54.	Винник-Остапишин В.Р.,	Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника
55.	Лазаренко В. П.	Національна металургійна академія України

ЗМІСТ

СЕКЦІЯ 1. АНТРОПОЛОГІЧНИЙ РАКУРС ФІЛОСОФІЇ НАУКИ ТА ТЕХНІКИ

АПОРЕТИЧЕСКАЯ ПРИРОДА РАЗУМА И КРИЗИС ФИЛОСОФИИ	
Азарова Ю.О.	4
ТЕОРІЯ ДИНАМІКИ НАУКОВОГО ПІЗНАННЯ Т.КУНА І КОГНІТИВНІ ПІДХОДИ ІСТОРИЧНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ	
Айтов С.Ш.	7
МАТЕМАТИЗАЦІЯ ПІЗНАННЯ В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФСЬКИХ ПОГЛЯДІВ ПІФАГОРА	
Дешко Л.К., Пономаренко І.Ю., Дешко Н.А.	10
ПАССИОНАРНОСТЬ КАК ФОРМА ПРЕВРАЩЕНИЯ ХАРИЗМЫ	
Сладнева О.Г.	11
МОРАЛЬНО-ЕСТЕТИЧНІ ПРОБЛЕМИ «ВІРТУАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ	
Ключник І.А.	13
ШТУЧНИЙ ІНТЕЛЕКТ. ПРОБЛЕМИ, ПЕРСПЕКТИВИ, ЗАГРОЗИ	
Лоскутов Д.В.	15
МОВА У КОНТЕКСТІ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНО-ОНТОЛОГІЧНОГО ДИСКУРСУ	
Залужна А.Є.	16
ІНСТИТУЦІЙНА ГЛОБАЛІЗАЦІЯ В СИСТЕМНИХ ТРАНСФОРМАЦІЯХ ІНСТИТУЦІЙНОГО РОЗВИТКУ	
Зінченко В.В.	18
ЕМПАТІЯ ТА НАРАТИВ: РОЛЬ ІНТЕРПРЕТАТОРА В МИСТЕЦТВІ	
Матюх Т.М.	22
ПРОБЛЕМИ І МОЖЛИВОСТІ ЛЮДИНИ В ІНФОРМАЦІЙНОМУ СУСПІЛЬСТВІ	
Музикін М.І.	24
МОДЕЛИРОВАНИЕ МЫСЛИТЕЛЬНЫХ ПРОЦЕССОВ: ШАХМАТЫ И КОМПЬЮТЕР	
Пугач А.В.	26
ПРОБЛЕМИ РОЗВИТКУ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ: ПРИЧИНИ І МОЖЛИВІ НАСЛІДКИ	
Решетньова Ю.Ю.	28

СЕКЦІЯ 2. ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ МОВИ

КОМУНІКАТИВНА ФІЛОСОФІЯ: СВОБОДА ТА ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ У МАСОВІЙ РЕЛІГІЙНІЙ КОМУНІКАЦІЇ	
Петрушкевич М. С.	30
ПОЛІКУЛЬТУРНІСТЬ І МОВНІ ПРАКТИКИ	
Чернова Л.Е.	32
К ПРОБЛЕМЕ ДИСКУРСИВНЫХ ПРАКТИК	
Хмель И.В.	34

СЕКЦІЯ 3. ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ РЕФЛЕКСІЇ В ЕПОХУ ПОСТМОДЕРНУ

АНТРОПОЛОГІЧНА СКЛАДОВА ДЕРЖАВИ	
Хміль В.В.	37
ПРОБЛЕМА «ЛЮДИНА ТА УКРАЇНСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ КОСТЮМ» У ФІЛОСОФІЇ ПОСТМОДЕРНУ	
Андрушко Л. В.	38
ПРОБЛЕМИ МІЖКУЛЬТУРНОЇ КОМУНІКАЦІЇ В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФІЇ Ж.ДЕРІДА	
Культенко В.П.	40
ПОСТМОДЕРНЕ МЕРЕЖЕВЕ СУСПІЛЬСТВО: НОВІ ЗМІСТИ АРХЕТИПНОЇ ФОРМИ	
Суріна Г. Ю.	42
ЕКОЦЕНТРИЗМ У МЕЖАХ ПОСТМОДЕРНІСТСЬКОГО ПЕРЕОСМИСЛЕННЯ АНТРОПОЦЕНТРИЗМУ	
Турчин М.Б.	44
ДЕКОНСТРУКЦІЯ – КРИТИЧНЕ ПОВЕРНЕННЯ ЛОГОЦЕНТРИСТСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ	
Ільїна А.В.	46
МЕТАМОРФОЗИ «СЧАСТЛИВОЇ САМОСТІ»: ИЗБЫТОЧНАЯ НЕДОСТАТОЧНОСТЬ	
Ходус О.В.	48
ВЛАДА МИСТЕЦТВА: ОСОБЛИВОСТІ ФУНКЦІОНУВАННЯ	
Самчук О.О.	50
ТРАНСФОРМАЦІЯ ІДЕЇ ДЕТЕРМІНИЗМА В ЕПОХУ ПОСТМОДЕРНА	
Шаталович И.В.	53
ФІЛОСОФІЯ ВНУТРІШНЬООСОБИСТІСНОГО КОНФЛІКТУ: СОЦІАЛЬНА ДЕТЕРМІНАЦІЯ	
Пісна Ю.В.	55
ІСТОРІОГРАФІЧНИЙ ПОВОРОТ У СУЧАСНОМУ ГАЙДЕГІТЕРОЗНАВСТВІ	
Карпенко А. О.	56
ФУТУРИЗМ ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ ЯК ПРОВОКАЦІЯ ТА ПЕРЕДУМОВА ФОРМУВАННЯ СУЧАСНОГО МИСТЕЦТВА	
Чоп Т.О.	58
ЛЮДИНА ЗА СВОЄЮ ПРИРОДОЮ ТАКА, ЩО ЇЇ ПОТРІБНО «ЗАКРУЧУВАТИ» (ПІДШТОВХУВАТИ): ПОСТМОДЕРНІСТСЬКИЙ РАКУРС НОМО-SAPIENS	
Яцук Н.Є.	60
ЕСТЕТИЗАЦІЯ НАСИЛЬСТВА У СУЧАСНОМУ КІНОМИСТЕЦТВІ	
Беляєв О.С., Варшавський О.П.	63
ФІЛОСОФІЯ Г.С. СКОВОРОДИ ТА ХРИСТІЯНСТВО	
Паращевіна О. С.	65
ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ФРАНЦУЗСКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ	
Самбе Фелви	67

СЕКЦІЯ 4. АНТРОПОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ГЕНДЕРНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

ФИЛОСОФИЯ ПРОСВЕЩЕНИЯ И СТАТУС ЖЕНЩИНЫ В ОБЩЕСТВЕ XVIII В. Власова О.П., Костюк Н.П.	69
КАТЕГОРІЯ ВІДРАЗИ У ТЕОРІЇ «МОНСТРУОЗНОЇ ФЕМІННОСТІ» БАРБАРИ КРІД Буланова-Дувалко Л.Ф.	70
ХАССАН ПРО ПРОБЛЕМИ ТА ПЕРСПЕКТИВИ ПОСТ МОДЕРНІЗМУ Данилова Т.В.	72
СІМ'Я, СІМЕЙНІ ЦІННОСТІ У ТВОРЧОСТІ Т. ШЕВЧЕНКА Ковтун В.В.	73
ПРО НЕОБХІДНІСТЬ ПРАВОВОГО ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ ГЕНДЕРНОЇ РІВНОСТІ ТА СУСПІЛЬНОЇ ПРОТИДІЇ НАСИЛЬСТВУ НАД ЖІНКАМИ В УКРАЇНІ Сенкевич Г.А.	75
ПРОБЛЕМА ФОРМИРОВАНИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ ЖЕНЩИНЫ КАК ПОЛИТИЧЕСКОГО СУБЪЕКТА Скиба Э.К.	77
СУЧАСНА ЛЮДИНА В ЕСТЕТИЧНОМУ ВИМІРІ Наконечна О.П.	79
АМБИВАЛЕНТНОСТЬ ГЕНДЕРА И ФИЛОСОФИЯ АВГУСТИНА БЛАЖЕННОГО Крат Е.М.	82

СЕКЦІЯ 5. АНТРОПОЛОГІЧНА СКЛАДОВА ФІЛОСОФСТВУВАННЯ

ПРОБЛЕМА ЛЮДИНИ В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ Кирик М.Ю., Гейко С.М.	84
ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ТА СИМВОЛІЗМ СВІДОМОСТІ Кретов П.В.	86
ЧЕЛОВЕК В ЭТИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ Шабанова Ю.А.	89
ПРОБЛЕМА ЛЮДСЬКОЇ ГІДНОСТІ В СУЧАСНИХ ФІЛОСОФСЬКИХ ІНТЕРПРЕТАЦІЯХ Усов Д.В.	91
«ЛЮДИНА-ДУХОВНА» – ВІДПОВІДЬ ПОСТМОДЕРНУ Осипов А.О.	93
ФЕНОМЕН ЛЮДИНИ В «МЕДИТАЦІЯХ» ДЕКАРТА Малівський А.М.	95
ЛЮДИНА НА ПЕРЕЛОМІ ЕПОХ (ВЧЕННЯ ФРІДРІХА НІЦШЕ Чабанова Ю.Л.	97
ПЕРЕДУМОВИ СТАНОВЛЕННЯ ЕТИЧНИХ ПРИНЦИПІВ МОДЕРНІЗМУ Винник-Остапшин В.Р.	99
РЕЛІГІЙНІ ТА СВІТСЬКІ ЧИННИКИ ВИХОВАННЯ В ФІЛОСОФСЬКО- АНТРОПОЛОГІЧНІЙ КОНЦЕПЦІЇ В. ЗЕНЬКОВСЬКОГО Лазаренко В.П.	101
Додаток (Секція 3. ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ РЕФЛЕКСІЇ В ЕПОХУ ПОСТМОДЕРНУ) ПОСТМОДЕРНИСТСКОЕ ПРОЧТЕНИЕ СОЦИАЛЬНОСТИ) Бродецька Ю.Ю.	103
СПИСОК УЧАСНИКІВ	105

Наукове видання

АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Матеріали 4ої міжнародної наукової конференції

(Дніпропетровськ, 16-17 квітня 2015 р.)

Комп'ютерна верстка *В.Волкова*

Формат 60х84 1/16. Ум. друк. арк. 3,12.

Тираж 100 пр. Зам. № 9

Видавництво Дніпропетровського національного університету
залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна

Свідоцтво суб'єкта видавничої діяльності ДК № 1315 від 31.03.2003

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

