

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2011

**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(20–21 КВІТНЯ 2011 РОКУ)**

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 3



Редакційна колегія: **А.Є. Конверський**, д-р філос. наук, проф., чл.-кор. НАН України (голова); **С.В. Руденко**, канд. філос. наук, доц. (відп. секр.); **І.С. Добронравова**, д-р філос. наук, проф.; **В.Ф. Цвих**, д-р політ. наук, проф.; **А.М. Лой**, д-р філос. наук, проф.; **В.І. Лубський**, д-р філос. наук, проф.; **В.І. Панченко**, д-р філос. наук, проф.; **А.О. Приятельчук**, канд. філос. наук, доц.; **М.Ю. Русин**, канд. філос. наук, проф.; **П.П. Шляхтун**, д-р філос. наук, проф.; **В.І. Ярошовець**, д-р філос. наук, проф.

*Рекомендовано до друку
вченою радою філософського факультету
(протокол № 8 від 28 лютого 2011 року)*

"Дні науки філософського факультету – 2011", Міжн. наук. конф. (2011 ; Київ). Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2011", 20–21 квіт. 2011 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол. : А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2011. – Ч. 3. – 203 с.

Адреса редакційної колегії: 01601, Київ, вул. Володимирська, 60, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, філософський факультет; ☎ (38044) 239 31 94

Автори опублікованих матеріалів несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, економіко-статистичних даних, власних імен та інших відомостей. Редколегія залишає за собою право скорочувати та редагувати подані матеріали. Рукописи та дискети не повертаються.

Секція
"ТЕОРЕТИЧНА ФІЛОСОФІЯ
(ОНТОЛОГІЯ, ФЕНОМЕНОЛОГІЯ,
ТЕОРІЯ ПІЗНАННЯ)"

К.А. Азархін, асп., КНУТШ, Київ

ОНТОЛОГІЧНІ ІНТЕНЦІЇ

Предметом даного міркування є явище філософування, що розглядається через поняття прагнення та обставин. Будь-яка висловлена ідея може бути представлена як інтенція, внутрішнє прагнення, яке проходить крізь обставини, що визначають образ її вираження в мові. Таке представлення не є розкриттями генеалогії думки. В ньому, принаймні на рівні концепту, не вбачається ніякої користі для прояснення матеріальної сторони мислення. Якщо ж ця користь буде отримана – це значить лише, що обговорювані явища мають відповідник в царині фізіології. Д. Девідсон в роботі "Матеріальна свідомість" пропонує тезу, яку в межах даного міркування можна використовувати як кордон безпеки: "Деталізоване знання фізики або фізіології мозку, а в дійсності і всієї людини, не забезпечує спрощення інтерпретації психологічних понять".

Так само, як, наприклад, поняття "ноема" і "ноеза" в філософії Е. Гуссерля не претендують на те, щоб позначати справжні фізичні об'єкти, факти, або навіть реальні феноменами свідомості, тоді як їм відводиться роль допоміжних уявлень феноменолога, що описують досліджуване, так і в даному міркуванні будуть використовуватися поняття "прагнення", "онтологічна інтенція" тощо без їх субстантивзації.

"Онтологічною інтенцією", я тут називаю таке переживання вищезазначеного внутрішнього руху, яке ще не знайшло свого оформлення, втім, вже сформувалося як намір розуміння, бажання розібратися "що до чого", виходячи з того, "що ми маємо". Тим, що ми маємо, неодмінно стає мова, яку можна розглядати і як сукупність висловленого, і як непогрішимість граматики, і як смислові зв'язки, які містяться в останній. Арістотелівський подив, з якого починається філософія, якимось чином має ввійти в мову, з інсайту – перетворитися на висловлення. І саме до моменту цієї "ін'єкції" треба підвести такий принцип феноменології як примат свідомості про щось над самосвідомістю. Зрозуміло, що тут ми маємо справу із ситуацією набагато складнішою для опису, ніж рафінований випадок споглядання фізичного об'єкту.

Ми не маємо прямого доступу навіть до своїх власних "чистих" онтологічних інтенцій, адже між нами і ними завжди стоїть певний текст (textus,

тканина). Розуміння тексту, як казав М. Мамардашвілі, супроводжується побудовою другого тексту. І цікаво, що так відбувається розуміння не тільки, припустимо, висловлення співбесідника або надрукованої статті, а розуміння взагалі. Вся традиція, вся картина світу, які і є мовою, у випадку, коли свідомість індивіда отримує поштовх до пізнання, постають перед ним як текст, який він знову розшифровує. Важко навіть сказати, що насправді осмислюється і розуміється: те нове явище, що, раптово поставши, послугувало поштовхом, чи все те, що до цього моменту начебто було давно відомим. Онтологічна інтенція оживлює застиглий текст. Отже, текст передує реалізації інтенції, текст же і свідчить про те, що вона відбулася. При тому, що ця інтенція відбувається в мові, мова в цей момент перестає бути непроглядним посередником між людиною і предметом.

Думка про те, що за кожною філософською концепцією, стоїть єдине, універсальне, відносно наявного ідейного розмаїття, прагнення, по-перше, одразу натикається на деякі контраргументи, а по-друге, потребує пояснення процесу оформлення цього прагнення у кожную конкретну ідею.

Сприйняття конкретної ідеї як носія певної непроникної сутності – це, з одного боку, результат субстантивації поняття, з іншого боку – властивість мислення, яка в певних аспектах може розцінюватись як тенденція до хиб, тоді як в інших – прийматися як єдиний ключ до розуміння суті діяльності духу. Ідеї-монади у своїй унікальності, згідно такого можливого погляду, різняться між собою як кольори, різниця між якими (і перехід з одного у другий), хоча і пояснюється спільною для усякого світла хвильовою структурою, не може бути описана через самі *qualia* кольорів інакше, як шляхом демонстрації (а у випадку з ідеями – осягнення, усвідомлення). Отже ідеї, або принаймні ідеї певного типу, мають в своїй сутності деяке почуттєво-емоційне ядро, яке дозволяє їм затримуватись в індивідуальній душі і зумовлює її цінність. Можна зробити припущення, що в науці первинною цінністю ідей є те, що вони дозволяють безперешкодне протікання пізнавального прагнення, успіх у вирішенні головоломок, в які потрапляє пізнання. Але така цінність ще не змушує вченого субстантивувати те чи інше поняття.

Одним із подальших наслідків такого ходу думок може бути підтвердження здогадки про неможливість визначення центральної, головної сфери філософії. У вирішенні же філософських головоломок, особливо у проблематиці взаємозв'язку матерії і свідомості, мусимо зважати на емерджентність самого середовища, про збіг чинників як умову того чи іншого явища, де жодний із чинників не є визначальним. Пріоритет, що надається, буває, тій чи іншій філософській ідеї або гіпотезі у природознавстві, завдячує тому впливу, який чинить ідея на індивіда в процесі її осягнення.

Звичайно, має постати питання про те, чи сама ідея вносить якесь почуттєве забарвлення у свідомість, чи те, як вона виражена, а також про певні виняткові якості того чи іншого тексту, що роблять його твором мистецтва і взагалі дають змогу говорити про його роль в метафізичному акті розуміння. Зрозуміло, що ці якості, ніяк не зводяться до певних використаних у тексті слів, або ж до змісту самих речень.

"ВТОРИЧНОЕ" ОБУЧЕНИЕ И УСТАНОВЛЕНИЕ ПРАВИЛА

Обучение всегда содержало в себе ряд сложностей: как добиться наилучшего результата? Что вообще считать результатом – конкретные знания или умение добыть эти знания? И это вопросы методологического характера, которые в разные эпохи решались по-разному в зависимости от того, какого человека хотели видеть в результате обучения и воспитания. Но говоря об обучении, следует также задаться вопросами – а что вообще значит "знать что-то"; так как обучение связано с усвоением определенных правил, то считается ли формальное знание этих правил результатом обучения; что важнее знать или применять; как мы усваиваем правила каких-либо действий; что такое "правило" и как мы понимаем, что это правило установлено и начало действовать; можно ли вообще выделить момент начала: с этого момента правило изучено и человек его правильно применяет?

К этим вопросам возможно подступится при помощи двух идей. Это идеи позднего Витгенштейна (конкретно – проблема следования правилу) [Розов М. А. Теория социальных эстафет и проблема эпистемологии. – М.: Новый хронограф, 2008]. И идея "вторичного" обучения Г. Бейтсона [Бейтсон Г. Экология разума. Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии. – М.: Смысл, 2000].

Когда мы говорим об установлении правил, то, во-первых, подразумеваем, что мы говорим о правилах "вообще", то есть не о каких-то конкретных правилах (дорожного движения, правописания и т.д.), а о правилах безотносительно какой-либо конкретной деятельности. Во-вторых, нас интересуют правила, которые можно было бы назвать неявными (или неписаными): наряду с правилами литературного языка существует множество диалектов и жаргонов, в которых нарушение правил является главным правилом. Это систематическое нарушение нас и будет интересовать в первую очередь – как это нарушение становится правилом. Действие человека строится скорее по таким правилам, которые не сформулированы и не осознаны как определенный алгоритм действия. Когда я пишу эту фразу (а вы ее читаете) ни я, ни вы не думаем о правилах языка, благодаря которым возможно ее написание, прочтение и понимание. В-третьих, правило подобно социальному куматоиду, то есть волне, которая неотделима от того материала, на котором происходит [3]. В установлении правила нас интересует не декларация о его установлении, а то, как оно реально начинает действовать.

Попытаемся прояснить мысль об установлении правила на примере "вторичного" обучения. Вторичное обучение – это обучение, которое возникает как некий побочный эффект в процессе обучения целенаправленного. Например, если проводить ряд однотипных психологических экспериментов, то каждый последующий раз будет сделан с лучшими результатами [Бейтсон Г. Экология разума. Избранные статьи по

антропологии, психиатрии и эпистемологии. – М.: Смысл, 2000]. Так происходит не только в случае с психологическими экспериментами, о которых пишет Бейтсон. Любое обучение имеет этот побочный эффект.

Проблему следования правилу Витгенштейн рассматривал как раз на примере обучения: выучивается правило "прибавляй 2 к последнему числу", ученик пишет последовательность – 2, 4, 6, 8, 10... и мы уже убеждены, что он освоил правило, но вдруг после 10 он начинает писать 14, 18 и т.д. и объясняет это тем, что понял правило так: прибавляй 2 к однозначным числам, 4 к двузначным и т.д. Если мы говорим, что он ошибается, то подразумеваем, что есть некоторый идеальный ряд чисел, с которым мы сравниваем то, что пишет ученик. Получается, что само правило не содержит в себе все варианты своего применения – каждый раз мы принимаем решение, как именно будет применено правило: "правило не может определить никакого способа действия, ибо любой способ можно привести в соответствие с этим правилом" [Витгенштейн Л. Философские исследования // Философские работы. – М.: Гнозис, 1994].

Как видим, установления правила происходит в каждый конкретный момент его применения. Установление правила и есть его применение. Но применение это не действие типа "вижу алгоритм и действую по нему", а скорее "какими именно действиями этот алгоритм я реализую". Поэтому установление правила нам кажется сродни вторичному обучению: важно не то, на что направлено обучение (в случае с правилом: не формулировка правила), а то, что параллельно выучивается множество других вещей (в случае с правилом: конкретная его реализация).

О.Г. Башук, асп., КНУТШ, Київ

ОСОБИСТІСТЬ В ОНТОЛОГІЧНІЙ ТРИЄДНОСТІ ЛЮДИНИ

Людина є істотою надзвичайно складною за своєю організацією, через що в її дослідженнях склалося таке різноманіття теорій, точок зору і підходів, що в свою чергу визначило цілі галузеві науки з вивчення людини. Нас же цікавить не просто філософський підхід, а найглибший сутнісний або онтологічний погляд на людину через необхідність усе-стороннього охоплення і врахування усіх, здавалось би, непоміжуваних, однак притаманних людині, моментів. Розуміння щонайменше можливості, а ще краще необхідності такого підходу здатне суттєво впливати на галузеві дослідження та розвиток науки та філософії в цілому. Вже філософія античності розуміла проблемність непростості структури людини, її причетність до різних рівнів буття та внутрішню суперечність. Платон чітко розділяв три складові: тіло, душу і розум; при цьому тіло повністю відносилось до земного світу, розум мав цілковиту причетність до космічного, тобто вищого, Розуму, а душа мала змішану природу, що дозволяло їй виконувати об'єднуючу роль двох абсолютно непоміжуваних начал матеріального та ідеального світів. Завдяки неоплатонізму ця структура потрапляє до богословських пошуків раннього християнства,

міцно закріпившись і до сьогодні в його східній традиції як триєдність **"дух-душа-тіло"**. Цей момент, суттєво вплинувши на православне богослов'я та російську релігійну філософію, відіграє важливу роль у сучасному філософуванні на теренах Східної Європи головним чином в онтологічних пошуках, але не тільки. З визнанням необхідності або принаймні можливості метафізики, деякі концепції почали розроблятися і в західній філософії. З другої половини XX ст. необхідність усесторонніх об'єднуючих досліджень людини і ґрунтовних теоретичних розробок, що враховували б досягнення різних галузей знань, змушує почати виробляти таким чином для вирішення актуальних проблем сучасності якісно нове бачення, нові підходи, шукати нові можливості і розширювати горизонти на сфері, які до цього не враховувалися, а іноді й свідомо відкидалися. Таким чином онтологічне бачення людини в її цілісності, а також єдності зі світом, або іншим, у можливості поєднання в собі протилежностей і антагонізмів, стає актуальним і необхідним для вирішення не лише філософських питань, а й практичних проблем різних сфер життя (правової, медичної, соціальної тощо).

Наведена нижче таблиця є спробою розвести вироблені філософські поняття згідно із зазначеною структурою людської істоти з метою роз'яснення та подальшого уникнення перескакувань з рівня на рівень та заміщення одних понять іншими, що вносить непорозуміння серед науковців та некоректне тлумачення філософських текстів. Так, наприклад, коли мова йде про об'єкт, то всім є зрозумілим наявність суб'єкта і можливість відношень між ними. Однак виникають питання і непорозуміння у випадках, коли мова йде про дійсну свободу особистості та мудрість, то використання таких понять у контексті, як задоволення або відчуження, несуть у собі характер далеко не фізіологічних відчуттів і бажань, хоча терміни й застосовуються за аналогією. І якщо одні терміни можливо переносити з однієї сфери в силу подібності процесів на схожі явища в іншій, особливо якісно вищій, сфері за відсутності вироблених різних слів для різних рівнів проявів і смислів, то існують деякі терміни, що набували свого понятійного відтінку упродовж століть різними філософськими течіями та напрямками і, насправді, аж ніяк не входять в суперечність між собою через різнобарв'я в дійсності існуючих смислів та подекуди навіть суттєвих відтінків прояву одного явища, якщо тільки спробувати надати їм стрункої систематизації і впорядкування для полегшення розуміння і філософування. Деякі зазначені поняття в достатній мірі розроблені в різних філософських концепціях і потребують лише зведення та уточнення в потрібному контексті. Інші ж терміни ще чекають на детальну розробку. Окрім цього ще українська мова філософії потребує ґрунтовних досліджень термінології для приведення до єдності наукової роботи та коректності перекладів філософських текстів з інших мов. Ця таблиця пропонується широкому загалу з метою привернення уваги до існуючих термінологічних і смислових проблем та закликання до діалогу науковців для приведення в порядок засадничих моментів філософування не лише на термінологічному та понятійному

рівні, а й з метою досягнення сутнісного розуміння і подальшої розробки всіх запропонованих тісно пов'язаних між собою в цій схемі ідей різними напрямками та галузями знань.

Онтологічна триєдність людини в її проявах

Людина	Особистість	Індивідуальність	Індивід
Основні поняття			
Рівні існування	Дух	Душа	Тіло
Діяльність свідомості	Розуміння	Рефлексія	Інформування
Результат діяльності	Мудрість	Знання	Гадка
Досвід	Особистісний, містичний	Внутрішній	Зовнішній, чуттєвий
Інакшість	Ти	Об'єкт	Речі, явища
Зв'язок з іншим	Стосунок, взаємозв'язок	Відношення	Взаємодія
Свобода	Дійсна свобода	Можливість (свобода вибору)	Випадковість
Система знань	"Перша філософія" (метафізика)	Наука	Уміння
Соціальний статус	Мудрець, лідер	Інтелектуал, науковець	Пересічний громадянин
Буттєвий статус	Бути	Знати	Мати
...			

Варто окремо звернути увагу на суттєвий момент, що викладена **триєдність** людини створює неподільну цілісність, тобто жоден з рівнів не існує без іншого, кожне поняття безпосередньо пов'язане з іншим, впливаючи одне на одне і перетікаючи одне в одне. Також слід враховувати особливість, що на певних етапах чи в певні моменти один рівень домінує або активізується, надаючи тим самим поживу для інших рівнів, а певне явище реальності, взаємодіючи з людиною, повертається до нас певним поняттям внутрішньої дійсності та, обертаючись, впливає на ціле. Окрім цього треба розуміти, що західноєвропейська філософія перейняла дуальність людини "душа-тіло", починаючи від поділу християнської церкви в латиномовній традиції, через що рівень духу ще й сьогодні найчастіше залишається поза межами її філософування. І ще один важливий момент: в подану структуру не вписане таке невід'ємне від теми поняття, як **Свідомість** людини. Це зроблено навмисно з тієї причини, що вказати їй чітке місце неможливо, оскільки свідомість рухлива і саме завдяки цьому вона забезпечує активацію того чи іншого рівня, зв'язок між ними та обмін. Особливість в тому, що свідомість не може перебувати на двох рівнях водночас, а її перехід нерідко забирає час і чимало зусиль. Так підняття, а головне – діяльність, на рівень духу свідомості, що в принципі не звикла туди підніматися, стає на практиці доволі проблематичним. Загли-

блення в розуміння причин цього процесу підключить ще ряд важливих філософських понять, таких як воля, благо, істина, інтуїція, любов та інші. Відтак, з огляду на можливість розширення запропонованої таблиці поняттями, починаючи від фундаментальних філософських і аж до специфічних галузевих наук, вважаємо за необхідне в запропонованій роботі обмежитися викладеним переліком наведеної таблиці.

С.Д. Вишинський, асп., ІФ ім. Г.С. Сковороди НАН України, Київ

ПОНЯТТЯ МЕТАФІЗИКИ В ІНТЕГРАЛЬНОМУ ТРАДИЦІОНАЛІЗМІ

Сприймаючи із коректуючими зауваженнями більшу частину фундаментального філософського спадку до XIV – XVII ст., інтегральні традиціоналісти, а найбільш очевидно Рене Генон (1886–1951), слідуючи лінії парадигмальної критики Сучасності, з тією ж послідовністю відкидають філософування епохи модерну – у 1910–1940-х рр. і пізніше представивши модель найбільш різкої – і водночас найбільш глибокої ревізії модерну, випередивши або доповнивши ряд аналогічних тенденцій, пов'язаних з іменами Фрідріха Ніцше, Освальда Шпенглера, Ернста і Фрідріха Юнгера, Едмунда Гуссерля, Мартіна Гайдеггера та ін. Плеяда авторів-традиціоналістів, висуваючи в якості символу абсолютного та універсального метафізичного знання поняття "Традиції" з великої літери, засновують свою картину світу на фундаменті метафізики як такої, позбавленої будь-яких конкретних прив'язок до тих чи інших концепцій окремих філософів, чи навіть окремих релігійних традицій, розуміючи під "метафізикою" абсолютно істинне знання про принципи буття, "...чисто метафізичне вчення, яке є фундаментальною і сутнісною частиною традиції, визначального знання, від якого повністю залежить усе решта і без чого ніщо істинно традиційне в якій би то не було області ніяким чином не могло би існувати" [Генон Р. Очерки об индуизме / Рене Генон // Царство количества и знамения времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте. – М.: Беловодье, 2003. – С. 399]. З одного боку, вихідною точкою традиціоналістського філософування стає все ж міфологічно-релігійна парадигма – тобто ті знання, які ми можемо назвати "сакральними" в повній мірі, і тому сенс, який Рене Генон та інші автори вкладають у слово "метафізика", в дійсності виходить за межі однойменної галузі філософії, постаючи як знання найбільш універсальне і сутнісно основоположне, водночас будучи синонімічним до істини духовного порядку, на що неодноразово вказує Рене Генон – зокрема, в огляді робіт американського академічного дослідника Ананди Кумарасвами та його тлумаченні поняття *Philosophia Perennis*: "Ананда К. Кумарасвами вважає, що вираз, який може в кращому випадку дати хоча би приблизне значення, це Неперехідна Філософія (*Philosophia Perennis*), яке приймається в тому смислі, як воно розумілось у середні віки" [Генон Р. Очерки об индуизме / Рене Генон // Царство количества и знамения времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте. – М.: Беловодье,

2003. – С. 395]. Попри пізнішу еволюцію цього поняття в ключі західно-європейського філософського дискурсу, зведення його до певних абстрактних категорій, втрату ним визначального сакрального наповнення, для традиціоналізму така зміна акцентів та зведення найбільш універсального до партикулярного виступає лишень як ознака духовного та інтелектуального декадансу, ототожнюваного з модерном. Відповідно до кількаразових прямих вказівок Рене Генона на цей рахунок, у нас немає підстав вважати слово "метафізика" в традиціоналістському дискурсі тотожним його сучасному філософському розумінню [Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер. – СПб.: Наука, 2006. – С. 2], котре в більшості випадків є певною фрагментацією та редукцією його визначального сенсу, позаяк більше не означає область та сферу вивчення строго сакрального і божественного, в тому числі в ключі надраціонального.

"Чиста" метафізика [Генон Р. Эзотеризм Данте / Рене Генон // Царство количества и знамения времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте. – М.: Беловодье, 2003. – С. 411] в традиціоналізмі, "перебуваючи за межами всіляких форм і вхідних визначень" [Генон Р. Восточная метафизика / Рене Генон // Человек и его осуществление согласно Веданте. Восточная метафизика. – М.: Беловодье, 2004. – С. 227], є областю самодостатньою та первинною, не включеною в який-небудь філософський чи науковий дискурс, але такою, що сама включає в собі будь-який філософський та науковий дискурс (як у площині сакрального, так і "профанного"). З одного боку, це не суперечить класичному філософському розумінню цього терміна, однак, враховуючи властиво філософські його трансформації в наступні епохи, Рене Генон наголошує, що слово "метафізика" в його первинному смислі (як сакральне вчення про початок) він використовує з певною умовністю, позаяк цей термін у західному філософському глосарії є найбільш придатним для вираження тієї реальності і тих принципів, про які він веде мову. Піддаючи критиці аналітичні підходи сучасної науки і філософії як "суб'єктивне" та неутверджене в божественній істині знання, обмежене рамками раціональності та сферою емпірики, французький мислитель підкреслює на відмінності трактувань слова "метафізика" в традиційну та модернову добу: "...Цього ніколи не слід забувати, якщо ми хочемо займатися істинною метафізикою, а не "псевдометафізикою", подібно до сучасних філософів" [Генон Р. Человек и его осуществление согласно Веданте / Рене Генон // Человек и его осуществление согласно Веданте. Восточная метафизика. – М.: Беловодье, 2004. – С. 9]. З іншого боку, метафізика в традиціоналізмі сама по собі позбавлена конкретних культурних чи історичних імплікацій, тобто це знання подібне до певної парадигматичної картини світу, універсальної карти, яка може з певними варіаціями виражатись на мовах різних традицій та культур, залишаючись при тому сутнісно незмінною, а тому первинною щодо будь-яких міфологічних, теологічних та філософських структур: "...За їх різноманіттям віднаходиться одна і та ж глибинна основа, котру ми виявляємо всюди і завжди – принаймні, всюди, де існує справжня метафізика" [Ге-

нон Р. Восточная метафизика / Рене Генон // Человек и его осуществление согласно Веданте. Восточная метафизика. – М.: Беловодье, 2004. – С. 227]. У деякому сенсі ми можемо намітити зв'язок між термінами "метафізика", "Традиція" і *Sophia Perennis*, в якому метафізика є сутнісно тим знанням, яке найбільш повно та універсально виражає парадигму Традиції: тобто в контексті інтегрального традиціоналізму метафізика як сакральна наука є, в деякому розумінні, наукою *парадигматичною*, оскільки стосується самої структури сакрального – тобто того базису, який є спільним для всіх історичних, культурних, інтелектуальних традицій минулого і сучасного.

К.Э. Галанина, асп., МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия

ОТ МИФОЛОГИИ ПРАВИЛ К МИФОЛОГИИ СУБЪЕКТА: ПРОБЛЕМА СЛЕДОВАНИЯ ПРАВИЛУ И КРИТИКА КОНЦЕПТА СУБЪЕКТА В ПОЗДНЕЙ ФИЛОСОФИИ Л. ВИТГЕНШТЕЙНА

Вопрос о субъекте является одним из тех центральных сюжетов, вокруг которых концентрируются дискуссии современных философов. Субъект, который сегодня воспринимается не иначе как эмблема классической философии, оказался ставкой в борьбе за её защиту либо преодоление. Одной из основных причин, по которым классическая философия ввела концепт субъекта, являлась попытка разрешить проблему возможности обоснования достоверного знания. Причём в связи с этой же проблемой в классической философии начинает обсуждаться тема правил познания. Классический субъект в тандеме с чётко зафиксированными правилами познания выступал некоторым предельным основанием достоверного знания. При этом правила должны были не просто иметь статус внешних предписаний, но вписывались в саму структуру субъекта. Тем самым субъект и правила познания становятся фундаментом классической эпистемологии. Вот почему одной из линий критики классической эпистемологии и классического концепта субъекта оказывается проблематизация следования правилу.

Проблему следования правилу в поле дискуссий современной философии ввёл Людвиг Витгенштейн. Согласно Витгенштейну, классическая философия строит свою теорию познания на мифологии правил. Соответственно, он ставит своей целью демифологизировать правила. Он предполагает, что корень мифологии правил необходимо искать в ответе на вопрос: как связаны правило и его применение. Сами классические философы понимают, что наличие и осознание правила автоматически не означают какого-то конкретного его применения. В поисках ответа на вопрос, почему человек именно таким, а не иным, образом следует правилу, они вырабатывают три стратегии: платонизм, ментализм, интерпретационизм. Платонизм ставит за правилом идеальную абстрактную сущность, которая руководит действиями индивида так, что он, единожды ухватив эту сущность, как бы встаёт на бесконечно длинные рельсы,

которые уже не дают ему ошибиться. Ментализм предполагает, что следование правилу – это определённый ментальный процесс, а правило и его применение связаны посредством ментальной диспозиции к действию. Интерпретационизм исходит из того, что правило не может всецело определять действия человека, вследствие чего между ним и его применением находится интерпретация. Согласно Витгенштейну, ни одна из этих стратегий не может разрешить проблему следования правилу.

Во-первых, каждая из этих стратегий постулирует между правилом и его применением какого-то посредника. Однако посредник не может обосновывать связь между правилом и его применением, т.к. он сам требует объяснения и обоснования. Поэтому Витгенштейн настаивает, что правило и его применение находятся во внутреннем отношении.

Во-вторых, каждая из этих стратегий рассматривает следование правилу так, как будто бы оно происходит в вакууме. Они не учитывают, что следование правилам – это повседневные регулярные практики. Причём знание о том, как нужно следовать правилу, формируется только в процессе обучения, т.е. связь между правилом и его применением устанавливается не каким-то магическим образом, но в результате регулярной практики обучения, которая к тому же имеет социальный характер.

В-третьих, все эти стратегии предполагают, что следование правилу – внутренний приватный процесс в том смысле, что только сам индивид знает и может сказать, следует он правилу или нет. Тем самым индивид ставится в привилегированную позицию по отношению к содержанию своего сознания и мышления, только в самом себе он может найти знание о том, как нужно следовать правилу. Таким образом, эти стратегии имплицитно опираются на классический концепт субъекта. Для классического концепта субъекта крайне важно различение внутреннего пространства его субъективности, к которому только он сам имеет доступ, и пространства внешнего наблюдателя, который не может обладать никаким достоверным знанием о том, что происходит внутри субъекта. Один из главных тезисов Витгенштейна: для любого внутреннего есть внешние критерии. Существуют внешние критерии, по которым мы можем определить, следует ли некто правилу. Точно такие же внешние критерии существуют и для всего того, что принято относить к исключительно внутреннему пространству субъекта: для понимания, мышления, знания. Тем самым Витгенштейн вскрывает особую мифологию субъекта, от которой также необходимо избавиться.

Вслед за классической философией мы привыкли видеть в Я не тело и не индивида, но нечто особое каким-то непостижимым образом в этом теле обитающее, недоступное для наблюдения другим, при этом обладающее особой достоверностью и очевидностью, что можно было бы называть, например, субъектом или самосознанием. Согласно Витгенштейну, идея о том, что "Я" отсылает к подобной сущности, происходит из путаницы, создаваемой грамматикой слова "Я". Если разобраться в этой грамматике, то выяснится, что в предложениях типа "ego cogito" "Я" не имеет функции указания на некоторого индивида, т.к. подобное предложение в

принципе не допускає можливість помилки в тому, хто ж саме мислить. Відповідно, "Я" має тут зовсім іншу функцію, ніж вказування на суб'єкт. Подібні пропозиції також не пов'язані з звичайними практиками знання: помилкою, сумнівом, підтвердженням і т.п. Слідоватим, вони не можуть бути розглянуті як перші істини, що лежать в основі всього фундаменту людського знання. Це означає, що класичний концепт суб'єкта не може впоратися з задачею обґрунтування знання, для якої він і був створений.

В результаті, в процесі свого аналізу слідування правилу Вітгенштейн відкриває проблеми, що лежать в основі класичної епістемології, і в те ж час, можна сказати, що він закладає фундамент для сучасної епістемології, яка вже не потребує в концепті суб'єкта для обґрунтування знання і саму цю процедуру обґрунтування розуміє зовсім інакше, ніж епістемологія класична.

А.В. Голуб, асп., КНУТШ, Київ

РИТОРИЧНЕ ОБҐРУНТУВАННЯ ФІЛОСОФСЬКОГО ЗНАННЯ

Погляд на риторику як основу багатьох форм діяльності викликаний загальним рухом до розуміння практичного життя людини та кризою цінностей, що чітко виявляє себе сьогодні. У цьому тексті намагатимемося висловити тезу про необхідність риторичного ставлення до філософії. Риторика є інструментом філософії, однак варто відокремлювати вжиток поняття "інструмент" від того, що мають на увазі, говорячи про метод як інструмент науки. Усвідомлення цього вбереже від тавтології та підміни понять і, як сподіваємося, уможливить продуктивний погляд на проблемні питання сьогодення.

Одним із мислителів, хто зробив вагомий внесок до обґрунтування такої точки зору був Хаїм Перельман, професор Брюссельського університету, чий текст маловідомий українському читачеві. Перельман намагався показати, що тяжіння філософії до риторики є не свавіллям, а рухом, адекватним духовному стану сучасності [*Chaim Perelman. Philosophie, Rhetorik, Gemeinplätze // Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften / hrsg. von Hans-Georg Gadamer u. Gottfried Boehm. – 2. Aufl. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985. – S. 381*].

Перельман поділяє філософію на "першу" та "регресивну", віддаючи перевагу останній. Поняття регресу постає в незвичному світлі: це не занепад, не протиставлення прогресові думки. Однак за такого підходу рух філософського дискурсу починається в реверсному напрямі. Тобто базою осмислення філософом дійсності стає не намір виявити незмінні та вічні істини Природи, натомість постійна наперед заданість певних істин, які існують у свідомості філософа як загальнозначущі та зрозумілі кожному (*Gemeinplätze*) [*Ibid. – S. 381*]. Вона є стимулом філософування. Таким чином, на відміну від "першої" філософії, яка мала за мету вибудувати чітку та непохитну структуру, така філософія звернена до

можливості в її власній відкритості; і критичний дискурс, який неодмінно розгортається навколо неї, служить її збагаченню та зміцненню.

Для розуміння вищезазначеного важить поняття ідеальної аудиторії (universale Publicum) [Ibid. – С. 389]. Саме вона виступає носієм спільних істин та передумовою становлення специфічного філософського дискурсу. Отже, тільки вона санкціонує можливість висновків. Ідеальна аудиторія дає філософові здатність претендувати на загальність, котра виступає як вимога відповідності до ситуації. Філософ у своєму міркуванні спирається на загальне, що є очевидним для нього; а можливість такої очевидності забезпечена ідеальною аудиторією, що є носієм цінностей, переконань та думок, до яких він і апелює. Інша справа, що реальна аудиторія завжди, так чи інакше, відрізняється від ідеальної, що і править за передумову різного розуміння, а отже й діалогу. Відтак іманентною здатністю філософського знання, котра є унікальною саме для нього, – є дискурсивність. Що, зрозуміло, не означає фальшивість намірів або пристосування з метою маніпуляції, які століттями закидали риторичі. Виходячи з цього, варто зазначити таке: риторичу не можна розглядати лише як технічний засіб, вона радше відшуковує саму себе, забезпечуючи спадковість певного виду діяльності, більш того – робить це без потреби в унормуванні такої діяльності, адже норма вже закладена в тому, до чого апелюють. Або інакше: розуміючи Інших як аудиторію, мислитель робить відповідь необхідною. А відповідь завжди відрізняється від того, що запитують. Таким чином стверджується унікальність філософії серед інших форм діяльності людини.

Зокрема вона відрізняється від релігії тим, що не спирається на Одкровення, яке вимагає або ж цілковитого одномоментного прийняття, або ж повного заперечення; а від науки – тим, що її істини не можуть бути експериментально продемонстрованими або дедуктивно обґрунтованими. З позицій антропологічного підходу до риторичи подібних висновків доходить Ганс Блюменберг, відзначаючи, що "риторика имеет дело не с фактами, но с ожиданиями. То, что она традиционно называла "достоверным" или "схожим с истиной", должно по своей практической силе четко отличаться от того, что может быть названо "вероятным" с научной точки зрения" [Блюменберг Х. Антропологическое приближение к актуальности риторичи // Это человек. Антология. – М., 1995. – С. 119]. Неможливо безапеляційно стверджувати те, що може існувати лише в якості проблеми. Близькою до такої позиції вважаю також тезу філософської герменевтики про "розуміння як розуміння інакше", що стверджує неможливість та безпідставність тези про однозначне тлумачення текстів та витворів мистецтва.

Ураховуючи сказане, можна прийти до висновку про самодостатність філософії. Це виявляється в тому, що хоча її можна відкидати з наукової точки зору, однак це неможливе з позиції людської практики, – зокрема з огляду на неспроможність науки досягти прогресу в гуманітарній сфері, керуючись методом кількісного та якісного визначення. На мій погляд, сучасна філософія, усвідомивши власний риторичний потенціал, може здобути підставу для перезавантаження суспільного діалогу, що точиться стосовно інституціональних та практичних проблем діяльності.

М. Гусев

ИСКУССТВЕННЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ КАК МЫСЛЕННЫЙ ЭКСПЕРИМЕНТ ПО УСТРАНЕНИЮ "ВЕЛИКОГО РАСКОЛА" СОЗНАНИЯ

Искусственный интеллект как новый научный феномен вырисовывается примерно в середине 20 века. К этому времени уже существовало множество предпосылок для его развития: философы, поделившись на лагеря дуалистов, монистов, материалистов, идеалистов и т.д. спорили о том, как устроена когнитивная система человека, нейрофизиологи и психологи разработали ряд теорий относительно работы человеческого мозга и мышления и их связей, математики и логики задавались вопросами представления знаний о мире в формализованном виде; наконец, зародился фундамент математической теории вычислений – теории алгоритмов – и были созданы первые компьютеры. В некотором плане возможности новых машин оказались больше человеческих, поэтому в научном сообществе возник вопрос слегка кантианского содержания: как возможен искусственный интеллект и каковы его границы?

Помимо однозначных ответов да или нет, существуют и более продвинутые ходы, например, попытка Д.Деннета вовсе снять вопрос о мышлении компьютера, связанный с так называемой "интенциональной установкой". Мне кажется, не стоит приписывать Деннету примитивную трактовку позиции сильного ИИ – ведь речь, по сути дела, идет об интенциональной системе, функционирующей некоторым определенным образом. Деннет не пытается сказать нам, что компьютер может мыслить так, как человек – скорее, он близок к тому, чтобы утверждать, что мы не знаем в точности ни механизма порождения мозгом некоторой ментальной деятельности, ни того, как функционирует компьютерная программа. Деннет много рассуждает о том, каким образом нам видится проблема ИИ. Нам трудно представить, пишет Деннет, как мыслящий компьютер может существовать, потому что трудно представить, как он действует. Очень часто модусы представимости путаются между собой. Одинаково трудно представить в точности механизм работы компьютера и то, как человеческий мозг может поддерживать сознание. Однако мы охотно верим в разумность человеческих существ, даже не представляя, как это. Поражающее непоследовательное поведение машин вовсе не является реалистичной психологической моделью, а скорее показывает, насколько люди склонны наделять ИИ чертами собственной ментальной активности.

Именно поэтому, как считает Деннет, можно воспользоваться результатами исследований ИИ в интересах философии сознания. Это будет важным шагом на пути к преодолению онтологического раскола между нейрофизиологией и феноменологией. Ведь ИИ сломал основание аргумента, господствовавшего в философии и психологии последние 200 лет: единственная психология, которая может преуспеть в объяснении сложности человеческой активности должна иметь привилеги-

рованный доступ к неким внутренним представлениям. Это принималось всеми, кроме радикальных бихевиористов. Ранее было неясно, как это опровергнуть, пока не появился ИИ и понятие информационной организации. Информационные организации всегда являются если не живущими и дышащими, то лязгающими и функционирующими объектами, которые в определенном смысле "осознают" себя.

В статье "Why You Can't Make a Computer that Feels Pain" Деннет приводит интересное утверждение Гундерсона о том, что успехи разработок в основном были связаны с конструированием операциональных, рассчитанных на выполнение заданий, разумных свойств мышления, а неудачи – в области чувственных, эмоциональных черт. Он же провел разграничение между программно-воспроизводимыми и программно-устойчивыми свойствами мышления. (program-receptive and program-resistant). Но такая позиция не означала, что Гундерсон настаивал на чем-то вроде "машины могут мыслить, но не могут чувствовать". Он скорее хотел показать, что заставить машину чувствовать – принципиально иная задача, чем заставить ее мыслить.

Тем не менее, это не объясняет в достаточной мере сопротивляемость к воспроизведению ИИ таких ментальных свойств как, например, боль. Деннет предлагает провести мыслительный эксперимент, предположив, что написана болевая программа, или что сконструирован робот, чувствующий боль. В итоге мы увидим, что попытки сконструировать ИИ, испытывающий боль, сталкиваются с бесконечным количеством возражений и оговорок. Проблема заключается в самом понимании нами феномена боли. Является ли боль тем же самым, что ластик или цветы, или скорее как цвет, дыхание или мышление? – вопрошает Деннет. Независимо от того, как мы ответим на эти вопросы, ясно одно: если боль считать естественным, биологическим феноменом, существенно связанным с рождением, смертью, размножением и даже, в случае человеческой боли, с социальными взаимоотношениями, тогда ученый, пытающийся заставить робота чувствовать настоящую боль, безнадежно заблуждается.

Почему же понятие искусственной боли кажется контр-интуитивным? Деннет утверждает, что это строится на расплывчатом обыденном понятии боли. Реальная боль связана со стремлением выжить, с перспективой смерти, с ощущением нашей плоти. К этому понятию привязан груз обыденного понимания. Невозможно, как сказали бы скептики, инсталлировать в робота весь багаж,отягающий наше понимание феномена боли.

Как только будет создана теория боли, отвечающая всем обыденным интуициям по этому вопросу, робот, испытывающий боль, может быть сконструирован. Когда задача будет выполнена, Деннет точно не сообщает, но своеобразным критерием будет то, что интеллигентный человек воздержится от того, чтобы ударить робота, чувствующего боль.

Безусловно, Деннет интересно решает проблему ИИ, а также основные проблемы философии сознания. Он в некотором роде перебирается на другую сторону баррикад, утверждая, что не компьютеры могут в отдаленном будущем мыслить так же, как и мы, но мы уже функциони-

руем подобно компьютерам, ровно как и многие другие существа. При соединении более богатого воображения с пояснением наших обыденных понятий мы сможем привести в соответствие ИИ и собственную систему мышления, что и задумано эволюцией. Проблема боли гораздо более сложно разрешима, чем проблема квалиа, которые Деннет "дисквалифицирует", потому что она носит множество смысловых оттенков, запрятанных глубоко в культурных слоях. Получается, что от ИИ человека, по идее, должны отделять те функции, которые эволюционно обусловлены. Тем самым, Деннет пытается скрыть привычную пропасть между ИИ и человеческим мозгом, строит странную модель исследований ИИ как попытку преодоления раскола между реализациями алгоритмов "Машин Дарвина", "Машин Тьюринга" и "Машин Сознания".

М.А. Дубовик, студ., МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия

ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ – ВОЗВРАТ К ЖИЗНИ?

Есть некоторые причины, которые позволяют рассматривать социальную теорию Лумана как некоторую универсальную модель устройства мира. Его теория дифференциации предполагает некоторый возврат к множественности, незаслуженно вытесненной из философии. *Может ли этот возврат к множественности, наблюдаемый в системно-коммуникационной теории общества Лумана, означать в перспективе возврат к жизни, традиционно игнорируемой в ходе разнообразных процедур "умозрения"?*

Жизнь последовательно изгонялась из философии, несмотря на ее многочисленные попытки вернуться.

Классическая метафизика предполагает поиск некоторого "первопринципа" (эквиваленты – "бог", "теория", "истина").

Стремление иметь под рукой целостную теорию вполне объяснимо. Теория зависит от того, кто ее строит, от его схем различений, условий наблюдения. Сколько наблюдателей – столько и теорий, сколько различений – столько смысловых систем.

Метафизика ищет "всеобщее", изначально не задаваясь вопросом о его существовании. Однако именно этот вопрос и является принципиально важным. Традиционная оппозиция "мир/бог" неэффективна, так как оставляет за скобками сам мир. "Всеобщее" настолько часто ускользало от философов, что многие разуверились в нем.

По версии Ницше, единственное утверждение, справедливое для всех – "воля к власти". Это не значит, что "власть" помещается на место "бога" и становится новым объяснительным принципом. Прежний способ постановки вопроса ("Что есть всё?") теперь вне закона. Мир не может быть охвачен одной теорией и выражен через один Великий Первопринцип, "всеобщность" – не более чем связанность властью, даже схожие механизмы происхождения смысловых систем теперь не означают однородности в настоящем времени, так как именно время и является причиной их расхождения и отлучения от некогда единого поля гомогенности.

Следовательно, постоянно сталкиваясь с многочисленными несводимыми к одной теории фактами и с необходимостью строить теорию, наиболее продуктивным выходом мы можем считать задействование всех имеющихся различий и конструирование множества равноправных самоописаний.

Теория дифференциации Лумана фиксирует множественность, неоднородность, устройства общества и предполагает описывать общество как совокупность коммуникаций, происходящих в разных социальных системах и организующихся по принципу преимущественной принадлежности к какому-либо медиуму коммуникации. Эти медиумы наряду с различием "система/внешний мир" являются базовыми различиями, используемыми в теории Лумана, выполняющими функцию своеобразного упорядочения многообразных коммуникаций, в которых мы участвуем.

Такие оппозиции как "власть/безвластие", "истина/ложь", "старое/новое", "прекрасное/безобразное" и т.д. представляют собой не потусторонние онтологические "сущности", а способы наблюдения. Такой взгляд предполагает расширение поля зрения исследователя, учет нескольких рядов закономерностей одновременно, ситуацию сложности (за счет "дифференцированности" уменьшая число конфликтов "на поверхности", между медиумами).

Необходимо отметить, что теория дифференциации Лумана требует отдельного рассмотрения: с точки зрения постановки под вопрос самой возможности дифференциации, степени дифференцированности разных обществ, возможности диалога в дифференцированном обществе и т.д.

Намечая возможные критические подходы, в качестве примера достаточно лишь сопоставить тезис Лумана о существовании в обществе нескольких "автономных систем" с тезисом Бурдьё о том, что автономия научного производства – это не данность, а то, что постоянно должно завоевываться учеными.

Вернемся к вопросу о возвращении множественности в научное мировоззрение и философию. Там, где есть несколько различий вместо одного, появляется множественность. Гетерогенный мир (помимо неизбежных трудностей) обещает и некоторые положительные перспективы. Мы сосредоточимся на таком эффекте, как "восстановление прав жизни".

Во-первых, речь идет об уже упоминаемом ранее расширении поля зрения наблюдателя (и возможном приближении к миру). Во-вторых, освобождение человека и его мышления от насилия со стороны каких-либо наделенных лаврами "блага" тотальных структур. Как бы оно ни проявлялось, насилие всегда происходит по одной схеме: во имя "всеобщего" и "прекрасного" идеала под звук фанфар и пушечных выстрелов на алтарь кладется все живое, которое при этом не спрашивается о согласии на жертву, знание заменяется идеологией, прав тот, кто создал очередную икону для поклонения и сумел убедить массы в своей правоте раньше, чем кто-то другой. Описание общества как совокупности автономных систем позволит ему одновременно генерировать несколько альтернативных самоописаний и стратегий выживания.

ПЛЮРАЛЬНІСТЬ І СИНГУЛЯРНІСТЬ: ПАРАДОКС КАНТОВОЇ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ ДЕДУКЦІЇ

Основне питання, розв'язку якого підпорядкована трансцендентальна теорія суб'єктивності, можна сформулювати так: як можлива єдність в розмаїтті? Це питання, з одного боку, передбачає обґрунтування неплурального статусу єдності, тобто прояснення того, що єдності *досягають* не завдяки увиразненню зв'язків певних станів справ, отже, не розглядають її суто як їхню властивість, утім, з другого боку, таке питання спонукає до прояснення того, завдяки чому така неплуральна єдність може визначати зв'язки між плуральними станами справ, якщо вона не може бути їхньою властивістю? Саме ця проблема, на мою думку, зафіксована в основному питанні Кантової "Критики чистого розуму": "Як можливі синтетичні судження *a priori*?" (KrV B 19).

Розгляньмо у загальних рисах ті труднощі, що спіткали Кантову спробу розв'язку цієї проблеми. Як відомо, осердям Кантової аргументації у КЧР виступає трансцендентальна дедукція категорій (B 116–169). З визначення трансцендентальної дедукції, яке Кант дає в уривку B 117, випливає така її мета: прояснити принцип, завдяки якому чисті поняття глузду (категорії) можуть упорядковувати предметне розмаїття. Оскільки ж, як удокладнює Кант в уривку B 126, категорії виступають принципами (умовами) можливості предметного пізнання (досвіду), тоді дедукція принципу їхньої взаємодії з предметним розмаїттям необхідно перетворюється на дедукцію першопринципу. Якщо ж це принцип *взаємодії* категорій і предметного розмаїття, то він постає як синтетична єдність, а оскільки це першопринцип – тоді він є первинною синтетичною єдністю (*ursprünglich-synthetische Einheit*). Такою єдністю є апперцепція, що "породжує (*hervorbringt*) уявлення Я мислю" (B 132). Отже, апперцепція виявляється не лише принципом пов'язання (*Verbindung*), а й одним з елементів цього пов'язання (уявлення "Я мислю"): "усе розмаїття споглядання підпорядковане умовам первинно-синтетичної єдності апперцепції" (B 136). На мою думку, у цьому твердженні множина (*Bedingungen* – умови) вжита Кантом не випадково, адже умови (принципи), через які діє апперцепція, – це і є категорії, але сама апперцепція категорією не є, про що свідчить Кантова невдала спроба дедукції самосвідомості як першокатегорії у § 25.

Оскільки трансцендентальна дедукція полягає в проясненні стосунку категорій до предметного розмаїття, тоді й самосвідомість, як першокатегорія, мала б відсилати до якогось предметного розмаїття. Таке предметне розмаїття дається взнаки у самоспогляданні, тобто у формі внутрішнього чуття (*der innere Sinn*), якою є час. Закиду в уречевленні самосвідомості Кант уникає лише завдяки твердженню, що дедукція самосвідомості не дає знання про себе (*wie ich bin*), а лише знання про самосвідомість як умову предметного знання, яка у межах такого знання

недосяжна (wie ich mir selbst erscheine). Отож самосвідомість (копула) не може бути реальним предикатом, адже немає такого предметного розмаїття, якому б вона могла несуперечливо відповідати. Як бачимо, Кант став заручником власного визначення (само)пізнання, яке має імплікувати взаємодію мислення (категорій) та споглядання (форм чуттєвості). Таке визначення описує лише предметне знання, але виявляється безпорадним перед описом знання про себе.

Отже, у рамках трансцендентальної дедукції Кантові вдається уявити те, що споглядання та мислення однопочаткові, що удокладнено в понятті трансцендентальної єдності самосвідомості, але спроба прояснити те, чому ця єдність імплікує розмаїття, тобто спроба самообґрунтування, стикається з парадоксом надання самосвідомості статусу категорії, і, отже, намаганням вичерпати увесь синтез одним з його елементів. Але джерелом синтетичної єдності не може бути один з її елементів, інакше це вже буде не єдність, а тотожність. Єдність передбачає однопочатковість своїх елементів (споглядання і мислення), але не передбачає їхнього змістового збігу (тотожності).

О.Г. Калашнік, студ., НаУКМА, Київ

РЕЦЕПЦІЯ М. МЕРЛО-ПОНТІ ІДЕЙ Е. ГУСЕРЛЯ ЩОДО ТЕМПОРАЛЬНОСТІ ДОСВІДУ

Час – невдячний, але водночас необхідний предмет дослідження феноменології, вчення про спосіб даності досвіду. До нього зверталися І. Кант, Г. В. Ф. Геґель, Е. Гусерль, А. Бергсон, М. Гайдеґер, М. Мерло-Понті, Ж. Дерріда та ін. Темою мого безпосереднього зацікавлення стала особливість рецепції Морисом Мерло-Понті в його центральній роботі "Феноменологія сприйняття" (1945) ідей Е. Гусерля з приводу феномену конституювання свідомості часу, висловлених ним у "Лекціях про часосвідомість" (1928).

Про те, що така особливість має місце, вже свідчить поверховий огляд розділу 'Темпоральність' у "Феноменології сприйняття": цитати з "Лекцій про часосвідомість" тісно переплетені з фразами з "Буття і часу" (1927). Очевидним стає факт, що автор намагається наблизити погляди на час своїх "вчителів", що у свою чергу неможливо здійснити без певного переосмислення цих поглядів. Що стосується ідей Гусерля, то основними поняттями, які стали предметом перегляду Мерло-Понті, є "інтенційність", "синтеза" та "конституювання".

Гусерль у вченні про часосвідомість виділяє два види інтенційності: первинну інтенційність, якою можна вважати *ретенцію* (ретенційне утримання у свідомості щойно сприйнятого) та *протенцію* (інтуїтивне очікування майбутнього сприйняття), та вторинну інтенційність, представлену *пригадуванням* (Weidererinnerung) та *очікуванням* (відтворення майбутнього сприйняття у фантазії). Мерло-Понті замінює первинну інтенційність інтенційністю *оперативною*, поняттям, яке Гусерль уво-

дять у "Формальній та трансцендентальній логіці" (1929) для позначення такої нететичної, дорефлексивної спонтанності, яка до будь-якого свідомого покладання предметності забезпечує органічний зв'язок суб'єкта з навколишнім середовищем і, власне, можливість самої тетичної інтенційності. Таке розуміння інтенційності дає змогу Мерло-Понті отождествити її з Гайдегеровим поняттям *трансценденції*, із постійним "виходом за" Dasein. Таким чином, після вищезгаданих трансформацій час у Мерло-Понті з продукту відношень первинних інтенційностей, які приєднуються до дискретних Тепер-точок, перетворюється на структуру, яка до свідомого смислопокладання вкорінена в суб'єкті як буття-у-світі.

Очевидно, що для того, щоб час переживався свідомістю як єдиний неподільний потік, а не набір дискретних Тепер-точок, необхідною є синтетична операція. Синтеза часових моментів запропонованої Гусерлем темпоральної діаграми, у якій кожен момент несе відбиток або відтінок (Abschattung) попереднього і окреслює наступний, здійснюється безпосередньо самою цією послідовністю, тобто не передбачає зовнішнього втручання. Для позначення даного специфічного виду синтези Мерло-Понті знову запозичує термін із пізнішої роботи "Формальна та трансцендентальна логіка" *'пасивна синтеза'*. Ця синтетична операція уможливується тим, що кожен темпоральний вимір можна витлумачити "як" щось інше (наприклад, майбутнє – це прийдешнє теперішнє, і минуле, що наближається; минуле – далеке майбутнє й нещодавнє теперішнє; теперішнє – найближче минуле і нещодавнє майбутнє [Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perception. – Р. 484]). Пасивність у даному контексті розуміється не як бездіяльне сприйняття потоку часу суб'єктом, а його особиста залученість у темпоралізацію власного буття в ситуації.

Гусерль стверджує, що час є продуктом конститутивної діяльності свідомості суб'єкта, досвід якого має темпоральний характер. Мерло-Понті уточнює слова вчителя, застерігаючи читача від розуміння "конституювання" часу як продукту інтенційності акту свідомості, що призвело б до тлумачення суб'єкта як того, що покладає, опредмечує час як щось відмінне від себе, як даність свідомості. Натомість конституювання часу як єдиного потоку, який синтезується сам по собі і є продуктом оперативної інтенційності, є водночас конституюванням самого суб'єкта, який *проживає* цей час. Ототожнюючи суб'єкт із буттям-у-світі – із принципово *"ек-статичним"* (термін Гайдегера) буттям, яке приречене на смисл, що воно його знаходить поза собою, тобто у світі, – Мерло-Понті водночас приходить і до отождествлення суб'єкта з часом як його необхідним виміром і способом буття-у-світі.

Отже, у поглядах М. Мерло-Понті на темпоральність як невід'ємну характеристику досвіду суб'єкта бачимо намагання органічного поєднання ідей щодо іманентного часу протікання свідомості Гусерля з Гайдегеровим розумінням Dasein як буття-у-світі, що знаходить свою сутність у часовості. У результаті такого поєднання значення Гусерлевих понять "інтенційність", "синтеза" та "конституювання" набувають дещо відмінного відтінку: 1) інтенційність тлумачиться як оперативна інтенцій-

ність, яка вкорінює суб'єкта в ситуацію дорефлексивної смислової множини світу; 2) синтеза постає передусім як пасивна синтеза, яка передбачається внутрішньою взаємопов'язаністю темпоральних вимірів досвіду; 3) конституювання часу стає "темпоралізацією темпоральності", неспинним ек-стазом, яким є сам суб'єкт.

Ю.Н. Киселёва, студ., ГИИ и ИИ, Донецьк

СОВРЕМЕННЫЙ ФИЛОСОФ: ТРИКСТЕР ИЛИ ХРАНИТЕЛЬ ТРАДИЦИЙ?

"Когда повязка падает с глаз важно, чтобы она не закрыла рот", – говорит восточная пословица. В юности она кажется непонятной: конечно, обретя знание, человек не может не стать учителем, несущим приобретённое знание людям. Многие помнят это ощущение понимания того, "как на самом деле устроен мир", которое сопровождается желанием непременно изменить его к лучшему. Причём, если сферой научного интереса начинающего мыслителя становится не теоретическая, а практическая философия, такие проекты носят достаточно радикальный, порой даже революционный характер. Именно в этот период из-под пера начинающего философа выходят громкие фразы о свободе, переоценке традиционных ценностей, противопоставлении индивида и общества; а книги, которые он мечтает написать, должны непременно стать бестселлерами, доступными всем категориям читателей.

Думается, это стремление изменить мир и донести факел знания до всех – достаточно типичная черта ранних этапов профессионального становления философа, в особенности молодого. По мере расширения знания и роста профессионализма (который в классическом философском образовании обязательно подразумевает развитие толерантности, безоценочности) недавний "революционер" неизбежно приходит к пониманию, что многие его мысли далеко не новы, а общество не столько ограничивает свободу индивида, сколько делает возможным само его существование. В результате многое из того, что недавно воспринималось как вопиющее нарушение личной свободы, осознаётся как вполне обоснованная необходимость.

В то же время уровень знаний продолжает расти, увеличивается словарный запас, происходит позиционирование себя как философа и противопоставление "нефилософам", и молодой мыслитель уже не стремится писать беллетристику "для народа", поняв, что в научной среде престижным считается изъясняться научным языком и адресовать свои работы узкому кругу коллег, а не массовому читателю.

Несколько иная ситуация с познанием религиозным. Здесь тенденции к просветительству более выражены (по крайней мере, в теории). Примером могут служить строки Корана о том, что "Поистине, те, которые скрывают то, что ниспослано из разъяснений и наставлений после того, как Мы разъяснили им в писаниях, прокляты Всевышним" [Бакара,

159], или напутствие Христа апостолам: "Идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари" [Мк. 16:15].

В секуляризованном же сознании на смену противопоставлению человека и общества приходит понимание того, что именно философы являются одними из тех людей, которые определяют облик этого общества. Ощувив себя, таким образом, причастным к своего рода интеллектуальной элите и стоящим на достаточно высокой ступени социальной лестницы, молодой мыслитель уже гораздо менее склонен что-либо менять в окружающем мире и разъяснять концепции, давно утратившие для него новизну, читателю-неспециалисту.

В результате мы приходим к всё более резкому размежеванию знания, в частности, в литературе: есть книги, написанные непрофессионалами для непрофессионалов, и книги, созданные представителями научного сообщества для коллег-учёных; попытки же пересечь эти два слоя, как уже было показано, идут на убыль по мере роста профессионализма молодого философа и его самоидентификации как "учёного".

Да, пожалуй, философия – и есть "красная таблетка", способная открыть дверь "Матрицы" [Матрица, х/ф. // Реж. Э. Вачовски, Л. Вачовски, 1999]. Но она открывает эту дверь лишь принявшему её; он же, обретя сокровенное знание, часто уже не стремится повести за собой остальных. Так трикстер, радикал, бунтарь превращается в хранителя традиций, а путь познания становится не путём свободы, как ожидалось вначале, но путём всё возрастающего консерватизма.

Поэтому вечный вопрос – должен ли философ нести "утешение философией" [Бозций. "Утешение философией" и другие трактаты. // Под ред. Г.Г. Майорова. – М.: Наука, 1990. – 415 с.] всем страждущим или клан "людей науки" должен продолжать обособливаться, производя закрытое знание, доступное лишь узкому кругу "избранных" – остаётся актуальным для философии, в том числе, современной. И, может быть, именно сегодня, на фоне почти повсеместного признания идеалов открытого и гражданского общества, информатизации и демократизации образования, на этот вопрос, наконец, должен быть дан ответ "Да"?

Б.В. Козак, асп., КНУТШ, Київ

ФЕНОМЕН "НЕДОМИСЛЕННЯ" ЯК ОЗНАКА МЕТАФІЗИКИ

Завжди було й буде важливим питання про мислення. Саме в цьому слові коріниться сутність розуміння людини і всього, до чого торкається людина. Для нас важливо проаналізувати структуру мислення, для чого ми й запроваджуємо слово недомислення (Саме це слово вживалось в 19 ст., бо воно є в "Малоруско-німецькому словарі" том 1 (укладник Є. Желеховский), Львів, 1886 і перекладається як *unerforscht* (недосліджений, нез'ясований)).

Російські словники тлумачать це слово виключно в негативному плані як "недостаточная обдуманность; глупость". Хоча сама структура слова досить евристична.

Для нас слово "недомислення" уявляється як симфонічна гра морфем. Корінь "мисль" розуміється не сам по собі як слово, а як процес, що ще не має власного результату, і в цьому плані як *недо*-мислення. Рух недомислення ґрунтується на домислах, які в науковому середовищі постають як гіпотези, але інтенція цього слова – не погрузнути у вирі власної стихійності, а подолати себе, тарнцендуватися, і в цьому плані це слово проявляється як *не*-домислення.

Симфонічна гра морфем дає лише привід більш ґрунтовно зрозуміти це слово. Мислення починається з певної проблеми (здивування чи турботи), яка проявляється як загадка. Процес поставання проблеми проявляється як *недорозуміння* – як рух гадки у парадоксі – й рухається у домислах. Красномовним прикладом недорозуміння – та й взагалі руху недомислення – є "Філософські зошити" Леніна, де можна зустріти такі фрази як "здесь изложение какое-то отрывочное и сугубо туманное" [*Ленин В.И. Полное собрание сочинений.* – М.: Гос. изд-во пол. лит, 1963. – С. 97], "здесь Гегель сугубо тёмнен, по-моему" [Там же. – С. 103], "тёмная вода ..." [Там же. – С. 104], "тут вообще тьма тёмного" [Там же. – С. 135] тощо.

Мабуть, найбільш голосно хто розрізнів думку та гадку, мислення та недомислення, був Парменід. Це розрізнення простежується через суще і проявляється двопланово.

Парменід каже:

"Ибо мыслить – то же, что быть ...

Можно лишь то говорить и мыслить, что есть; бытие ведь

Есть, а ничто не есть: прошу тебя это обдумать" [Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / под. ред. А.В. Лебедева. – М.: Наука, 1989. – С. 296].

Богиня Правди спонукає юного Парменіда осмислити це "ніщо не є". Богиня Правди, з одного боку, немовби відмовляє від мислення ніщо, а, з іншого боку, провокує. Природа людини така, що коли їй кажуть не мислити щось, вона обов'язково помислить це. В її аргументації є те, що ми шукаємо, а саме недомислення.

"Ибо без бытия, о котором её изрекают,

Мысли тебе не найти" [Там же. – С. 297].

Боги не можуть розповісти про недомислення, але можуть натякнути. Думка – це результат мислення, і в цьому плані суще. Без сущого думка не можлива, а можлива лише гадка. Ми можемо вгадувати і без сподівання на відгадку, тобто рухатись в русі недомислення. Завершення цього процесу недомислення буде думка, а точніше те, відносно чого можна вже утворювати судження, бо етимологічно слово "думка" походить від готського *dom* ("судження"). Через думку стихійне блукання недомислення уявляється як мислення. Тому мислення нерозривно пов'язане з сущим та буттям. Тому слово має онтологічний статус, бо і думка і слово – хоча, можливо, це одне й те саме – є результатом і смертю недомислення. Мислення з власної точки зору бачить недомислення як дурницю, і в цьому плані не варту уваги.

Те саме розрізнення ми споглядаємо, коли Парменід переказує про два шляхи. Шлях істини – це шлях аристократа, який йде по вже про-

кладеній дорозі з бруківок-думок. Шлях гадки – це шлях посполитої людини, кмітливого гречкосія. Але лише на шляху посполитого вгадування людина дихає на повні груди.

У принциповій неумілості, посполитій спробі помислити ніщо людина потрапляє у недомислення як процес без результату, тобто у процес, який незатемнений результатом. І що це, як не чиста практика людського існування? Практика власної онтологічності на межі з ніщо. В чистому русі власного недомислення людина проявляє себе як істота метафізична, насправді не від і не для буття цього світу, хоча, безперечно, в бутті цього світу.

П.М. Колычев, проф., Санкт-Петербургский государственный университет информационных технологий, механики и оптики, Россия

КОНЦЕПЦИЯ РЕЛЯТИВНОЙ ОНТОЛОГИИ

Релятивная онтология исходит из того, что бытие сущего возможно только как бытие определенного сущего. И, наоборот, если сущее не определено, то оно и не существует (небытие). Далее, всякая определенность возможна только через акт различения. Поэтому, бытие возможно только как акт различения. Но тогда через неразличение, то есть равенство (тождество), реализуется небытие. Всякое различение сущего есть результат сравнения его с другим сущим. Следовательно, бытие одного сущего всегда предполагает бытие другого сущего. Это означает, что проблема бытия сущего всегда есть проблема совместно-го (со-бытия, сосуществования) одного и другого сущего, то есть проблема бытия есть всегда проблема со-бытия. Следствием этого является невозможность бытия для отдельно взятого сущего. В акте сравнения всегда участвует основание сравнения (основа соотношения), которое есть свойство общее для участников сравнения (носителей соотношения). Но общность есть не что иное, как неразличение, то есть равенство (тождество), которое есть небытие. Значит, от различения как бытия переходим к неразличению как небытию. Это обстоятельство приводит к необходимости отказаться от бытия как отдельной проблемы и небытия как отдельной проблемы и перейти к постановке и решению проблемы бытия-небытия. Поскольку неразличение выделено в отдельное понятие – основа соотношения, постольку необходимо специальное понятие для различения, таковым является понятие "результат соотношения". Под самим же соотношением понимается та целостность, внутри которой и происходит акт различения.

Наиболее удачной формой выражения акта сравнения (различения) является релятивное суждение в логике. По существу релятивное суждение есть логическая форма выражения главного онтологического принципа о бытии-небытии. В таком случае логика, исходящая из релятивного суждения, становится не только наукой о формах мышления,

но и наукой о бытии-небытии, то есть логика становится частью онтологии. В такой логике всякое атрибутивное суждение есть частный случай релятивных суждений, то есть вся формальная (аристотелевская) логика может быть представлена как логика отношений. В релятивной онтологии наиболее эффективной формой записи релятивного суждения является математическое вычитание.

Определенность как результат различения (результат соотношения) есть не что иное, как идеальное (эйдос, образ, идея, форма, количество). Основание различения (основа соотношения) вместе с носителем соотношения есть материальное (материя, свойство, качество). Поскольку необходимыми условиями бытия-небытия сущего является как различение, так и неразличение, постольку сущее есть единство двух сторон, единство материального и идеального.

Изменение сущего есть изменение его определенности. В силу двусторонности сущего, теоретически возможны три варианта изменения. Первый вариант – это материальный способ, когда причина изменения находится в области материального изменяющегося сущего. Например, причиной изменения определенности объема физического тела является изменение его температуры. Причина изменения материального данного сущего лежит в области материального другого сущего, а причина его изменения лежит в области материального третьего сущего и так далее до бесконечности. По существу это аристотелевская концепция причины, разделяемая современной наукой. Такое онтологическое направление, когда признается только материальный способ изменения, в философии условно обозначают как материализм.

Второй вариант – идеальный способ, когда причина изменения данного сущего лежит непосредственно (то есть, без материального опосредования) в идеальной области другого изменяющегося сущего. Существуют такие онтологические концепции, которые распространяют подобный способ изменения на всякое сущее. Предельным примером подобной причинной связи является сотворение мира Богом, который понимается как абсолютное идеальное. Такое онтологическое направление, когда признается только идеальный способ изменения, в философии условно обозначают идеализмом.

Идеологическая сила материализма в том, что он хорошо согласуется со многими явлениями из области естествознания. Но ведь это лишь часть из всего многообразия сущих. Слабость материализма обнаруживается при анализе сущих, которые обладают мышлением. Ситуация с идеализмом прямо противоположна: он успешен и убедителен в таком регионе мира, элементам которого присуще мышление, и проигрывает в регионе, который описывается естествознанием. Такая региональная противоположность материализма и идеализма может быть объяснена тем, что каждая из этих концепций не является онтологически всеобщей, а представляет собой региональное знание, то есть такое знание, которое охватывает какой-то частный регион мира. Такое представление о материализме и идеализме не только снимает напря-

женность противоречия между ними, но и осуществляет необходимость их взаимного дополнения.

Именно эта задача решена в третьем способе изменения сущего, который состоит в том, что одному и тому же сущему в разной степени присущи оба способа изменения: как материальный, так и идеальный. Именно различная степень присущности и позволяет перейти от противостояния материализма идеализму и перейти к их взаимному дополнению. Это реализуется за счет того, что взаимоотношение между материальным и идеальным способами изменения задает нам три основных вида сущих. Первый вид – соматическое сущее, для которого изменение преимущественно реализуется за счет материального способа. Это такие сущие, которые описываются естествознанием. Второй вид – антропологическое сущее, для которого в равной степени доступны как материальный способ, так и идеальный способ изменения. В основном это такие виды сущих, которым присуще мышление. Человек является лишь одним из примеров антропологического сущего. Третий вид – теологическое сущее, которое использует преимущественно идеальный способ изменения. Такие сущие описываются теологией. Между этими тремя видами сущих имеют место и другие сущие, с различной пропорциональностью материального и идеального взаимодействия Развитие мира идет от соматического – через антропологическое – к теологическому сущему.

А.В. Лактіонова, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ

ВИДИ ПРАГМАТИЗМУ І ПРАГМАТИЧНІ КОМПОНЕНТИ ЗНАННЯ

Ніколас Решер – один із найбільш впливових прагматичних сучасних філософів. У статті "Прагматизм у кризі" наголошує, що для Пірса прагматизм був спробою запровадити нові засади об'єктивного наукового знання на практичній основі. Ключова ідея – наукове дослідження забезпечує успішні шляхи для досягнення певних когнітивних цілей, а саме – спостереження, передбачення, практичний контроль – загальні шляхи, що працюють як імперсональним так і інтерсуб'єктивним чином. Джеймс і його послідовники повернули прагматизм в іншому напрямі, вони замінили когнітивні цілі афективно-гедоністичними, а те, що спрацьовує за імперсональними стандартами на те, що спрацьовує для нас. В результаті – культурна релятивізація і суб'єктивізація знання і раціональності. Такий анти-раціоналістичний прагматичний напрям продовжується такими постмодерними деконструктивістами як Р. Рорті.

Решер називає перший напрям прагматизму – правим прагматизмом (Пірс, Д. Льюїс, пізній Патнем і він сам): тут прагматизм виступає в якості консолідуючої ідеї об'єктивної раціональності; другий – лівий прагматизм (Джеймс, Шиллер, Рорті, Стіч (Stich)): прагматизм як засіб деконструкції цієї ідеї. В досягненні когнітивних цілей істинність і успішність збігаються, хоча для сингулярних пропозицій таке співпадіння не завжди підтримується, проте стосовно методів пізнавального пошуку в довгій

перспективі – завжди підтримується. Отже, на думку Решера, методологічний прагматизм, а не прагматизм як теза, є адекватною версією прагматизму, і являє собою успішну об'єктивіську програму.

Об'єктивність забезпечується принципом реальності, що застосовується для перевірки коректності людських ідей. У Джеймса цей принцип реально-сті персоналізується і суб'єктивізується. Прагматична тенденція, що підтримує об'єктивність, є відмінною від тієї, яку підтримав Д'юї, де прагматизм став соціально і культурно релятивізованою конструкцією. Шиллер і Рорті довели релятивістський прагматизм, в якому заперечується об'єктивність, до деконструкції таких понять, як істина, правильність, завдяки запереченню імперсональних стандартів об'єктивного пізнання. На відміну від цього напрямку прагматизму, об'єктивістськи сконструйований прагматизм, в якому увага фокусується на загальних методах і стандартах, де специфічні результати є наслідком застосування прагматично визнаних інструментів, може витримати традиційні закиди проти прагматизму.

Герхард Шурц (Gerhard Schurz) у статті "Види прагматизму і прагматичні компоненти знання" намагається розробити систематичну класифікацію видів прагматизму і прагматичних компонентів знання. Ключова теза, для всіх видів прагматизму – істинність наших переконань не встановлюється догматичними метафізичними припущеннями про зовнішній світ, а має досліджуватися в термінах успішності дій на засадах наших переконань у стосунку до певних потреб. Різні види прагматизму виникають у зв'язку із питанням про потреби (цілі, що беруться як центральні для) знання. Він розрізняє інтерналістські цілі знання – спостереження, передбачення, контроль, і екстерналістські цілі знання – гедоністичні інтереси соціального благополуччя. Розрізнення Шурца між інтерналістським і екстерналістським прагматизмом є подібним до розрізнення Решера між "правим" і "лівим" прагматизмом. В інтерналістському виді прагматизму кореспондентська теорія істини фігурує як нормативно пріоритетна, але епістемологічно висновувальна ціль.

Шурц досліджує, в широкому плані, програму прагматистської філософії. Така програма є більш загальною аніж класичний прагматизм, який фокусувався на цілях і успішності знання. На відміну від цього, в прагматичній епістемології увага концентрується на контексті знання – цілі є тільки частиною контексту. Шурц розрізняє три види контекстів, релевантних знанню: епістемічно-когнітивний контекст, остенсивно-індексичний контекст і практично-нормативний контекст. Такі контексти є актуальні в філософії науки і в лінгвістиці.

Петер Хеар (Peter H. Nare) у статті "Класичний прагматизм, сучасні натуралістські теорії репрезентації і прагматичний реалізм" досліджує в якій мірі сучасні еволюційно-теоретичні підходи до проблеми репрезентації, наприклад, підходи Папінеу D. 1987 – *Reality and representation*; 1993 – *Philosophical naturalism*], Мілікана [Millikan R. G. 1984 – *Language, thought and other biological categories: new foundations for realism*; 1993 – *White queen psychology and other essays for Alice*], наслідують класичну програму прагматизму і виходять із неї. Свою власну

позицію він називає прагматичним реалізмом, згідно із якою центральними є природні, натуралізовані стосунки між свідомістю і незалежною від свідомості реальністю. В тій мірі, в якій в еволюційно-теоретичних підходах до проблеми знання досліджуються такі стосунки в натуралістичній перспективі, ці підходи знаходяться в лінії прагматичної програми. Однак, їхнім недоліком є припущення про те, що природний стосунок між свідомістю і незалежною від свідомості реальністю, потрібно експлікувати в термінах кореспондентської теорії істини. Нищівність цього традиційного підходу до проблеми істини, згідно із Хеаром, була показана класичними прагматистами.

Більш прийнятними варіантами прагматичної епістемології, які включають і аналіз проблеми істини, він вважає підходи Мізака [*Misak C. 1995 – Verificationism: its history and prospects; 1998 – Deflating truth: pragmatism versus minimalism*] і Джекмена [*Jackman H. 1998 – James' pragmatic account of intentionality and truth*]. Кожен із них стверджує, що прагматичний розгляд проблеми істини йде набагато далі, аніж дискусійна схема Тарського "р істинне якщо і тільки якщо р". Згідно із Джекменом, задовільний аналіз істини має пояснити як думки і висловлювання виявляються такими, що є про світ. В прагматизмі семантичні і епістемологічні аспекти є невіддільними. Прагматизм і інструменталізм про істину не співпадають.

О.В. Лумар, студ., КНУТШ, Київ

БАЧЕННЯ В СТРУКТУРІ ДОСВІДУ ІНШОГО (на основі робіт Моріса Мерло-Понті та Жан-Поль Сартра)

Проблема бачення в історії філософії пов'язана із традицією, що склалася в історії західноєвропейської філософії та передбачає оптичний погляд на теорію пізнання. Пропонується розглянути бачення в екзистенційному аспекті, його значення для Я та формування Інтерсуб'єктивних відносин. Ця проблематика розробляється в творах Мерло-Понті та Сартра.

Початковий досвід у феноменології Мерло-Понті пов'язаний з пошуком наївного контакту зі світом, в якому породжується свідомість та раціональність. Досліджуючи пізні роботи Гусерля, зокрема розробку поняття "життєвого синтезу" та "пасивного синтезу", філософ постулює єдність світу як вже наявну до акту його пізнання та ідентифікації. Такий первинний взаємозв'язок зі світом обумовлюється інтенційністю, але інтенційністю, що вже розуміється не в теоретико-пізнавальних термінах. Первинний зв'язок Я-Інший-Світ має скоріше екзистенційне значення, ця вихідна структура веде до виявлення дорефлексивного, в якому укорінена будь-яка рефлексія. Отже, Мерло-Понті трансформує розуміння досвіду, через нівелювання суб'єкт-об'єктної парадигми та розуміння досвіду як експлікації вихідного досвіду світу Я та Іншого.

Тілесність є основою залученості до світу, його сприйняття, проявлення його сенсу, що є спільним для Я та Іншого. Через тілесність лю-

дина спрямована до Іншого, й Інший постає для неї завжди як тіло. Тілесність є умовою інтенційності. Жертвуючи Я на користь Іншого, ми тим самим стверджуємо це Я. Соліпсизм не є можливим у світі сприйняття. Тому тілесність стає основою соціальності.

Стирання меж між суб'єктом та об'єктом, знаком та значенням веде до зняття межі між *ego* та *alter ego* – постулюється існування анонімної видимості, бачення загалом, першопорядкової властивості, що належить плоті: "Завдяки реверсивності видимого і відчутного нам відкривається якщо й не безтілесне, то принаймні ще міжтілесне буття, вірогідна схема видимого і відчутного, яка простягається далі за речі, що я їх бачу та торкаюся в цю мить" [*Мерло-Понті-М. Видиме й невидиме: з робочими нотатками.* – К.: КМ "Академія", 2003. – С. 133]. Така реверсивність може мислитись не субстанціонально, доматеріально. Розуміння універсальної плоті Мерло-Понті порівнює з поняттям горизонту у Гусерля: внутрішнього та зовнішнього, що водночас не може розумітись як проста сукупність речей світу, а скоріше відображає глибинні основи буття.

Так само як існує реверсивність споглядаючого і видимого, що концентрується у точці сприйняття, так само існує реверсивність між знаком та тим, що вона означає, а тому значення – це "те, що запечатує, починає, збирає множинність фізичних, фізіологічних, мовних засобів вираження, стискає їх в одному єдиному акті..." [Там само. – С. 143]. Отже, реверсивність тіла, взаємонакладання відчуття і відчутного є фундаментом вираження. Вирази ти мислення тоді виступають двома аспектами плоті, хоча між ними не можна провести чітку структурованість. Тілесна реверсивність так само, як реверсивність знаку та означення, що проявляється в акті вираження, пояснюється філософом через принцип хіазму, тобто єдністю в подільності тіла. Отже, Інтенційність існування, розуміння досвіду як завжди досвіду світу постулює нерозривний зв'язок Я та світу, Я та Інших, а структура бачення відіграє в цьому ключеву роль у філософії Мерло-Понті.

На думку Сартра, стан суб'єкта визначається його фізичним станом у світі, а погляд цього суб'єкта на навколишню реальність, у свою чергу, ґрунтується на найважливішому для нього – на тілі. Суб'єкт Сартра не може пасивно існувати або спокійно проживати життя, радість якої в очах Іншого не має ніякого сенсу для цього життя. Він є, але, в той же час, не є тим, чим Інший показує його, а сором, гнів і страх виступають лише як ознака відчуження суб'єкта від того, чим він є, оскільки вони є індексом визначення його таким, яким він є. Зображення Я-суб'єкта Іншим має владу, яка позбавляє суб'єкт будь-якої особистої здатності авторства. Як результат, відносини Я – Інший представляються нескінченними ґойдалками, на яких ніяка сторона ніколи не може досягти постійного панування над іншою. Розташування цієї боротьби і є тіло, так як за допомогою тіла кожен стає вразливим перед Іншим. Суб'єкт вразливий перед Іншим з двох боків: по-перше, як каже Сартр, він не може управляти зображенням і інтерпретацією, якої його тіло має в очах Іншого. По-друге, Інший схильний зменшувати буття суб'єкта в стані об'єкта, бо тільки тіло, і таким чи-

ном заперечення, Сартр називає суб'єктної трансценденцією. Для Сартра кожен є і тілом, і більше ніж тілом. Кожен "живе тілом", як висловлюється Сартр, і в той же самий час автор йде напроति вагу цьому.

Для Сартра, ефект пильного погляду Іншого повинен виробляти образ суб'єкта, якого він може пізнати як неадекватну репрезентацію, але яка не є меншим, ніж є репрезентація. Суб'єкт може страждати від репрезентації, створеної Іншим, але його відповіді, будь вони ухильними або агресивними, все ще показують йому, він осмислюється в поняттях репрезентації. Або він бажає кращого, більш адекватного подання себе, або він приймає відповідні заходи, роблячи Іншого об'єктом власної репрезентації.

Отже, бачення осмислюється як одна з інтенційних характеристик тілесності, що має принципове значення для осмислення позиції Я у світі та формування відносин з Іншим. Проте, якщо Мерло-Понті розглядає відносини з іншим позитивно, які лише сприяють досягненню світу, діяльності Я, то Сарт розглядає процес бачення як дещо негативно, те щопотім контролює суб'єкта та стримує його.

В.Б. Лумар, асп., КНУТШ, Київ

РОЗУМІННЯ СВОБОДИ У СХІДНІЙ ТА ЗАХІДНІЙ ФІЛОСОФСЬКИХ ТРАДИЦІЯХ

Протягом двох тисячоліть онтологія на Сході та Заході розвивалась цілком відмінними шляхами. В рамках науки про буття, відповідно, будувались і відмінні погляди на свободу. Особливо у західній філософській традиції свобода наділялась досить широкими межами її значення – від атрибуту Бога, категорії буття, до індетерміністичної антропологічної предикації. У зв'язку з відсутністю чіткої позиції у погляді на свободу, історично до цих пір продовжується суперечка західних захисників як детермінізму, так і індетермінізму у різних їх модифікаціях. Спір Августина та Пелагія V століття, відновився у суперечці Лютера і Еразма Роттердамського у XVI столітті. "Інакше кажучи доводиться обирати одне з двох: або людина свободна, і благодать тоді за сутністю зайва (пелагіанство), або усю справу спасіння звершує Бог благодаттю, а людина – це лише пасивна лялька (предестинаційне богослов'я)" [*Чернушенко М.Ф. К вопросу о свободе: философские предпосылки пелагианства // Христианская мысль. – К., 2007–2008. – № IV. – С. 100–105*].

У філософській традиції Сходу дана проблема не фігурувала взагалі. Заснований на богословській думці східних святих отців погляд на свободу одержав назву "синергія" і витримав історичне випробування часом. "У першому випадку (напередвизначення) мається на увазі тільки одна Божественна воля, у другому випадку (передбачення) – тільки воля створінь, у третьому (промислення) – співвідношення двох волей: Божественної та людської. Можна висловитись, що Божественний Промисел є напередвизначення, засноване на передбаченні "випадковості", тобто свободи створінь" [*Лосский В.Н. Спор о Софии // Боговидение. – Минск, 2007. – С. 128–201*].

Свобода у східному мисленні – це дар, заснований на вірі; емпіричне особистісне переживання. Можна констатувати, що її розгляд належить до царини богослов'я. Західна традиція розглядає свободу в рамках науки, котра з вуст Андроніка Родоського одержала назву "метафізика". Середньовічна схоластика запозичила, завдяки аверроїстським коментарям, вчення Арістотеля. Його метафізика була адаптована Фомаю Аквінським до загальноприйнятих теологічних стандартів. Фома розрізняє три аспекти метафізики. Вона є божественна наука, чи (філософська) теологія, оскільки пізнає Бога й інші понадчуттєві істоти. Вона є метафізика, оскільки повинна досліджувати суще і все, що йому як такому властиво. І вона є перша філософія, оскільки вона осягає перші причини речей [Корет Емерих. Основы метафизики. – Киев: Тандем, 1998. – С. 14]. Для Арістотеля метафізика розповсюджується на світ досвіду, оскільки пізнання понадчуттєвого повинно починатись і виникати із чуттєвих даних. Наукова категоризація охоплює все, що взагалі "є". Схоласти здійснили наступний закономірний крок у розвитку метафізики Арістотеля. "Схоластики і Декарт вводять у людську історію розуміння логосу як ratio, при чому ratio представляє собою самостійну суб'єктивну здібність індивідуального інтелекту (facultas rationis), достатню для визначення та повного осягнення істини, тому що вона є зменшеною копією божественного розуму" [Яннарас Христос. Избранное: Личность и Эрос. – М.: РОССПЭН, 2005. – С. 12]. І таким чином знекровлена формальна наука намагалась знайти місце свободі у бутті, яке мислилось з позиції антропоцентричного "уречевлення". Спроби подолати догматичний концептуалізм схоластів все ж здійснювались у рамках "чистого розуму" і все більше вказували на життєву нездатність постарістотелевої метафізики. Першим чітко вказав на цей факт все ж таки представник західної філософської думки, Мартін Гайдеггер: "Метафізика не відповідає ніде на питання про істину буття, тому що ніколи це питання не ставить. Не ставить тому, що мислить буття, лише уявляючи собі суще як суще. Вона має на увазі суще в цілому і говорить про буття. Вона називає буття і має на увазі суще як суще" [Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Время и бытие. – М., 1993. – С. 29]. Метафізика як наука, за Гайдеггером, нав'язує змістову "онтизацію" Буття, тобто змушує *a priori* сприймати Буття як "дещо", як суще, нехай навіть і найвище. В цілому в античній філософії загальноприйнято виділяють дві основні течії думки: раціоналізм та платонізм. Раціоналізм, культивований Арістотелем, включає деміурга всередину космосу і, що важливо для даної теми, під свободою розуміє здійснення раціонального вибору. А платонізм визнає первоначало, трансцендентне видимому світу; споглядання у стані екстазу вважає вищим способом пізнання. Воля – "еротичне" спрямування до вищого начала, тому зворотне сходження шляхом еманцій і є вищим проявом свободи. Досить обережну паралель рецепції поглядів Платона та Арістотеля у філософських традиціях, відповідно, Сходу і Заходу, навести можна. Корпус ареопагітики, перекладений Іоанном Скотом Еріугеною, не знайшов широкого розголосу серед західних мислителів через використання неоплатонічної термінології та проблематики. Але

не випадково, Плотін та Оріген мали одного вчителя, тобто первинність світу ідей, вчення про Єдине (що за суттю не є річчю, а перевищуючи сутність, постає як концепція понадмисленевого "Блага"), екстатичне осягнення трансцендентного і т.д. є спільним як для неоплатонізму так і для східної християнської думки. "Розглянемо ж, з якої причини влаштував виникнення і цей Всесвіт той, хто їх влаштував. Він був благий, а той, хто благий, ніколи і ні у якій справі не відчуває заздрості. Оскільки заздрість чужа йому, він побажав, щоб усі речі стали як можна більш подібними йому самому" [*Платон. Тимей* // Собр. соч.: В 4 т. – М.: Мысль. – Т. 3].

Вчення Арістотеля онтологічно ближче західній думці, проте акцентоване на світі речей, воно дає підґрунтя для виникнення протиріччя "свобода-необхідність". А наголос Платона на первинності світу ідей, його буттєвій єдності зі світом речей загалом відображає уявлення мислителів Сходу (у т.ч. християнських). Співдія трансцендентного та видимого вносить гнучку гармонію між напередвизначенням та свободою, а не протиставляє їх. "Перший Адам визначив спосіб існування людської природи, тому і його нащадки буттєво (а не інтелектуально чи морально) зв'язані вибором праотця: вони народжуються і живуть згідно способу природної автономії, котрий не може бути подоланий однією тільки особистою свободою волі" [*Яннарас Христос. Избранное: Личность и Эрос.* – М.: РОССПЭН, 2005. – С. 69].

Я.М. Литвин, викл., ЧНУБХ, Черкаси

СУМНІВ У СПРАВЖНІСТІ ІНШОГО: СИМУЛЯКР ТА СИМУЛЯЦІЯ

В даній роботі я пропоную задатися питанням про справжність Іншого, а точніше кажучи засумніватися в його справжності.

Що ж змушує нас говорити про справжність Іншого? Лише його відповідність або невідповідність нам самим. Що дає нам впевненість в нашому Я, як критерії справжності Іншого? Лише наше відношення до Іншого. Ми віднаходимо опору один в одному і визначаємо справжність лише через взаємокореляцію. І тому претендувати на справжність може лише саме взаємовідношення, а не його суб'єкти. Справжнім є лише сам діалог, а не його учасники. Давайте розглянемо ці положення детально і спробуємо дійти до спільних висновків.

Що таке справжнє? Це те, що знаходиться "тут-і-зараз", не потребує підтвердження легітимності власного існування з боку минулого-майбутнього. Справжність завжди позачасова: вона не є ані майбутня, ані минула. Справжність завжди "тут-і-зараз". Можна сказати, що вона просторова. Що означає, що момент справжності позасвідомий, оскільки будь-який акт свідомлення є актом часовлення буття. Отже поза часом означає поза свідомістю. Поза свідомістю означає поза нашим Я. Тобто те, що є Іншим, не нами, поза нами. Справжнім є Інший. Але чи є ця справжність самодостатньою. Мабуть вона зумовлена присутністю двох полюсів іншості: "Я" та "не-Я". Чи можемо ми сумніватися у справжності Іншого? Можемо і повинні.

Що дає нам змогу говорити про несправжність Іншого? Це присутність симуляції у нашому відношенні до Іншого. Що таке симуляція? Симуляція це процес семіотизації буття, заміщення реальності її образом. Коли виникає симуляція? Тоді коли ми повторюємо щось безліч разів. До тих пір доки перестанемо розуміти чи відчувати навіщо ми це робимо. Отже симуляція народжується із звички. Оскільки в незнайомій ситуації ми не знаємо як себе вести, а отже не здатні і до симуляції. Ми симулюємо коли намагаємось "випнути" реальність. Наголосити на ній. Показати на неї пальцем і обнести експонатною стрічкою. Це відбувається тоді коли вона нам набридає – ми хочемо повернути цікавість, свіжість відчуття: самої реальності нам вже замало і ми вигадуємо вишукуємо щось незвичне. Коли нам замало однієї реальності – ми вигадуємо іншу і виникає гіперреальність. Симулякр чистої води, породжений симуляцією.

Що таке симулякр? В "процесії симулякрів карта передує території" [Бодріяр Ж. Симулякри і симуляція / Пер. з фр. В Ховхун. – К.: Вид-во Соломії Павличко "Основи", 2004. – 230 с.] – я йду по незнайомому місту за картою, а не творю карту у своїй уяві, йдучи по вулицях. Ми отримуємо реальність опосередковано, через вигадані квазіреальності, які до невпізнання видозмінюють початкову реальність. Інколи настільки, що у нас зникає всяке уявлення про реальність-як-таку (початкову, котра і спричинила симуляцію та стала причиною появи симулякру). Втрата зв'язку з першореальністю і змушує нас засумніватися в її справжності. Тому справжнім ми можемо без сумніву назвати лише те, що виникає раптово, неочікувано, вибухово та неповторно, коли ми не готові його зустріти. Коли ми чекаємо – ми готуємось. Навіть смерть є справжньою лише тоді, коли вона неочікувана і раптова, помираючий не встигає перетворити її в трагічну буфонаду.

Необхідно зазначити, що сам симулякр не позбавлений справжності повністю. Як зазначає Бодріяр: "Симулякр – це зовсім не те, що приховує істину, це істина, яка приховує, що її немає" [Бодріяр Ж. Симулякри і симуляція / Пер. з фр. В Ховхун. – К.: Вид-во Соломії Павличко "Основи", 2004. – 230 с.]. Справжньою є початкова реальність, яка і породжує за допомогою людської свідомості свої замітники. Ці ерзаци є достатньо справжніми для того щоб приховувати свою похідність.

Симуляція це реакція на Інше, якому ми вже не віримо. Адже воно вже не на горизонті, а десь позаду. Інше-до-якого-ми-готові перестав бути Іншим. Тоді, коли смертність власного Я усвідомлена – власне життя, як очікування невідворотного кінця перетворюється на карнавал абсурду – це гарно проілюстровано в екзистенціалізмі. Життя тут лише підготовка до смерті, а значить життя абсурдне і живучи ми лише симулюємо власне життя. А ми лише симулякри, котрі знаючи що все дарма, прокидаються вранці, щоб ще один раз в цьому переконатися, слідуючи наперед заданому ерзацу реальності: монологічність зумовлена нудьгою; нудьга зумовлена монотонністю; монотонність – втратою здатності дивуватися. Дивуватися ми ж перестали через свою патологічну звичку запам'ятовування. Адже пам'ятати означає для нас існувати (*memento ergo sum*).

Ми – це наша пам'ять. "Ми є", отже "ми були". Те, що ми називаємо нашим Я сконструйоване в лабораторії нашої пам'яті. Іншого, як носія іншості, ми також знаходимо у власній пам'яті. Ми його пригадуємо-вигадуємо із множини власних доторків до світу. Він частина нашого часового континууму. Тому ми найчастіше і шукаємо Іншого в нашій свідомості (тобто в часовленні буття). В результаті виникає безліч невідповідностей, адже ми наділяємо Іншого всіма часовими вимірами: минулим, теперішнім і майбутнім. В реальності ж достатньо перебувати в одному топосі: місце само впорядковує речі. Неспівпадіння просторів завжди часове. Наш час та час Іншого хронічно не співпадають. Зустріч можлива лише в просторі. Час породжує Чуже: це те, що не в-моєму-часі. Інший простір породжує "вороже": там навіть ворог – "мій". Інший завжди не в-моєму-часі. Він губиться в лабіринтах нашої пам'яті – не загубитися в якій не можна – десь там згубилося і наше Я. За законом відштовхування Інший постійно втікає у інший часовий вимір. Неможливо природньо (реально) зустрітися в часі: занадто багато "кротових нір" де змія часу кусає себе за власний хвіст.

Проте не лише часова дисгармонія примушує нас сумніватися в справжності Іншого: невпевненість у справжності Іншого зумовлена невпевненістю у справжності нас самих. Згадаймо феноменологію: Інший дається нам через посередництво нашого Я. Інше тіло через посередництво нашого тіла. Інша свідомість через посередництво нашої свідомості. Якщо "Я" лише симулякр здатний до симуляції, то все похідне від нього не є більш реальним: симуляція породжує лише симулякри. Головне те, як "Я" може бути впевненим у власній справжності, коли воно не здатне забувати. Дихотомія "бути чи здаватися" відкривається в новому світлі. Пам'ятаючи я завжди лише здаюся: я утворюю себе із фрагментів власного Я. Будучи, "Я" постійно починається з нового місця. Минулого немає і майбутнє непотрібно, тому не відбувається заміщення: просто немає чим замінити справжнє "Я", котре беззахисно вирване моментом "тут-і-зараз". Ми не встигли згрупуватися і тому явили лише те, що є.

Інший лишається таємницею. І має таким лишатися. Що ми можемо про нього сказати? У Платона: "з приводу невідомого та ніколи не сприйманого ми не можемо помилитися" [*Платон. Собр. соч.: В 4 т. – М.: Мысль, 1993. – Т. 2. – (Филос. насл. Том 116). – С. 192–274*]. Справжнім можна бути лише поряд з Іншим. Простір справжності – це простір "між" реальністю нашого Я та реальністю Іншого. Інше є справжнім, але лише поряд з тим що його заперечує.

А.В. Мерцалов, студ., МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия

ПРОИСХОЖДЕНИЕ РЕЧИ

Откуда есть пошло слово?

Важный этап в эволюции человека состоял в том, что он научился изготовлять орудия. В процессе их изготовления у нашего предка раз-

вивался комплекс интеллектуальных способностей. Обтесывая камень, он с необходимостью должен был иметь идеальный образ конечного продукта (развивалась способность к созданию и удерживанию таких образов), который он должен был себе наглядно представлять (развивалось воображение); у него должна была быть цель, на достижение которой была направлена его деятельность, – скажем, разделывание туши (развивалось целеполагание) [Лурия А.Р. Лекции по общей психологии. – СПб.: Питер, 2006. – С. 65]; etc.

Предки наши жили группой, стадом. Известно, что в определенное время у них появляется сложная коллективная деятельность (например, засадная охота), предполагающая разделение обязанностей и уяснение каждым членом этой деятельности своей роли. Для распределения задач каждого из членов деятельности, наши предки, лишённые инстинктов, которые могли бы им в этом способствовать (каковые имеются, например, у муравьев), были вынуждены вступать друг с другом в коммуникацию. При этом возникает потребность в речи как наиболее эффективном средстве коммуникации. Речь и появляется, поскольку все предпосылки для этого у нашего предка к тому моменту уже имелись. Произносить звуки он умел не хуже, чем это делают современные шимпанзе. Разделение целой задачи на её составные части и распределение их по ролям уже было доступно ему, развившему способности к целеполаганию и абстрагированию ещё при изготовлении каменных орудий (см. п.1). "Главная трудность для него заключалась не в том, чтобы научиться говорить, т.е. произносить звуки членораздельно, а в том, чтобы звук, изданный им с намерением направить другого к некоторому определенному действию, был *правильно понят* этим другим. Проблема возникновения языка – это прежде всего проблема возникновения *смысловых стереотипов слов*" [Мерцалов В.Л. Логика антропогенеза Происхождение человека ещё не завершено). – СПб.: Алетейя, 2008. – С. 47].

Представьте себя на месте нашего предка. Вам, например, надо сказать другому, чтобы тот шел в засаду. Привычной сигнальной системой Вы не можете воспользоваться, поскольку в ней попросту нет соответствующего сигнала. Использовать уже имеющиеся сигналы Вы тоже не можете, поскольку в таком случае Ваш соплеменник заведомо не побежит в засаду: на крик "дождь!" он побежит под дерево, и т.п. Чтобы донести до него "иди в засаду!" Вам необходимо издать какой-то другой, новый звук. И вот Вы, подобно вочеловечающемуся Шарикову, кричите: "Абыр!". Как среагирует Ваш соплеменник?

То, что он среагирует, не вызывает сомнений: реагирующий на всякий сигнал своего сородича, поскольку того требует его инстинкт самосохранения, он должен будет как-то среагировать и на этот раз. И вот, по Вашему крику он, предположим, убегает и возвращается с гарпуном. Вы, конечно, ожидали от него иного, и Ваша цель не достигнута, а потому Вам придется продолжить свои попытки, выкрикивая иные возгласы, однако Вы уже одержали огромный успех: в следующий раз, когда Вам понадобится помощник в рыбной ловле, Вы уже будете знать, что кричать своему товарищу. Таким образом, "Абыр!" обретает *смысл* и становится *словом*.

Неверно думать, что смысл слову сообщает произносящий его – смысл привносится в слово именно тем, *кто его воспринимает*. Смыслом слова *для услышавшего* его является тот психический образ или та *мысль*, которая вызывается у него этим словом. *Для говорящего* же смыслом его слова становится не *намерение*, из которого он исходит, но *реакция слушателя*, объективирующая в поведении последнего вызванную словом мысль или образ, т.е. то, как понимает звук *слушатель*.

Возникшая таким образом речь принципиально отличается от "языка" животных. "Слово всегда ориентировано на другого субъекта и изначально является побуждением его к действию" [Мерцалов В.Л. Логика антропогенеза (Происхождение человека ещё не завершено). – СПб.: Алетейя, 2008. – С. 49]. Крик, поза или мимика животного не имеет такой направленности, но суть лишь манифестация его внутреннего, чувственно-эмоционального состояния, и, как правило, вовсе не предполагает ни реакции другого существа, ни даже его наличия [Мерцалов В.Л. Логика антропогенеза (Происхождение человека ещё не завершено). – СПб.: Алетейя, 2008. – С. 49]. Как выражение чувственно-эмоционального состояния, крик животного также отличается от слова тем, что последнее выражает *идеальный образ, мысль*. Есть и другие принципиальные отличия.

В связи с вышесказанным под новым углом зрения открываются имеющиеся проблемы и мнения.

А) Так, например, теория именованья Г.Фреге, несмотря на множество её достоинств, оказалась неадекватной по отношению к выражениям естественного языка. Камнем преткновения в данной теории выступило понятие смысла, понимаемого в качестве объективной сущности в противоположность субъективным представлениям и образам. Как стало очевидным, смысл слов (в том числе имен) в естественном языке по природе своей субъективен, чем, в частности, можно объяснить указанное несоответствие теории Фреге.

В) В ином свете предстают как традиционная герменевтика, пытающаяся отыскать в словах тот смысл, который вложил в них автор, так и герменевтика Хайдеггера, отдающая роль смыслополагателя самому языку [Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 272]. Как мы убедились, смысл изначально, по природе своей привносится в слово не автором, и, тем более, не самим звуком, но услышавшим его. Также сомнительной видится попытка Хайдеггера проследить весь ход исторического развития смысла слова в поиске его "изначального смысла" [Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 387] – очевидно, смыслополагание осуществляется слушателем каждый раз заново (поскольку каждый раз заново возникает мысль или образ, вызываемые словом), чем и объясняется сама возможность изменения смысла слов; относительная же устойчивость этих смыслов основывается на традиции их использования, т.е. на смысловых стереотипах, по природе своей условнорефлекторных, благодаря чему только и возможно понимание.

С) Прозрачными оказываются суть, цель и онтологический статус речи и слова. Вряд ли можно признать язык "домом бытия", в котором

оно только и открывается, дано нам [*Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 192*]; бытие, очевидно, дано также и бессловесной кошке. Прав был Конфуций: "от языка требуется лишь чтобы он передавал мысль" [цит. по: *Бибихин В.В. Язык // Новая философская энциклопедия: В 4 т. – М., 2001. – Т. 4. – С. 507*]; язык, слово и есть не что иное, как средство выражения мысли.

D) С учетом вышесказанного под новым углом зрения открываются фрейдизм, феноменология, "языковые игры" Витгенштейна и проч., анализ чего требует более подробного исследования.

О.О. Ніколаєнко, студ., КНУТШ, Київ

КОНЦЕПЦІЯ ЧЕТВЕРИЦІ У ФІЛОСОФІЇ М. ГАЙДЕГЕРА

Земля, любовь моя! Мы скорбим вдвоем
О светлом бже, что отлетел от нас.
И наша грусть, как в раннем детстве,
Клонит нас в сон...
Ф. Гельдерлін

Пізній період творчості Мартіна Гайдегера (з 50-х рр. XX ст.) засвідчив оновлене розуміння проблематики життєвого простору, який визначає місце людини. Зокрема, у доповіді "Bauen. Wohnen. Denken" філософ визначив три фундаментальні модуси людського існування в світі – будувати, жити, мислити. Постає питання, яким чином надається досвід просторовості? Де шукати витоки такої ситуації? Щоб надати відповідь, Гайдегер радикалізує екзистенціальну аналітику, запропоновану у праці "Буття та час". Він виходить на рівень онтологічної теології, звертаючись до концепції четвериці (das Geviert) як своєрідної "гри" Неба і Землі, Смертного й Божественного.

Генезу четвериці варто шукати у досократичній філософії, а саме у тезі Геракліта про виникнення порядку речей завдяки постійній боротьбі нетотожного, супереччі, за якою, однак, приховується гармонія: "Війна (Полюмос) – батько всіх, цар усіх: одних вона оголошує богами, інших – людьми, одних творить рабами, інших – вільними" [Фрагменти ранніх грецьких філософів. – М., 1989. – С. 202]. Для Гайдегера цей момент становлення, креації є важливим, адже, переплітаючись і взаємодіючи між собою, елементи четвериці створюють світ. Небо відповідає за лад сущого. Воно визначає його, висвічує, наділяє смислом: "Небо – хід сонця у хмарах, мінливий шлях місяця, сяйво сузір'я, що блукає, пори року та їхня зміна, світло і сутінок дня, темрява і світло ночі, погода й непогода, хмарність і блакить ефіру" [*Heidegger M. Vortraege und Aus-saetze. – Band 7. – Frankfurt am Main, 2000 – S. 151*]. Гайдегер пов'язує Небо з переживанням часу, по дієвості, які здійснюють себе на Землі. Сущє укорінене в Землю, яка робить його присутнім (anwesende): "Земля – носій, що слугує, квітучі плоди, вона простягається у камінні і пото-

ках, плодить пагони і звірів" [Ibid. – S. 151]. Звертаючись до Божественного, філософ говорить про ті змісти, які безпосередньо необхідні четвериці. Їм не надається чітка дефініція, оскільки характер Божественного – щезати, тікати, приховувати з'являючись. Воно тонке й легке, не утилітарне: "Божественне несе нам вість Божества, яке підморгує. Зі священного простору Божества являє своє справжнє Бог або ховається в своє укриття" [Ibid. – S. 151]. З Божественним Гайдеґер пов'язує Смертних, тобто людей. Вони є такими, тому що здатні прийняти факт смерті, скінченності: "Тільки людина вмирає поступово, доки залишається на Землі, під Небом, перед Божественним" [Ibid. – S. 152]. Смертні живуть у четвериці, рятуючи землю, сприймаючи небо, чекаючи Богів. Варто зазначити, що жоден з елементів четвериці не існує окремо від іншого. Називаючи один з них, ми обов'язково мислимо три інші. На їхньому перехрещенні виникає річ (das Ding), яка засвідчує зібрання четвериці у свою одно-складність. Гайдеґер зауважує, що слово das Ding навіть етимологічно пов'язано з давньоверхньонімецьким thing, себто вічем, зібранням, де вирішувалась доля суперечливих випадків. Таким чином, суд відбувається на Землі, під Небом, для Смертних під знаком Божественного. Створюється коло буттєвого запитування, що можливе лишень за рахунок дистанції: істина Смертного не відкриється без сусідства з Божеством, чия суть – далечинь, істина землі не відбудеться без світла недосяжних Небес. Однак це забувається, коли світ стає поставом, матеріалом для споживання, утвердженням технократії. Гайдеґер вбачає у такому процесі небезпеку, адже зв'язок сущого і буття припиняється, натомість маємо суцільну одноманітність: "Що таке ця одноманітність, де все не поруч, не далеко, наче позбулось дистанції?" [Хайдеґер М. Вещь // Время и бытие. – М., 1993. – С. 316]. Сусідство речей повернеться лише тоді, коли Смертні почнуть оспівувати річ, наділяти її поезією, яка є голосом буття, тому для філософа особливого значення набуває поетичний досвід Гельдерліна. Так у гайдеґерівській інтерпретації вірша "Як у свято..." виокремлюється поєднання понять природи і священного. Природа давніша від часів (Zeiten), богів, вона першопочаткова. Гельдерлін називає її святою, оскільки у природі немає протиставлень верху і низу, все дзеркально грає. Саме цей образ природи артикулює сутність четвериці з її нескінченим колом питань.

Отже, концепція четвериці Гайдеґера є унікальною спробою онтології, яка розгортається за допомогою метафоричності, злету. Четвериця – ситуація, що уможливорює розуміння буття як історичної події і визначає модуси існування Смертних – будувати, жити, мислити. Їхня реалізація відбувається у ландшафтній просторовості Землі. Там людина живе і споруджує мости над безоднями, постійно знаходиться у стані переходу, виносить справи на суд Небес і Божественного. Переживання такого досвіду знімає технічну і теоретичну об'єктивацію знання, повертаючи думку до її витоків.

**ТІЛЕСНІСТЬ І МИСТЕЦЬКИЙ ДОСВІД: ПЛАЦДАРМ ОСВОЄННЯ СВІТУ
(за концепцією М. Мерло-Понті)**

У феноменології М. Мерло-Понті (1908-1961), тілесність визначає людську екзистенцію і являє собою певну відкритість до пізнання Іншого, відкриття різних точок бачення, як можливість розширення власного горизонту життєсвіту. Тілесність є способом освоєння світу, сприймаючи Інших я є відкритим і не відчуваю сорому від своєї тілесності. Мерло-Понті наводить слова Валері, що митець привносить в живопис своє тіло. Митець перетворює світ в живопис, віддаючи у взаєм своє тіло [Merleau-Ponty M. Das Auge und der Geist : philosophische Essays / Auf der Grundlage der Übers. von Hans Werner Arndt... Neu bearb., kommentiert und mit einer Einl. hrsg. von Christain Bermes. – Hamburg: Meiner, 2003. – 369 s.]. При цьому живопис постає як своєрідний плацдарм освоєння світу, як спосіб пізнання в динамічній перспективі. Справжній митець перебуває в постійному пошуку, ідея універсального живопису позбавлена сенсу, оскільки несе собою напередзаданість, "клішованість", стереотипність, "правильність" мистецького твору, а це вбиває живе, потужне, своєрідне та самобутнє начало справжнього мистецького досвіду. У сприйнятті мистецького твору, ми сприймаємо комплексом всього тілесного, "живим тілом", що постає у вимірах просторовості та рухливості, не має абстрактного тіла, воно завжди комусь належить і тому є унікальним. Не йдеться тільки про аудіальне, чи візуальне сприйняття, йдеться про сув'язь сприйняття усім тілом у комплексному відчутті і переживанні того, що сприймається. Зокрема, за Г.Гадамером, мистецький твір завжди носить інтенційний характер, який є певною спрямованістю і проєкцією у світ. Митець відрізняється від ремісника – непередбачуваністю свого творення, де немає засобів і мети як напередвстановлених чинників [Коллінзвуд Р.Дж. Принципы искусства / Пер. с англ. А.Г. Раскина; под. ред. Е.И. Стафьевой. – М., 1999. – 328 с.]. Мистецтво – це породження нових тонких відчуттів, це тонка гама і палітра відчуття кожним світу, це самопроекція, самореалізація, самотворення як внутрішня потреба бути почутим. Твори мистецького забарвлення завжди є інтенційними, якщо вони справжні, то впливають на життєсвіт кожного активного реципієнта, який знаходиться в активній співпраці з цим твором, і у такій динамічній взаємодії породжується унікальна, неповторна інтерпретація світу, вираз у гамі кольорів сприйняття світу.

Усе буття людини є реалізацією і розкриттям екзистенції, яка здійснюється в безперервному діалозі суб'єкта зі світом. Аспект інтерсуб'єктивності і взаємодії з Іншими є ключовим для концепції Мерло-Понті, чужа суб'єктивність дана мені через чужу тілесність, а власна тілесність відкривається мені у погляді Іншого на моє тіло. Не свідомість, а живе власне тіло визначає спосіб буття у світі екзистенції. Мерло-Понті наголошує на необхідності зміни акцентів наукового мислення (мислення

об'єкта як такого), і пропонує чуттєве сприйняття світу, таким яким воно існує у нашому життєсвіті і для нашого тіла. Загадковість власного тіла заснована на тому, що воно одразу і таке, що бачить і таке, що сприймається Іншими, видиме. Плоть, доторк, тіло – саме себе відчуває і відчувається. "Речі інкрустовані у плоть мого тіла і увесь світ скроєний із тієї ж тканини, що і воно", – тобто речі і тіло сплетені в єдину тканину, тіло постає як відкрита цілісність. Основним показником людського є самовираження індивіда з метою повідомити Іншому отримані результати. Тіло не є об'єктом серед інших, воно є відношенням до світу.

Для Мерло-Понті, тілесність виражає екзистенцію і людське в людині, це спосіб освоєння і сприйняття світу. Живопис відкриває видиме буття тому, що звичайний зір покладає як невидиме. Це прозоріння, перспектива до "тканини буття". Мерло-Понті звертається до мистецького досвіду як до способу глибинного проникнення у світ, способу переписати світ, побачити певну перспективу та тонкі грані буття [Merleau-Ponty M. *Phenomenology of Perception*. Translated from the French by Colin Smith // Taylor&Francis e-Library, 2005]. У Мерло-Понті людський, культурний світ виникає в той момент, коли складається система відносин "Я-Інший", коли Інший постає не як фрагмент світу, а як носій певної поведінки, тіло якого постає як культурний об'єкт. Справжня зустріч "Я" і Іншого здійснюється в живому досвіді сприйняття, в практиці, в слові. Справжній письменник перетворює мову у власне тіло. Усі ми у світі приймаємо участь як анонімні суб'єкти сприйняття, які перетинаються з перспективами Інших, маючи сенсорні функції, візуальні, слухові, тактильні поля і відбувається взаємодія з Іншим. Тіло Іншого не просто фрагмент світу, а спосіб певного бачення світу. Культурний чинник, який відіграє найважливішу роль у сприйнятті Іншого – мова, яка передбачає співрозмовника, це "буття вдвох" зі співрозмовником, розширення горизонту, вихід за межі власного Я, процес самопроєкції і розвитку у співпраці зі співрозмовником. Коли мій погляд перетинається з поглядом Іншого, я відтворюю чуже існування в певній рефлексії, оскільки Інший перебуває у світі, є видимим і складає частину мого сприйняття. Гадамер проголошує, що фундаментальною істиною герменевтики є підтримання діалогу з Іншими, можливість почути інакомислячого, а органом філософії є мистецтво [Гадамер Г.-Г. *Философия и герменевтика* // Гадамер Г.-Г. *Актуальность прекрасного*. – М.: Искусство, 1991. – С. 7–15]. "Якість, освітлення, колір, глибина – існує перед нами, тому що сприймається нашим тілом" [Мерло-Понти М. *Феноменология восприятия* (1945) / Пер. с фр. под ред. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. – СПб.: Ювента; Наука, 1999. – 603 с.]. Звичайна людина занурена у фактичність, перебуває між сутностями і фактами, а необхідно відступити і подивитися зі сторони.

Філософія Мерло-Понті є позицією між або на межі, для того аби схопити сутності необхідно зберігати дистанцію, при цьому принцип подвоєння є розходженням як самопізнанням. Важливе не злиття з буттям, а збереження дистанції до буття. Тому питання екзистенції і людини пов'язано з фактурою тілесності і інтерсуб'єктивністю, яка є

важливою для взаємодії в культурному просторі. Сув'язь сприйняття (доторк, бачення...) надає перспективу та горизонт подальших дій та проєкцій. Наші очі – "комп'ютери світу", око бачить світ і те, що йому не вистачає аби бути картиною. Світ, який я сприймаю існує, якщо він сприймається і іншими. У культурному світі відчувається присутність Іншого. При цьому дії інших людей будуть сприйматися через мої власні дії, мою перспективу, досвід – це завжди "пізнання пізнаного" (Август Бек). Я сприймаю Іншого як певну поведінку, кожен має пройти через феномен співіснування для того аби гостріше відчувати світ. Інший існує для мене у вигляді стилю і середовища співіснування, життя протікає в соціальній атмосфері і має присмак взаємопізнання. Ми обмежені певною точкою зору на світ, тому у зустрічі з Іншим для нас відкривається перспектива удосконалитись, поглянути на світ під іншим кутом зору та переписати світ у мистецькому творі.

А.А. Писарев, асп., МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия

КОНТИНЕНТАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ СОБЫТИЯ: НАСТРОЙКА ОПТИКИ

Онтология события в континентальном исполнении может быть представлена как наследующая кантианскому повороту и одновременно претендующая на его преодоление. В ней продолжается тема концептуализации конечности человеческого существования (не смертности!) и неизбежности корреляции между мышлением и миром, однако такое продолжение одновременно зачеркивает их возможность. Если в предшествовавших посткритических онтологиях сущее было всегда так или иначе данным, и данность носила регулярный характер, то концепт события доводит эту логику до предела, обнаруживая в ее ядре неразрешимость факта данности.

Исследование события в континентальной философии встречает на своем пути препятствие, связанное с определенной трудностью настройки своей "оптики": событие должно быть взято с точки зрения его событийности, а не того, что в нем происходит. Для пояснения воспользуемся примером Ж.-Л. Нанси, который разбирает фразу Гегеля: "Философия должна быть не рассказом о том, что происходит, а познанием того, что в нем истинно, и из истинного она должна, далее, постичь то, что в рассказе выступает как простое событие" [Гегель Г.В.Ф. Наука логики. – СПб., 1997. – С. 22].

Исходя из этих слов, философией должно быть познано то, по отношению к чему событие есть только явление и способ представления. Прежде всего, есть истина, содержащаяся в том, что происходит, и лишь потом то, как она производится или осуществляется, что и проявляется как "простое событие", будучи непознанным. Здесь событийность осуществления истины занимает незначущее место и нивелируется познанием представленного таким образом истинного как внешнее в отношении сути того, что происходит. Познающий взгляд устремлен

сквозь событийность (Geschehen) к истинному, чье наступление в событии дисквалифицирует его (или же наоборот – событийность ускользает от логики сущности). Решающим для Гегеля здесь является простота события, позволяющая расценить его как "технический приём" для проявления сущности и пренебречь им.

Философия события совершает в этой точке решающий ход: предположим, что "возможно существует и, видимо, должна существовать собственная консистенция "не чистого и простого" события" [Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. – М., 2004. – С. 239]. Образуется своеобразная вилка, и выбор осуществляется между сущностным, заключенным в том, что происходит (истина того, что имеет место), и тем, что не есть то, что происходит, а тем фактом, что нечто случается (постижение некоего иметь-место истинного как такового). Это также выбор между логикой сущности и логикой "случаться" (антиэссенциализм). То есть речь идёт о событийности события, о "случаться самом по себе". Иначе говоря, в познанном событии есть некая плотность, то, что могло бы удержаться на себе взгляд и, таким образом, сохранить собственно событие.

Событие – нелокализуемое в пространственно-временном континууме осуществление, обуславливающее собой истину, язык, смыслы, временность и саму историю с присущими ей событиями. В нём нечто случается, однако это нечто не есть то, что делает его событием, – важна собственно событийность, "случается". Оно выявляется в порядке бытия и тем или иным образом противопоставляется ему, однако это противопоставление не носит характер связи в оппозиции бытия и сущего. Событие принципиально не может быть расценено как регион сущего, оно недоступно никакой онтике и относится к предметной области онтологии, выступая в качестве превосходящего бытие (Хайдеггер, Нанси) или "равного" ему (Бадью).

Поскольку тождество как черта бытия производно от события (Хайдеггер), то событие не может быть самотождественным, постоянно смещается относительно себя самого. Оно выступает трансцендентальным основанием мышления о самом себе: мышление о событии есть мышление-событие. Порождая язык, оно само остается неизменным, или же именуемым косвенно, по аналогии (Хайдеггер, Делёз). Кроме того, будучи истоком любого времени как длительности или последовательности, оно обладает собственным, "пустым", временем, в котором все его части совечны друг другу. В этом смысле понятие события предполагает априористский характер пространства и времени.

Событие замкнуто на себя, автореферентно и избыточно (неожиданно) по отношению к любому распорядку (Нанси). Оно не принадлежит каким-либо связностям и не может быть через них объяснено. Его чертой является самоснятие: осуществившееся событие безвозвратно исчезает. В онтологическом дискурсе зачастую используются как синонимичные событию слова: вдруг, встреча, молния, мгновение, осуществление, рана, трещина, сингулярность, дар, рождение, смерть.

Специфика континентальной онтологии события проявляется на фоне аналитической философии, близкой в разработке данного кон-

цепта по задачам к философии науки. В ней имеется достаточно богатая традиция исследования события, однако под иным углом (в качестве истока следует указать Уайтхеда). Событие оказывается инструментом анализа процессов, ситуаций или, например, встраивания объектов в пространственно-временной континуум. В общем случае это пространственно-временная сущность, имеющая как целостность различимые части. В отличие от объектов оно не имеет четкой пространственной ограниченности, но имеет достаточно ясные временные пределы. Многие теории разделяют следующую классификацию (Райл, Вендлер, Кенни). Деятельность это однородное событие, взятое безотносительно возможного завершения: "поглощение Петей яблока". Осушествление – неоднородное событие в перспективе завершения: "съедание Петей яблока". Достижение – завершающее, потому мгновенное, событие как результат и кульминация процесса: "доедание Петей яблока". Последний тип события – состояние, то есть знание Петей того, как съесть яблоко. Оно не столь строго ограничено временными рамками, как первые три. Эти классы могут группироваться на разных основаниях, но почти во всех случаях выступают в качестве первичного деления. Пользуясь хайдеггеровским различием, разговор о событии в аналитике ведется в онтическом ключе: что происходит, а не как. Более того, это, в сущности, возврат к докантовскому способу исследования мира, обладающего объективными и познаваемыми временем и пространством, в котором конечностью человеческого существа можно пренебречь.

К.В. Післар, студ., КНУТШ, Київ

ДІАЛОГІЧНІСТЬ ФІЛОСОФСЬКОЇ ГЕРМЕНЕВТИКИ

Чим є для нас сьогодні філософська герменевтика? Я формулюю питання саме так, оскільки, як на мене, існує проблема сучасного відношення до філософії – уникання розгляду її практичного аспекту. Це пов'язано в першу чергу з тим, що філософія мало того що існує лише як академічна філософія, вимоги, які ставляться перед нею "вищими" силами (чи інстанціями) у корені суперечать самій її суті. Цікаво, що саме проти цих вимог виступив Гадамер (звісно, не лише він), завдяки чому і з'явилась "Істина і метод" – ще у 1960 році. І ось, 50 років по тому відомі речі ще не стали для нас очевидними. "Зайняття" філософією формують однозначне ставлення до неї – як до науки. Саме тому, наприклад, особисто мені було так важко читати Гадамера – він ухиляється від звичного сприйняття, уникає системності і завершеності. Ми настільки просякнуті філософською "науковістю", що це заважає побачити за нею власне філософію.

Тому доречним є наступне питання: чи не стала для нас сама герменевтика тим, проти чого вона виступила? Чи не розуміється вона нами сьогодні в першу чергу як теорія – така, що при усіх застереженнях не позбавлена системності і завершеності? Свідченням такого поло-

ження справ можуть виступити нечисленні роботи сучасних вітчизняних і пострадянських дослідників – герменевтика є для них практикою чи не в останню чергу. Тому і першорядне розуміння герменевтики як філософії діалогу відходить на задній план. У сучасних філософських словниках [наприклад, Всемирная энциклопедия: Философия XX век / Главн. науч. ред. и сост. Грицанов А.А. – М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор, 2002. – 976 с.] під словами "діалог", "діалогічність", "комунікація", "Інший" ви не знайдете прізвища Гадамера. На мою думку, ця ситуація спричинена обмеженням розумінням сутності філософської герменевтики (як і багатьох інших сучасних напрямків) через зарахування її до трансценденталізму, за теоретичністю якого час від часу не помічається практичність, навіть, точніше, буттєвість. Герменевтика не може бути лише теорією, як нею не може бути феноменологія чи гайдеггєрівська фундаментальна онтологія.

Розуміння герменевтики як філософії діалогу не є цілком вірним через вже сформоване змістовне навантаження поняття "філософія діалогу". Але це не має заважати мислити герменевтику як діалогічність. XX ст. – це століття діалогу; поки що, на жаль, тільки на папері, та й ще не на запитаному глянцевою – але початок завжди важкий. Саме діалогічність дозволяє Гадамеру подолати обмеженість позицій Гуссерля і Гайдеггєра, з іншого боку, вплив останніх не дозволяє герменевтиці скотитись у моралізаторство чи беззмістовні спекуляції. Діалогічність не є одним з принципів герменевтики – вона є її сутністю. Усі засадничі поняття герменевтики розуміються із діалогічності – традиція, досвід, коло розуміння, мова. Звісно, не варто обмежувати діалогічність діалогом "Я" – "Ти" чи навіть "Я" – "Інший". І мислення, і розуміння, і буття, і істина є діалогічними за своєю суттю.

Зараз ми знову стикаємось з небезпекою "обтеоритизувати" діалогічність. Справа в тому, що трансцендентальність Гадамера є досить специфічною – вона не стосується потойбічного. Отже, і діалог слід розуміти в першу чергу як звичайний і звичний для нас усіх діалог – як розмову (в широкому сенсі цього слова) осіб, яка в будь-якому разі спрямована на порозуміння. Коли Гадамер пише, що герменевтика має справу із загальними умовами будь-якого розуміння, він не зазначає важливу річ: в герменевтиці (а тому і взагалі – у світі) як такого розуміння немає, розуміння існує лише як порозуміння.

З такою концепцією розуміння, мені здається, не можна не погодитись. Але це як річ, що схована на самому помітному місці, – ніхто не звертає на неї уваги. Наше життя не формується і не розуміється нами жодним чином так, як воно відбувається; ми йдемо всупереч устрою самого нашого існування, що відбувається на усіх його рівнях. Заслуга Гадамера полягає в тому, що він відкрив для нас діалог не просто як розумне чи бажане, чи необхідне, а як невід'ємне від нашого буття. Я кажу саме діалог – не "спів-буття" чи "буття-один-з-одним", а принципову діалогічність цих феноменів. І якщо хтось цього ще не розуміє, він відірваний від свого буття навіть не на 50 років, а на все буття.

СЕМІОЛОГІЯ ЗНАКУ: ОНТОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

Знак для нас знак тоді, коли ми його маємо в досвіді. Інакше кажучи, знак конкретно – це досвід знака. Адже не переживаючи суще як певне суще, а саме як знакове суще, ми не будемо мати справу зі знаком. Знак грізного собаки зобов'язаний не просто вказати на грізного собаку, він повинен бути пережитий для того, щоб адекватно впливати на значеннєву сферу індивіда, так, начебто замість знака ми маємо справу із самим собакою, тобто при досвіді цього знака ми повинні поводитися так само, як при досвіді собаки. Іntenційний предмет досвіду стає умовою знака при певних обставинах, коли суще досвіду одержує властивості, які інтенціоналізують його так, що воно сприймається як знак або навіть виробляється як знак. Ці властивості виробляються як у досвіді, так і поза ним. Собака як суще не є початок сущого знака собаки, однак собака як суще досвіду можливий як початок сущого знака собаки. Інша справа, що суще знака собаки, потрапляючи в ситуацію, коли воно повинне означати, у цій ситуації не є щось одне. Зображення собаки нам зрозуміло тому, що ми знаємо, що таке зображення, що це зображення не є те, що зображується, що бувають різні зображення, що бувають різні таблички тощо. Сущє знака як знак з'являється в значущій структурі, що оточує знак, або у знаковій системі або тексті. Інакше кажучи, семіозис знака, тобто динаміка, що зв'язує інтенційний предмет, репрезентамен, інтерпретант і інтерпретатора, виробляється в досвіді, ґрунтуючись на тому, що репрезентамен, реалізувавши апропріацію на підставі певної ахронії й з'єднавши тим самим феномен і семіозис у єдиній площині, що з'являється як знак, в інтерсуб'єктивній площині пов'язаний не з апропріацією і ахронією, а з тими корелятами, що релевантні знаковим структурам іманентно. Феномен знаку – це інтенційні шари конкретизації даності знаку, інтенційні шари його предметно-смыслового буття у суб'єктивному просторі досвіду. В протилежність цьому, семіологія знаку вказує, певним чином, на предметно-смысловє буття знаку у інтерсуб'єктивних системах: мистецтві, науці, політиці, мові, міфі тощо. Тут здійснюють себе кореляти, які будують відношення знаку з іншими знаками. Взагалі, розгорнений семіозис й є розгортання феномену знаку із суб'єктивності досвіду в інтерсуб'єктивність знакових структур. Корелятами, про які йде мова, в семіозисі являються парадигматика й синтагматика знака. Розглядаючи парадигматику й синтагматику поки що тільки описово, ми повинні погодитися, що перша з'являється як "позачасова парадигма, елементи якої розташовуються на різних рівнях, являючи собою різні варіанти деякого єдиного інваріантного значення" [Лотман Ю.М. Семантика числа и тип культуры // Семиосфера. – СПб.: Искусство-СПб, 2000. – С. 432], а друга як "по-слідовність різних елементів, які розташовуються на одному рівні, у

єдиний тимчасовий площині й одержують значення у взаємному відношенні один до одного" [Там само].

Перехід від феномену до семіозису включає в себе ланку, яка певним чином є віртуальною й засновується на єдності в конкретному знаку усіх рівнів апропріації. Результатом цієї єдності є сигніфікація, тобто даність знаку, який значить (хрест як знак християнства, оранжевий колір як знак "помаранчевої революції", "двійка" як знак низьких знань тощо). Знак, який значить, дається або як символ, або як образ, або як симуляр; ці конкретні знакові події, в свою чергу, функціонують або як емблема, або як метафора, або як копія, або як художній чи реалістичний конструкт тощо. Саме цей момент (маніфестація у сигніфікативному регіоні) й конститується структурами семіозису, які визначають відношення знаку до того, яким знаком він є сам й із якими знаками співвідноситься, тобто із якої знакової структури (множини знаків) він являє себе в досвіді.

Феноменально знак своїм денотатом має інтенційний предмет, але цей інтенційний предмет є денотатом знаку по формі плану змісту, у той час як по субстанції плану змісту денотатом знаку є конкретний, визначений семіозисом і безпосередньо пов'язаний із знаковою даністю інтенційний предмет, який, спираючись на стойкі, можна назвати "лектон". Лектон й є та сформована регулярна ахронно-апропріаційна інтенція, що вже не модифікує смислову предметність досвіду як даність знаку, а маніфестує її як даність знаку. Це можливо завдяки тому, що інтенційний предмет як денотат знаку через включення його у семіозисні форми буття знаку починає мати чітку варіативну прив'язку до знаку.

Інакше кажучи, ми маємо наступні структури щодо проблеми "річ – значення / знак – значення":

А) "Сущє – інтенційний предмет" – річ;

Б) "Сущє – лектон – інтенційний предмет" – знак.

Значення речі породжується тим, що сущє постає як певний інтенційний об'єкт предметності досвіду, а значення знаку – тим, що сущє постає як інтенційний варіант предметності досвіду у інтерсуб'єктивності. На рівні феноменальності семіозис вносить чіткі корективи між речами й знаками. Саме тому крім інтенційної форми буття знаку для нього конститутивна й семіозисна форма буття, що й виражає в собі лектон.

Площина лектону у системі онтології знаку це особливий простір, у якому формується ряд чітких зв'язків між ахронно-апропріаційною інтенційністю досвіду та парадигматично-синтагматичною структурою інтерсуб'єктивності. Лектон даний як такий інтенційний варіант предметності, який має свою визначеність у ряді інших інтенційних варіантів, тобто лектон є лектоном у ряді лектонів. Собака може бути злий, може бути добрий, може спати, а може бігти – усе це буде лектонами знаку "собака", а злий собака, який біжить, утомлений собака, який біжить, веселий собака, який біжить – це буде лектонами знаку "собака, який біжить". Із цих лектонів буде вибрано лише один лектон щодо знаку, а саме той лектон, що відповідає репрезентаменту й інтерпретанту. Інтенційний предмет зберігається одним й тим самим (у якості того сущого, що зветься собакою), але

лектони різні й залежать від репрезентамену й інтерпретанту. Лектон – це те, що семіозис утворює у досвіді, у його інтенційній предметності. Інакше кажучи, кожній індивідуальній єдності репрезентамена, інтерпретанта й денотата відповідає конкретний лектон. Лектон, взагалі, є такий тип значення як елементу інтенційної предметності, який конституційований елементами семіозису й не існує поза ними.

Отже, семіологія буття знаку виявляє, що у досвіді знаку існує певний ряд моментів, які не зводяться до самого досвіду знаку, а конституційовані позадосвідними інтерсуб'єктивними структурами, які визначають виникнення в бутті знаку особливої форми, яка не зводиться як до інтенційності, так й до інтерсуб'єктивності. Це лектонічний прошарок у бутті знаку дозволяє феномену знаку й семіозису знаку поєднатися у єдину цілісну форму буття.

В.В. Приходько, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ

ДОСВІД ЯК ОНОВЛЕННЯ (ERFAHRUNG ALS ERNEUERUNG): СТЯГУВАННЯ (FALTEN) НОВИЗНИ (NEUHEIT)

Коли ми кажемо про досвід, то найбільш влучно виражає суть того, щодо чого тут йдеться дві важливі тези – одна герменевта Р.Козелека, а друга феноменолога Б.Вальденфельса. Перша наголошує на тому, що *історія є досвідом нового*, інша ж – що *досвід виражає подію речі*. Стає зрозумілим, що досвід, починаючи з його феноменологічних розвідок, вже не може розглядатися виключно у гносеологічній площині, як його вузько тлумачили у Німеччині наприкінці 18 століття. Він відновлює свою онтологічну і антропологічну повноту "буття-в".

I. *Історія є досвідом нового*: Це твердження здається відхиляє нас від головної лінії досвіду в сферу історії. Але, спираючись на думку Р.Козелека, можна обійти, усвідомивши семантичний зсув поняття "досвід" і його термінологічне звуження, позірно незрозуміле смислове накладання історії на досвід. Повертаючись до первинних семантичних шарів німецького слововжитку до 18 століття, можна сказати, що Erfahrung означає те саме, що і сучасне Geschichte, тобто мандрівку заради нового, яке промовляє до нас (як це вже схоплювалось Геродотом). Однак для нас важливим є той факт, що справжній первинний досвід є стягуванням (Falten) новизни, в якому речі шукають свого власного просторового місця і часу (Vorgeschichte), а, знаходячи, повідомляють (Geschichte). Так мовчазне починає промовляти. У Р.Козелека йдеться про подвійність історичної події, яка демонструє єдність циркулярності (коло) і новизни (лінійність). Новизна тут звучується, протиставляючись старому. Але старе в образі кола слід розуміти не як щось стале, але як динамічне повернення, ітерацію, що знаходить свій мовний вжиток у слові "знов". Отже, "по-новому" означає і "знов", і "ново". Тому досвід є стягуванням (Falten), у якому твориться складка (Falte) між колом Zusammenfalten і лінією Entfalten. Саме так твориться у первинному досвіді

місцина події, її буттєвий рельєф. Для історика це означає такий стан справ, що писати історію можна, лише водночас записуючи і переписуючи її. Але під цим процесом лежить феноменологічний ґрунт.

II. *Досвід виражає подію речі*: Б.Вальденфельс рухається за М.Мерло-Понті, говорячи про подвійність існування у світі, про двотіло (Leibkörper), яке уможливорює орієнтувальне переживання (Befindlichkeit) "поміж" (Zwischen) ландшафту речей. Ландшафт речей є досвідним стягуванням їхніх подій, у яких відкривається феноменальна самість речей. Таке стягування відбувається у стійкій динаміці між різноманітними полюсами як перехід, обертання, поворот. Хоча й у такий спосіб, що протилежності не наділені симетрією балансу, а заряджені асиметрією перетинання, де момент рівноваги постійно ухилиється від схоплення в перманентному русі. Тому перетинання є хвилюючою складкою, яку в мові можна виразити як "одне в одному", що доступно тільки двотілу в досвіді новизни, тому що кожен хвилеподібний асиметричний перехід дається як переживання нового, де водночас заявляють про себе діяльна самість і подійність речі у часовій і просторовій переплетеності світу. Я знаходжуся "тут" і "зараз", але так само і "там" і "тоді" події речі. Такою є фундаментальна ситуація. І річ і я сам не можемо замінити один одного, ми навіть не поряд, а в захопленні один одним, хоча світовий горизонт речі перевищує доступний для мене горизонт (асиметрія). Ця асиметрія долається (але не знімається) через занурення у незбагнений фон події, через діалектику видимого і невидимого. Невидиме не тільки дає про себе знати у вимірі глибини, яка для зору відкриває проекцію зворотного боку речей, але, що найважливіше, у слухові, що найбільш заглиблюється у "темний бік" світу. Наші вуха настільки відкриті зовнішньому, що ними складніше керувати, але через це відкривається зворотній бік нас самих, зони, які ми не можемо побачити: спина, потилиця. Ми переживаємо приналежність (Zugehörigkeit) до втаємниченого і того, що приголомшує. Відчувається присутність Чужого/Іншого, яке дозволяє переживати повноту і порожнечу, владу і підкорення. Звук нас подвоює, вводячи до спільноти, без якої ми не знали про себе. Тому новизна виключає байдужість "буття-у-світі", постає у фундаментальних почуттях "подиву", "сумніву", "жаху", "суму" тощо і карбується у мовленні, перформативно пов'язаному з тілесністю, де доторк, бачення і слухання перетинаються у екзистенціальній графіці (шрами, зморщки, почервоніння, збліднення, посивіння тощо) – Leib als Urschrift, що випромінює метафори як результат травматичного досвіду існування. Так двотіло зав'язує пра-свідомість бажання (яку психоаналіз називає несвідомим – латентною свідомістю), як цензуру: відбирання і надавання мови, на якій нагромаджується свідомість, що розпускається у оповіді.

Як висновок можна зазначити, що новизна є способом, в який досвід здобуває свою відкритість у відкритості самих речей і зберігає відкритість самих речей у своїй відкритості, стягуючи часопростір (Zeitraum) в історію світу. А тому справжній досвід є досвідом новизни, тому що вона дозволяє промовити невимовному.

ПРОБЛЕМА СТАТУСА ЗНАНИЯ В КЛАССИЧЕСКОЙ ГНОСЕОЛОГИИ

Всякая теория познания, как свидетельство однажды продуманной кем-то мысли, сулит определенное знание. Апелляция к прошлому выступает здесь в качестве своеобразной гарантии обретения посула, превращая процесс познания из слепого блуждания в дебрях расхожих мнений и интуитивных догадок в целенаправленное движение по строго размеченной территории, напоминающей лабиринт, где конец пути, может быть, не виден заранее, но зато есть волшебная путеводная нить, в виде различных логико-методологических рекомендаций, остающаяся от первопроходца, ведущая к сокровищу нового знания. Соблазн еще неизведанного, но, так или иначе, уже обещанного, способствует добровольному отказу от былой раскрепощенности мысли и подчинению ее структурной организации лабиринта познания. Теряя привычную свободу передвижения, вверяя себя тесным казематам незнакомых сооружений, мысль, тем не менее, приобретает нечто большее, чем просто надежду на то, что структура внутреннего пространства теории познания позволит ей удержаться от собственного произвола. Она обретает уверенность в идентичности полученного знания, поскольку конечная цель, как, впрочем, и путь к ней, оказываются изначально предусмотрены структурой самого лабиринта. Упразднение же подобной структуры ставило бы крест на попытках воспроизводства знания, поскольку отсутствие искусственных ограничений означало бы абсолютную неповторимость каждой конкретной мысли, точнее, невозможность удостоверения в ее повторении.

Вопрос о состоятельности той или иной теории познания не может рассматриваться некоторым "внешним" образом: мысль должна сделать для себя прозрачной саму среду своего обитания: находясь внутри лабиринта теории познания, исследуя его коридоры, переходы и закоулки, ей надлежит совершить, казалось бы, невозможное, – определить не только его структурную организацию, но и ответить на вопрос об оптимальности этой организации, то есть на вопрос о существовании тайных проходов, лазеек и секретных комнат, сбивающих познание с толку.

Структурная организация любой теории познания такова, что она порождает множество эффектов. В самом общем виде их можно разделить на две группы. Первая группа – это "предсказуемые" или "ожидаемые" эффекты, то есть те, ради которых создается каждая конкретная теория познания. К таким эффектам относятся различение и повторение, а также их различные модификации. Данные эффекты позволяют мысли ориентироваться в универсуме, превращая его из размытого и постоянно трансформирующегося образования в упорядоченный и затвердевший мир. Собственно знание, как оно определяется в теории познания, и есть совокупность значимых различий, стабильных во вре-

мени. Вторая группа – это, соответственно, "непредсказуемые" или "неожиданные" эффекты, то есть те, которые не были запланированы или предусмотрены заранее. Эффекты данной группы наименее изучены, а потому наиболее интересны. Обычно их существование скрывается теорией познания, поскольку ставит под сомнение ее теоретическую состоятельность. Возникновение данных эффектов связано с нарушением функционирования различения и повторения, а, следовательно, с нарушением всей структурной организации теории познания. Одним из таких эффектов является эффект амбивалентности знания.

Амбивалентность знания проявляется по-разному. Как правило, она возникает там и тогда, где и когда существует противопоставление двух взаимоисключающих друг друга точек зрения. В качестве примера рассмотрим спор о статусе знания, неоднократно разгоравшийся в истории философии. В споре участвуют две противоположные точки зрения. Первая, которую можно определить как натурализм, гласит, что мы познаем предустановленные законы природы, мир, как таковой, существует независимо от нас и наша субъективная оценка никак не может повлиять на объективность истины. Вторая точка зрения – релятивизм – утверждает противоположное: так называемые законы природы – это всего лишь наши концептуальные конструкции, что мир, как целое предметов, связей и отношений между ними, появляется одновременно с наблюдателем и не существует без него, что нет никакой объективной истины, а есть лишь множество мнений, подверженных изменениям и различного рода конъюнктуре. Таким образом, спор о статусе знания, как спор между натурализмом и релятивизмом, приобретает в рассуждении Рорти форму дилеммы (найденного и сделанного).

За время своего существования философия накопила немало свидетельств, подтверждающих проблематичность дилеммы найденного и сделанного. Как ни странно, основной вклад здесь внесли совсем не противники, но наоборот ревностные сторонники данного различия. Обоюдная критика позиций натурализма и релятивизма привела к тому, что амбивалентность знания перестала рассматриваться в качестве второстепенного побочного эффекта и превратилась в форму существования знания, продемонстрировав эфемерность дилеммы найденного и сделанного.

Амбивалентность знания – одно из важнейших свидетельств кризиса теории познания. По всей видимости, для решения проблемы амбивалентности знания необходимо отказаться от телеологической трактовки процесса познания. История философии, как, впрочем, и история науки, свидетельствует о том, что познание является принципиально незавершенным процессом (с мнимым целеполаганием), а знание, в таком случае, оказывается продуктом, который никогда не прекращает свое становление (производство). В такой ситуации о мире нельзя говорить как о найденном или сделанном, но, скорее, как о недоделанном и незавершенном. Эта принципиальная незавершенность пропитывает, в первую очередь, именно философию и существует в ней в качестве диалектического единства отрицания мудрости, как отрицания абсолю-

тного знания, и одновременного утверждения любви (стремления) к ней. Таким образом, как не парадоксально, философия может успешно заниматься построением теоретико-познавательных моделей если откажется от претензий на обладание знанием. В этом случае, не возникнет структурных коллизий подобных эффекту амбивалентности знания, а процесс познания может быть избавлен от власти какой-то одной системы различий.

А. С. Царёв, студ., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия

ПРАГМАТИЗМ У. ДЖЕЙМСА КАК ГНОСЕОЛОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ

По мнению американского философа У. Джеймса, роль прагматического метода состоит в указании на практическую значимость решения философских дилемм и антиномий. Споры, имеющие под собой исключительно теоретические основания, являются бесконечными, а следовательно – бессмысленными. "Если мы не в состоянии найти никакой практической разницы, – пишет У. Джеймс в работе "Что такое прагматизм?", – то оба противоположных мнения означают по существу одно и то же, и всякий дальнейший спор здесь бесполезен" [Джеймс У. Что такое прагматизм? / Джеймс У. // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – 1993. – № 3. – С. 17–26]. Действительно, каков смысл полемики, от результатов которой не меняется ровным счетом ничего, кроме теоретических установок, не имеющих отношения к практике? Конструктивный спор может быть основан только на столкновении идей, от принятия или неприятия которых зависят решения по жизненно важным, прикладным, этическим вопросам. Исходя из этого, прагматический метод ориентирован, прежде всего, на практическую сторону философских исследований.

Основываясь на этом, можно сделать вывод о том, что сущность убеждений и ценностей человека определяется тем, в какой степени они влияют на его практическую деятельность и поведение, каким образом они могут определять действия человека в неоднозначной ситуации. При рассмотрении конкурирующих друг с другом мнений относительно какого-либо положения необходимо задаться вопросом о практических последствиях занятия той или иной позиции, и если подобные последствия не будут иметь отличий (или вовсе решение определенного вопроса не отразится на существующем положении дел), то согласно прагматизму предпочтение одного мнения другому не будет иметь никакого смысла, так как эти мнения будут означать по сути одно и то же. Спор, не имеющий практической направленности, упирается в бесконечную дискуссию о понятиях и определениях, которые в большинстве случаев являясь плодом конвенционализма.

Результатом следования прагматическому методу в философии является фактически обесценивание множества теоретических дилемм, не имеющих, с точки зрения прагматизма, практической значимости. С

другой стороны, прагматический метод существенно приближает исследователя к разрешению вопроса о смысле философии и ее непосредственных целях: "Вся задача философии должна была бы состоять в том, чтобы указать, какая получается для меня и для вас определенная разница в определенные моменты нашей жизни, если бы была истинной та или иная формула мира" [Джеймс У. Указ. соч.]. С этой задачей У. Джеймс связывает миссию философии, которая должна, по его мнению, быть переориентирована на решение практических, прикладных, а по сути этических вопросов.

Еще одним следствием прагматического подхода в философии является отказ от "целой кучи застарелых привычек, дорогих профессиональным философам" [Джеймс У. Указ. соч.]. У. Джеймс имеет в виду методы, которыми неизменно пользуется традиционная философия (абстракция, соотнесение терминов и понятий) и которые превращают ее в языковую игру. Философия должна доступно излагать положения, на которых основываются те или иные действия, что фактически означает отказ от притязаний на законченную истину. Однако прагматизм при этом не является философией, пропагандирующей непознаваемость или вовсе уход от изучения теоретических вопросов, и тем не менее активное применение прагматического метода влечет существенные изменения в основах философского познания и принципах, на которых строится философское исследование.

У. Джеймс приходит к выводу о том, что всякое философское рассуждение неминуемо упирается в понятие или трансцендентальную идею, понимание которой невозможно, но само существование которой будто успокаивает человека, стремящегося познать предельные основания бытия. Так появляются термины с неопределенным значением, а следом и дискуссии, имеющие целью установить их значение (и так до бесконечности). Применение прагматического метода исключает возникновение подобной ситуации, так как предполагает необходимость обоснования практической значимости того или иного суждения. Разумеется, такое обоснование не может быть основано на всё тех же неоднозначных терминах и трансцендентальных идеях. Прагматизм неминуемо отсылает к действительности и предлагает искать основания философских положений именно в ней. В этом его сходство с утилитаризмом, который определяет ценность поступка (и его теоретического основания) полезностью и практической значимостью. Джеймс находит суть прагматизма в "известном отношении к вещам, известной точке зрения (*attitude of orientation*)" [Джеймс У. Указ. соч.]. Именно это отношение является определяющим при решении философских проблем, указывая на принципиальную важность практических следствий их разрешения.

Истина понимается прагматизмом так же, как она понимается наукой (на это, в частности, указывает еще один представитель прагматизма Д. Дьюи). Истинность суждения определяется опытом или логическим соотношением с другими истинами, доступными непосредственно (в последнем случае истинность суждения впоследствии подкрепляется

на практике). "Всякое новое мнение признается "истинным" ровно постольку, — пишет У. Джеймс, — поскольку оно удовлетворяет желанию индивида согласовать и ассимилировать свой новый опыт с запасом старых убеждений" [Джеймс У. Указ. соч.]. Новое суждение не требует доказательств, оно очевидно уже в силу своей применимости. Соответственно нельзя найти истину, объективную в силу самой себя. Истину вне связи с реальностью прагматический метод относит к категории абстракций, ничего не прибавляющих к опыту. Таким образом, прагматизм является своеобразной гносеологией, определяющей пути познания истины. Прагматический метод апеллирует к фактам, к конкретным явлениям и, по словам У. Джеймса, "наблюдает истину за ее работой" [Джеймс У. Указ. соч.] в отличие от рационализма с его опорой на абстракцию. Прагматизму необходимы абстракции только с целью объяснения, но никак не с целью доказательства.

П.О. Якуша, студ., КНУТШ, Київ

ГУСЕРЛЕВА КОНЦЕПЦІЯ СВІДОМОСТІ: ВІД ІНТЕРСУБ'ЄКТИВНОСТІ ДО ЖИТТЄСВІТУ

Проголошений в "Картезіанських медитаціях" принцип *інтерсуб'єктивності* дає змогу зрозуміти, що "завдяки систематичному розгортанню трансцендентально-феноменологічного тлумачення аподиктичного его нам повинен розкритись трансцендентальний смисл світу" [Гуссерль Э. Картезианские размышления. — СПб. "Наука", 2006. — С.258], який постає як існуючий для всіх *життєсвіт*. Пізніше Гусерль запропонує спробу подолання математизованої суб'єктивної самосвідомості в горизонті інтерсуб'єктивності внаслідок віднайдення трансцендентальної праструктури — життєсвіту (*LebensWelt*). Гасло Гусерля "До самих речей" (*zu den Sachen selbst*) одночасно уявляється і як усвідомлення універсального ґрунту *життєсвіту*.

Інтерсуб'єктивність окреслюється Гусерлем як втрата хибно зрозумілого світу новочасною наукою в епоху і повернення до життя (адже лише тут можлива філософія як строга наука); далі, інтермонадичність — самопізнання в *інтерсуб'єктивності*, що має постати в формі зворотного зв'язку з *життєсвітом*. Завдяки послідовно відтвореній феноменологічній редукції я знаю, що в напередданій структурі *життєсвіту* я вже існував, був даним сам собі як предмет споглядання. Феноменологічне епоху дозволяє висловлюватись про схоплююче сприйняття. Часовий простір *життєсвіту* експлікує тут-буття з безпосереднього сприйняття его як трансцендентального его. Минуле-буття і майбутне-буття конститується внаслідок іманентних актів протенції, натомість "ретенція конститує живий горизонт (*des*) Тепер" [Гуссерль Э. Собрание сочинений. Феноменология внутреннего сознания времени. — М.: Гнозис, 1994. — Т. 1. — С. 47].

Життєсвіту, перш за все, властивий смисл і сутність, саме те, що відшуковується, стає актуальним для нас в сфері *інтерсуб'єктивності*

(побіжно зауважимо, що конкретно ці означники були визначені Гусерлем як домінантні для феноменології в II томі "Логічних досліджень"). Гусерль неодноразово наголошує, що трансцендентальне Я залишається Я індивідуальним; коли йдеться мова про *життєсвіт*, ми повинні усвідомлювати, що поза трансцендентальними структурами неможливо міркувати про онтологію (саме в цьому вбачається розбіжність гусерлевої версії феноменології з герменевтичною феноменологією Гайдеггера). Онтологічність світу є значущою в результаті безперервного функціонування суб'єктивності.

Життєсвіт розуміється як обмеження інтенційності суб'єкта; мається на увазі той факт, що свідомість конститує предмети в інтенційності горизонту світу, хоча одночасно свідомість з необхідністю має поставати як досвід, що зв'язується горизонтами *життєсвіту*. Загалом *життєсвіт* визначає інтенційність кожного трансцендентального суб'єкта. Однак, якщо "Гусерль розвиває розуміння *життєсвіту* як домовного. Для нього *життєсвіт* – це горизонт первинних засад знання і форм споглядання, що впливають з тілесного сприйняття..." [Богачов А.Л. Засади та суперечності Гусерлевої феноменології // Гуманітарні студії: Збірник наукових праць. – К., 2010. – Вип. 8. – С. 12], то вірогідно можна припустити не лише "парадоксальність трансцендентальної суб'єктивності" [Там же. – С. 11], а і *парадоксальність трансцендентальної інтерсуб'єктивності*, що є експлікованою з гусерлевого інтерпретуючого *життєсвіту* (такого, що обмежується власною апіорною структурою). Розгортання тематики *інтерсуб'єктивності* в "Картезіанських медитаціях" не передбачає мовної комунікації. Знання з очевидністю "іншого" не гарантує промовленого визнання відмінної від моєї свідомості. В подальших ґенезах проблема комунікації в сфері перебування-життєсвіті набуває ознак онтологічного виміру "іншого" в респонзивній феноменології Б.Вальденфельса та в теорії комунікативної дії Ю.Габермаса, де умова можливості комунікації – дієвість мови, її соціалізація. Хоча принагідно буде зауважити: Гусерль все ж підкреслював про небезпеку втрати первинних смислоутворень *інтерсуб'єктивності* через їх розвантаження в мові та соціальних інститутах.

Взаємозв'язок *інтерсуб'єктивності* та *життєсвіту* очевидний: віднайдення (чи повернення до-) універсальних апіорних структур *життєсвіту* та впевненість в їх аподиктичній очевидності можливе за умови адекватної трансляції смислів та значень трансцендентальною інтерсуб'єктивністю (тому, мабуть, Гусерль говорить про *життєсвіт* як культуру, духовну історичність). Мислення невід'ємності трансцендентального еґо та *життєсвіту* дозволить нам вирішити (або принаймні наблизитись до вирішення) онтологічного статусу ужитку слова "бути" у відношенні до генеалогії пізнавальних здатностей в феноменологічній філософії, а саме: "бути" (інфінітивна форма, "бути" *взагалі*), буття відбувається, має місце саме в взаємодолученості трансцендентального Я та *життєсвіту*, "бути" набуває статусу інтенційності (як *activitas*), постає як протікання "тепер". Висловимо припущення: життєсвіт, не наділений

інтенційністю, що передбачає горизонт для кожної свідомості, існує лише як в-собі-буття.

Отже, *життєсвіт* – це основа універсальних смислоутворень, він має загальну структуру свідомості, яка для будь-якої без виключення суб'єктивності розкривається в *інтерсуб'єктивності* (повернення до витоків через мислення), де речі співвіднесені не просто з випадковою суб'єктивністю, а, наголошуємо, з трансцендентальною суб'єктивністю. Феноменологічна редукція, таким чином, – це виключення об'єктивістськи витлумаченого світу, маючи за основу донаукові структури *життєсвіту* а *priogis*; математично ідеалізований світ об'єктів Галилея є не чим іншим, як одним з горизонтів психологізму. Гусерль підкреслює, що "людина, а в спільноті людей – людство, є суб'єктивність для світу, і одночасно має бути об'єктивною в ньому як суще в світі" [Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Пер. Д.В. Складнева. – СПб.: Владимир Даль, 2004. – С. 345–346], – власне буття передує буттю світу відносно пізнання, але не відносно дійсності буття. Це нагадує гегелівський принцип в-собі-буття і для-себе-буття Бога (див. передмову до "Феноменології духу") з тою лише відмінністю, що Гусерль пише про абсолютну трансцендентальну суб'єктивність его. Проблема *життєсвіту*, поставлена Гусерлем наприкінці творчості, демонструє, що феноменологія перестає бути суто дескриптивною; вона, переінакшуючи думку Г.-Г. Гадамера щодо пізніх етапів феноменологічних досліджень, відтепер опікується витлумаченням феноменів, тому *життєсвіт* – це мисленнєвий крок до герменевтичного виміру трансцендентальної феноменології.

М.М. Яцук, асп., КНУТШ, Київ

ІНТЕРПРЕТАЦІЯ МЕТАФІЗИЧНОЇ ПРОБЛЕМАТИКИ В АНАЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ ПІТЕРА СТРОСОНА

Західна культура зазнає відчутного впливу аналітичної філософії. Актуальність обраної теми обумовлена тим, що аналітична філософія продовжує залишатися впливовою парадигмою західної академічної думки та, відповідно, визначає специфіку світорозуміння в контексті сучасної цивілізації. "Повернення до метафізики" в контексті аналітичної філософії, яке здійснює Пітер Стросон (1919–2006), відбиває стан невідзначеності, характерний для сучасної філософської думки, її драматичні шукання можливостей поєднання традиційних способів філософствування та сучасних підходів, методів, реалій. Визначення конфігурацій раціонального освоєння дійсності за теперішнього часу дозволяє філософські осмислити стан сучасності та її перспективи, зробити чергові ментальні кроки на шляху освоєння дійсності.

Англійський філософ запропонував дійсно вдалий проект дескриптивної метафізики, тому в англійських країнах творча спадщина Пітера Стросона давно вже стала класичною. У вітчизняній та радянській філо-

софській літературі відсутні подібні фундаментальні дослідження, тому аналіз концепцій та підходів видатного мислителя здається нам логічним кроком до осмислення стану та основних тенденцій аналітичної філософії в умовах сьогодення.

Установка про визнання метафізики як хибного вчення, позбавлено-го сенсу з погляду логічних норм мови, стала об'єднуючою для аналітиків вже на початковому етапі розвитку "аналітичної філософської хвилі". Проте сама по собі антиметафізична спрямованість не виявилася домінуючою та вирішальною. Криза програми дослідження "буденної мови" вимагала від аналітиків збагачення, ускладнення методологічного апарату й перегляду характерного для позитивістської орієнтованого напрямку думки про неприйняття метафізики. Сьогодні із упевненістю можна говорити про те, що початок реставрації традиційних установок метафізики в аналітичній традиції покладений саме публікацією в 1959 році роботи Пітера Стросона "Індивіди. Досвід дескриптивної метафізики". До Стросона аналітики всіх шкіл і напрямів вважали метафізичні проблеми за безглузді або уявні, й ставили за мету своєї діяльності очищення мови від плутанини, що її привносить метафізика. Стросон же повернув метафізику втрачені позиції, запропонувавши програму зворнення нової – описової (дескриптивної) – метафізики на основі аналізу буденної мови. Стросон не відкидає цілком ревізуючу метафізику, проте визнає її корисність лише в тій мірі, в якій вона послугує дескриптивній метафізиці, тобто допомагає нам зрозуміти реальну структуру нашого мислення; а вся історія філософії в неявному вигляді авторові представляється як зіставлення дескриптивної метафізики ревізуючий. У контексті проведеного дослідження найбільший інтерес для нас представляла метафізика першої частини праці, де йдеться про базисні "конкретні об'єкти", претензія автора на відкриття яких історично пов'язана з традиціями британського емпіризму. Стросон прагне виявити систему правил, що визначають нашу буденну мовну практику, а його дескриптивна метафізика хоче визначити форму неформальної мови. Таким чином, певна мета дескриптивної метафізики – виявлення глибинної, формоутворюючої структури мови та експлікація онтологічного змісту, що міститься в мовних структурах.

Якщо метафізика є "бачення", спосіб організації світу ідей, за допомогою яких ми читаємо цей світ, то в такому разі корисним заняттям видається спроба проникнути в глибинну граматику, аби знайти передумови нашого мислення і досвіду. Це і є дескриптивна метафізика Стросона.

У всіх роботах філософа – від ранніх статей 40-х рр. і до останніх, кінця 80-х ХХ сторіччя – просліджується пафос довіри до мови, саме в ній Стросон шукає рятівну філософську істину, а під дескриптивною метафізикою розуміє систему основних понять, на базі яких ми сприймаємо світ; він зацікавлено реагує на критику своєї програми дескриптивної метафізики, відходить від непереконливих для широкої філософської публіки уявлень, але незмінно переконаний в істинності свого проекту як такого.

Навіть ідеальна узагальнена модель формальної структури буденної мови не є кінцевою метою шукань Стросона. Він залишився вірний прагненню, яке визначив ще в "Індивідах", – пробитися "через мову" до реальної позамовної дійсності. І тому Стросон знову і знову говорить про онтологію, яка входить в основи граматики, і про необхідність створення особливого "онтологічного словника". Глибинна універсальна граMATика потрібна йому як засіб аналізу тієї інформації про реальний світ, яка закріплена в базисних мовних структурах.

Навіть ідеальна узагальнена модель формальної структури буденної мови не є кінцевою метою шукань Стросона. Він залишився вірний прагненню, яке визначив ще в "Індивідах", – пробитися "через мову" до реальної позамовної дійсності. І тому Стросон знову і знову говорить про онтологію, яка входить в основи граматики, і про необхідність створення особливого "онтологічного словника". Глибинна універсальна граMATика потрібна йому як засіб аналізу тієї інформації про реальний світ, яка закріплена в базисних мовних структурах.

Проблема існування наукової метафізики в аналітичній філософії і сьогодні продовжує залишатися однією з найбільш обговорюваних серед представників даного напрямку, що підтверджує цінність та адекватність підходів, запропонованих Стросоном.

Секція "ФІЛОСОФЬСКА АНТРОПОЛОГІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ЛЮДИНИ"

К.І. Алексєєва, асп., КНУТШ, Київ

СИТУАТИВНИЙ ХАРАКТЕР МОРАЛЬНО-МОВНИХ ФЕНОМЕНІВ У ФІЛОСОФІЇ Ф. НІЦШЕ

Аналіз поняття ситуації у філософській антропології передбачає звернення до ідей Фридрих Ніцше. У своєму філософському проекті він намагався відновити втрачену і забуту "єдність мислення та життя". Мислення має активуватися життям, яке, своєю чергою, має утверджувати мислення. Але Ніцше твердить, що життя має багато варіацій, воно не однозначне і обумовлене ситуативністю людського існування. Тому воля людини проявляється тоді, коли вона самостверджує себе у межах життєвої неоднозначності. Людською слабкістю натомість є ухиляння від життєвого вибору у двозначних ситуаціях, яке Ніцше називає запереченням життя. Головною чеснотою є самоствердження: "само" володіє собою, але водночас намагається досягнути себе. Суть цієї чесноти полягає у тому, що "само" знаходиться у ній самій, а не є відчуженим. Життя завжди має долати само себе, виходячи за власні межі: визнаючи одну ситуацію, ми одразу опиняємося в іншій. І лише наша власна інтерпретація потенційно багатозначної життєвої ситуації актуалізує одне із її значень: ми створюємо ситуації, нам їх і долати. Як бачимо, проголосивши тезу про смерть Бога, Ніцше абсолютизує креативний потенціал особистості, відмовившись від ідеї трансцендентного регулювання і від моралі подвійних стандартів.

Про антропологічний характер морально-мовних феноменів Ніцше розповів ще у творі "Про істину і брехню в позаморальному сенсі". У цій праці він виражає свою позицію щодо творення філософсько-наукових понять, котрі стосуються істини і моральних оцінок. Філософ зауважує, що абстрактний пошук істини є іррелевантним для творення понять нашої мови, яка у своїй генезі є суто метафоричною, і все пов'язує з людиною. "Цей текст, із теоретико-мовного погляду, виражає те, що "конвенції мови" навряд чи є "витворами пізнання", не є "кон'гументними позначеннями речей", не є "адекватним виразом усієї реальності", а позначають "стосунк речей до людей", причому цей стосунок "виражають за допомогою найсміливіших метафор" [Белер Е. Фридрих Ніцше // Класики філософії мови. Від Платона до Ноама Хомського. – К.: Курс, 2008. – С. 314], – зазначає дослідник Ніцшевої філософії мови Ернст Белер.

У пізнішому творі "Людське, надто людське" Ніцше радикалізує свій розрив із традицією платонізму, християнства та західноєвропейської

метафізики. Усі ці ідеалізації мають зводитися до "людського, надто людського". Ніцше глузує з віри людини у те, що мову можна розглядати як досконалий медіум комунікації і позначення. Ніцшева критика мови звертається до правових феноменів, які передують мові та діють у ній. Сюди він зараховує не лише граматику, розум, логіку, але й культурно-антропологічні чинники – расу, інстинкти, фізіологічні обставини людини. Із ситуативного характеру мови Ніцше також розвиває ідею генези наших моральних понять. Спочатку окремі вчинки називають добрими чи злими без огляду на їхні мотиви, а тільки за корисними чи шкідливими наслідками. Проте незабаром забувають походження цих позначень і хибно припускають, що вчинкам самим по собі, без огляду на їхні наслідки, притаманна властивість "добра" чи "зла". Це ті самі помилки, через які мова позначає сам камінь як твердий, саме дерево як зелене, отже, сприймають як причину те, що є наслідком. Розвиток мови та розвиток свідомості взаємообумовлюють одне одного. Свідомість виникає із потреби і необхідності повідомляти. Як та тварина, що наражається на небезпеку, людина потребувала допомоги і захисту, потребувала схожих на себе і уміння порозумітися, а для цього їй потрібна свідомість. Адже мислити ми можемо лише у мовній формі, і зупинка мислення зумовлюється лише припиненням мовного примусу. Головне завдання мови для Ніцше полягає у дослідженні "внутрішніх процесів і потягів", які зустрічаються і переживаються у різних життєвих ситуаціях. Адже саме ці повсякденні нюанси нашого життєсвіту формують канву біографії й долі. Натомість інші пограничні стани (гнів, ненависть, любов, страждання, радість тощо) є винятками, що затьмарюють наше саморозуміння. Але при цьому слова знаходяться тільки для таких екстремальних спалахів настрою. Відповідно, Ніцше стверджує тезу про брак слів у різних ситуаціях, яку можна узагальнити наступним чином: ситуації є, а слів для адекватної дескрипції ситуаційного досвіду бракує.

Згодом у "Сутінках ідолів" Ніцше знову звертається до феномена мінливості, плинності, становлення і зникання феноменального буття, котре осягається лише за допомогою почуттів. Саме феноменальне, явлене буття є єдино справжнім і реальним, яке виступає ситуаційним контекстом нашого особистісного досвіду. Дихотомія світу на "істинний" і "явлений" позбавлена усякого сенсу для самостверджувальної особистості і є ознакою занепаду життя, забуттям діонісійного начала. Свій ідеал нової моральної свідомості Ніцше формулює у принципі здорової моралі, яка не суперечить інстинктам життя. Він критикує усі попередні етичні вчення, що змушували людину діяти в межах безособових приписів "Ти повинен! / Ти не повинен!". Дійсність демонструє нам багатство типів, постійну зміну ролей і форм, які залежать від обставин людського перебування і звичок, традицій і власних суджень, закладених культурних схем та інтерпретацій. Тому Ніцше постулює головну вимогу, яка звернена, перш за все, до філософів: бути потойбіч добра і зла, – залишити за дужками позірність морального судження. У такий спосіб мислитель заперечує реальне існування моральних фактів. Моральне судження має схожість із релігійним у

тому, що вірить у реальності, які такими не є. Мораль – це лише тлумачення загальновідомих феноменів. Моральні судження не слід сприймати на віру чи буквально, вони за своєю природою позбавлені універсального значення. Ніцше тематизує із них лише ситуаційно-семіотичний рівень, який нівелювався його попередниками.

Слід узагальнити, що мораль за Ніцше є простою мовою знаків і симптоматологією, яку потрібно знати, щоб краще розуміти самих себе. Тому переконливою здається віра філософа у розумність лише "життєвої" реальності, яка проявляється у нетерпимості до автономного розуму та релігії: не існує нічого загальнообов'язкового, є лише мислення як інтерпретування за схемою, яка зумовлена фрагментарністю нашого життєсвіту.

Д.О. Бадьор, студ., КНУТШ, Київ

МОВНА ІДЕОЛОГІЯ ЯК ПРЕДМЕТ ДОСЛІДЖЕННЯ В СУЧАСНІЙ СОЦІАЛЬНІЙ АНТРОПОЛОГІЇ

Поняття "ідеологія" та "мова" з'являються разом в дослідженнях з антропології, соціальної лінгвістики та культурології. Нашим завданням є окреслити межі проблемного поля, в якому йдеться про зв'язок цих понять.

Існують, щонайменше, три гілки дискусій з приводу ідеології мови [Woolard K.A., Schieffelin B.B. Language ideology // Annu. Rev. Anthropol. – 1994. – Vol. 23. – P. 56]. Представники першої відштовхуються від існування зв'язку між мовами або мовним розмаїттям (наприклад, у випадках, коли в країні дві державні мови, мовні ідеології формуються по-іншому). Друга розгортається на тлі історіографії лінгвістики та (історіографії) публічного дискурсу про мову: її прихильники фокусуються на мовних ідеологіях, включно з науковими ідеологіями. Наприклад, в збірнику статей "Мовні ідеології" за редакцією лінгвістів Джона Ерла Джозефа та Телбота Тейлора (Joseph J.E., Taylor T.J. Ideologies of Language. Taylor & Francis, 1990) подаються історіографічні дослідження лінгвістики та наукових надбань, що їй передували, з XV по XIX століття у Франції або Італії, щоб поглянути, як ідеології того часу впливали на дослідження мови, і чи призводило це, в даному контексті, до появи мовних ідеологій. Треті (наприклад, Майкл Сильверстайн) вважають, що мовні ідеології слід досліджувати у їхньому зв'язку з вживанням мови, зі структурами мови, вживання яких актуальне на той чи інший момент та пов'язане з соціальною структурою.

Існує декілька визначень того, чим є лінгвістична ідеологія (або ідеологія мови: ці поняття не завжди тотожні). По-перше, вона визначається як "набір упереджень щодо мови, артикульованих носіями мови як раціоналізація та обґрунтування сприйнятих мовних структур та правил" [Silverstein M. Language structure and linguistic ideology // The Elements: A Parasession on Linguistic Units and Levels. – P. 193]. Іншими словами, мовна ідеологія є нічим іншим, як набором пресуппозицій, завдяки яким

ми розпізнаємо правильність застосування тієї чи іншої мовної конструкції в соціальному контексті.

Друге визначення зводить масштаби функціонування мовної ідеології до соціальної групи: "мовні ідеології – самоочевидні ідеї та завдання, які ставить собі соціальна група, що опікується роллю мови в соціальному досвіді членів цієї групи, поки вони сприяють репрезентації групи" [Heath S.B. Social history // *Bilingual Education: Current Perspectives*. – Vol. 1: Social Science. – P. 53]. Тобто, засобами мовної ідеології соціальна група визначає обсяг і особливості словника, яким користуються члени цієї групи, і який є найбільш релевантним стосовно репрезентації цієї групи в суспільстві та посідання нею вигідних соціальних позицій.

Останнє визначення є найбільш загальним: "мовні ідеології – судження здорового глузду щодо походження мови у світі, які поділяються більшістю членів суспільства" [Rumsey A. Wording, meaning and linguistic ideology // *Am. Anthropol.* – 1990. – Vol. 92(2). – P. 346].

Погляди на дослідження мовної ідеології можна поділити на два напрямки: нейтральний та критичний. Перший охоплює всі сфери культурної репрезентації; другий концентрується лише на певних аспектах репрезентації та соціального пізнання. Нейтральне розуміння мовної ідеології спирається, насамперед, на гіпотезу Сепіра-Уорфа, яка полягає в тому, що структура мови близько пов'язана не лише з соціальними умовами, але й з загально-культурними, впливаючи навіть на відмінність у сприйнятті кольорів носіями різних мов. В цьому розумінні, ідеологічне спотворення мови виникає внаслідок природної обмеженості розуміння семіотичних процесів окремим індивідом, який прагне активної діяльності в сфері, яка його цікавить.

Критичне дослідження ідеології, навпаки, наполягає на тому, що спотворення мови є містифікацією і сприяє легітимації соціального домінування. Іншими словами, в даному контексті, мовна ідеологія виступає засобом для виборення більш вигідного місця в соціальній структурі, висловлюючись мовою П'єра Бурдьє, засобом для здійснення символічної влади.

Одним з важливих питань, які ставляться в контексті дослідження мовної ідеології, є питання про те, чи здійснюється таким чином вплив на мову, чи змінюються її норми та словник внаслідок рефлексії над ними; іншими словами, чи має це дослідження прескриптивний характер.

Майкл Силверстайн, прихильник гіпотези Сепіра-Уорфа, наполягає на тому, що раціоналізація не лише пояснює, але й впливає на структуру мови, раціоналізує її, роблячи її використання більш регулярним явищем. "Зрозуміти, чому хтось розмовляє саме таким чином, а не інакшим, означає змінити його" [Silverstein M. Language structure and linguistic ideology // *The Elements: A Parasection on Linguistic Units and Levels*. – P. 233]. Тому брак розуміння тих чи інших конструкцій призводить до ідеологічного спотворення мови, внаслідок конструювання індивідом мовних узагальнень, вживання яких може з часом стосуватись феноменів, яких раніше не стосувалось, змінюючи таким чином характер цих феноменів.

Втім, важливим пунктом залишається те, що мовна ідеологія спрацьовує лише тоді, коли а) той, хто репрезентує цю ідеологію, є носієм мови; б) зміни в мові не стають предметом для рефлексій, а лише відтворюються: за допомогою несвідомих механізмів, через набуття певного символічного капіталу тощо. Отже, посилаючись на ідеї П'єра Бурдьє, можна припустити, що ідеологія зумовлена соціальною структурою, яка також змінюється внаслідок тих змін, які привносить сама ідеологія в мову, яка, в свою чергу, відтворює характер соціальних взаємодій та соціальної структури [Bourdieu P. Language and Symbolic Power. – 1991. – P. 169].

С.М. Бардина, студ., МГУ ім. М.В. Ломоносова, Москва, Россия

ВЗАИМОВЛИЯНИЕ БОЛЕЗНИ И ТВОРЧЕСТВА: СЛУЧАЙ НИЦШЕ

Являются ли гениальность и болезнь двумя формами проявления одной и той же черты человека, связаны ли они? Такой вопрос ставился неоднократно. Проводились различные исследования, ставящие своей целью проследить связь между психозом и творческими способностями (начиная от классической невропатической теории Ламброзо до, к примеру, довольно современного исследования Кери, посвященного гену нейрогулина). Сама постановка вопроса кажется очевидной: и то и другое – это явные отклонения от "нормы". Традиционно, люди с "положительными" отклонениями "не считаются больными, потому что эти отклонения не являются нежеланным отходом от статистической нормы". Однако сам факт "отклонения" присутствует в обоих случаях – поэтому интересно задаться вопросом об их возможной взаимосвязи.

Для того чтобы сузить задачу, я предлагаю обратиться к одному конкретному случаю, а именно к истории творчества, болезни и их возможной взаимосвязи у Ницше. Особенно примечателен этот случай тем, что собственная болезнь была для Ницше предметом непрерывной философской рефлексии. Возможно, именно представленность темы собственной болезни в творчестве стала причиной многочисленных рассуждений о том, оказало ли заболевание серьезное влияние на его произведения. Кроме двух полярных мнений, одно из которых заключается в том, что философия Ницше была инспирирована его болезнью, а второе, напротив, – в том, что его творчество полностью независимо от состояния его организма, существуют гораздо более интересные точки зрения на эту взаимосвязь. Мне бы хотелось отметить двух философов – это Делёз и Ясперс. Оба они сходятся в том, что болезнь не была источником самой философии Ницше, но играла для ее становления очень важную роль.

Сам Ницше говорит о своей работе так: "Рассматривать с точки зрения больного более здоровые понятия и ценности, и наоборот, с точки зрения полноты и самоуверенности более богатой жизни смотреть на таинственную работу инстинкта декаданта – таково было

мое длительное упражнение". Делёз интерпретирует такую позицию как "перемещение перспектив": болезнь – это точка зрения, оценивающая здоровье, здоровье – точка зрения, с которой можно посмотреть на болезнь. Каждая из этих "точек зрения" сама по себе была бы лишена смысла, но постоянное смещение с одной из них на другую – это и есть то движение, благодаря которому возможно развитие мысли, вылившееся в проект "переоценки ценностей". И здоровье, и болезнь – это концептуальные "маски" Ницше; безумие, настигшее его в финале жизни "знаменует собой тот момент, когда маски, прекращая перемещаться и перетекать друг в друга, смешиваются, застывают в мертвенной неподвижности". Но точно такой же фатальной остановкой мысли стало бы и полное здоровье, потому что оно тоже остановило бы движение перехода и смены перспектив.

Ясперс также показывает, что для Ницше не существует "здоровья" и "болезни" самих по себе, как универсальных ценностей. Состояние организма не самоценно, оно определяется по отношению к той цели, которая задается на экзистенциальном уровне. Сама экзистенция также может быть здоровой или больной, но эти слова имеют совсем другое значение: здоровье здесь скорее можно отождествить с развитием, стремлением. В этом смысле болезнь обретает экзистенциальную ценность: она есть то, что должно быть преодолено и в этом смысле способствует подлинному здоровью. Более того, Ясперс утверждает, что понимание философствования Ницше невозможно без представления его в целостности (произведения, биография, эпоха), но в то же время Ясперс не хочет превращать эту целостность в набор окончательных формулировок. Задача понимающего – в том, чтобы осуществлять движение и преодоление вместе с Ницше, "в том, чтобы осваивая Ницше, самому стать чем-то". Создается некоторая параллель между работой самого Ницше, толкующего себя (и в частности, свою болезнь) через стремление к чему-то высшему, и работой того, кто пытается его понять, который стремится не к "данному" Ницше, а к этому "высшему", и понимание в итоге основывается именно на этом стремлении.

Что кажется интересным в этих интерпретациях? В них признается невозможность рассматривать мысль отдельно от жизни – в том числе и органической – человека; "жизнь ни на шаг не отстает от мысли". Но в то же время нельзя сказать: болезнь вызвала мысль. Оказывается, что болезнь влияет на мысль, но такое влияние тоже всего лишь средство самой мысли, и в конечном счете оказывается только моментом ее развития. Подобное толкование творчества и жизни Ницше основывается и на его собственных текстах и на анализе его биографии. Будет ли правомерным перенести эту закономерность на взаимосвязь болезни и творчества вообще? Мне кажется, такое обобщение было бы необоснованным, однако в качестве возможной гипотезы идея не одностороннего влияния, а сложного взаимовлияния творчества и заболевания кажется достаточно интересной.

**ЗМІНА РОЛІ СУБ'ЄКТУ У ФІЛОСОФІЇ МОВИ:
ПЕРЕХІД ВІД МОДЕРНІЗМУ ДО ПОСТМОДЕРНІЗМУ**

Філософія мови у філософській традиції сьогодення стала тим полем досліджень, яке відбиває наскрізні зміни уявлень останнього століття. Рух від класичного мислення до некласичного, модерністського, від модерністського до постмодерністського – являє собою унікальний історичний досвід, що відображений у динаміці розвитку філософії мови. Однією з найвагоміших проблем, що й являла собою шлях від однієї епохи до іншої, є проблема статусу суб'єкту.

Враховуючи вищезазначене об'єктом даного дослідження виступає роль суб'єкту у філософії мови, предметом – зміна ролі суб'єкту у філософії мови різних епох – модернізму та постмодернізму.

Кожна епоха розпочинається з бунту щодо старих канонів, минулих розумінь, втраченого для нової генерації способу мислення, а відтак і способу життя. Модернізм не був винятком. Модерністське мислення підривало класичні уявлення, глумилося над усім тим, що колись мало статус абсолютного, універсального, тотального і цінного. Цей надпротест перш за все мав власне відображення у переході від онтологічної проблематики до проблематики теорії пізнання. Такий перехід був зумовлений потребою нового способу конституювання суб'єкту пізнання, надання цьому суб'єкту цілком нового статусу і водночас був причиною посилення самого суб'єкту. Класичне мислення намагалося "не помічати" суб'єкту, що було зумовлено вагомими соціокультурними чинниками. Головними з них був той, що людина в межах "класичних" парадигм мислення "має" Бога, їй є до чого йти, до чого апелювати і є з чим співміряти власне життя. З тим, що філософи називали втратою Бога, ідеал абсолютного у всіх його проявах поступово втрачав своє значення, людина залишалася один на один зі світом. У такій ситуації точкою опори у світорозумінні могла стати лише сама людина. Конституювання комплексу ідей про самодостатність людського розуму, конструювання комплексу уявлень щодо креативності Розуму і водночас акцентування уваги на його історичній обмеженості – ось той базис, що ліг в основу нового статусу суб'єкту у модернізмі. Філософія приходить до ідеї про можливість моделювання світів і відповідно доходить до ідей онтологічного плюралізму, адже джерелом "світу" стає сам суб'єкт, кожен з людей поступово стає творцем.

Ідея плюральності Розуму потребувала рішучого переконструювання культурних кодів, що у свою чергу породжувало потребу в новій художній мові. Модернізм, зберігаючи дихотомію значення і смислу, акцентує увагу на суб'єктивності останнього. Текст отримує власне значення лише з врахуванням варіативності суб'єктивних інтерпретацій. Стратегія оновлення мови виявляється співрозмірною можливим трансформаціям соціального світу, поняття тепер мисляться не як напередвизначені

істинною природою онтології, а як такі, що конструюються: від трактування творчості як процедури самовираження художника до ідеї про неможливість та немислимість безсуб'єктивної онтології. По мірі того, як ідея Бога втрачає свою першочергову вартісність, всепроникність, людина займає цю ж нішу.

Модернізм виступає найважливішим етапом конструювання постмодерністської парадигми у філософії. При цьому очевидний "бунт" постмодерністської епохи проти модернізму проявлявся саме у сумніві щодо адекватності надмірної суб'єктивації дійсності у модернізмі, але не тому, що постмодерн намагається реконструювати "об'єктивне" у дійсності, а тому, що сам суб'єкт зникає. В межах постмодерністської філософської парадигми феномен суб'єкту артикулюється як проблематичний, дослідники говорять лише про можливість вести мову про "проблематичний процесуальний суб'єкт мови". Нові настанови характеризують влучні слова М. Фуко: "...мова йде про те, щоб позбавити суб'єкта (чи його замісника) ролі деякої першопочаткової основи та проаналізувати його як змінну та складну функцію "изначального основания и проанализировать его как переменную и сложную функцию дискурса" [Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. – М., 1996. – С. 12–41]. "Смерть суб'єкта" ("смерть автора") стала метафоричним терміном для позначення тенденції до розмивання суб'єкт-об'єктних опозицій, суб'єкт визначається тепер як такий, який не може бути пізнаним. Це означає те, що стабільний, лінійно детермінований суб'єкт гине і самою своєю смертю відкриває можливості плюральності означування та безкінечної верифікації текстової семантики. Ці нові можливості Р. Барт назвав "народженням читача", адже саме завдяки "читачу" відбувається процес народження смислів. Водночас фігура читача може бути розглянута лише як "особиста адреса" і не більше, адже він сприймається постмодернізмом як дехто, хто складає до купи все те, що являє собою письмовий текст. Зміна статусу суб'єкта у постмодерністській філософії проявляється і через критику нею преференційної концепції знаку, відмову від презумпції стабільності значення та смислу. Сучасна семіологія, що виступає базисом для постмодерністської парадигми радикально змінила трактування значення: означаюче немотивоване по відношенню до означуваного, з яким в дійсності в нього немає жодних зв'язків.

Якщо класична культура задає зразок екстремального об'єктивізму, то максимальний суб'єктивізм відображений у добі модернізму з його акцентом на особистому началі, досвіді. Парадигма "гіпотетичного порядку та тимчасового смислу", що була привнесена модернізмом на зміну метафізичній парадигмі абсолютної онтології поставлена під сумнів постмодернізмом саме через невпевненість у принципіальній здатності конструювання будь-якої моделі світу. Таким чином, постмодерн приходить до програмної відмови від будь-яких спроб створення онтології. Поняття об'єктивності втрачає будь-який сенс, констатується парадигма "смерті суб'єкта", на зміну якій приходить програма суб'єктивності внутрішньо текстуального значення, що має виключно контекстний та конотативний характер.

ПСИХИЧЕСКАЯ ЭНЕРГИЯ КАК ИСТОЧНИК ТВОРЧЕСКОЙ АКТИВНОСТИ

Конец XIX века знаменуется новым витком в понимании феномена творчества. Для основных философских направлений периода – психоанализа и философии жизни – этот феномен занимает одно из центральных мест. Переосмысливая сущность человека как субъекта творчества, представители данных направлений отходят от классической философии, ее понятийно-категориального аппарата. В поле зрения возникают проблемы индивидуального опыта, самосозидания и самореализации, что позволяет рассматривать такие вопросы, как взаимодействие творца и творения, совершенствование творца в процессе творчества. Не остается без внимания и вопрос о сущности творчества и, соответственно, его истоках.

Отправным пунктом в поисках ответов является понятие психической энергии, или энергетической основы, человека – фактора, от которого зависит успех выполнения каждой конкретной деятельности. Психической энергией обладает любой человек, но не каждый добивается ее продуктивной реализации. Речь идет о потенциальности и актуальности. Концептуальные положения З. Фрейда презентуют новый тип мировоззрения, осмысления себя и мира. Психоанализ, который сам З. Фрейд определяет как метапсихологию, участвует в формировании современной культуры. Фрейдизм становится одним из краеугольных камней постмодернистской идеологии, создающей свою картину мира и человека, заставляет психологию обратить внимание на фундаментальные проблемы и ценности человеческого бытия. Источником любой, в том числе и творческой, деятельности, выступает сексуальный инстинкт, который является побудительным мотивом для создания духовных и материальных ценностей. Понятие психической энергии связывается с понятием либидо, которое трактуется как "меняющаяся количественно сила", сопутствующая изменениям в сфере сексуальных влечений. Необходимо отметить, что З. Фрейд выделяет отличные от либидо энергии, находящиеся в основе духовных процессов, не связанных с влечениями. Эти энергии имеют иное, чем у либидо, происхождение и отличаются качественно. Однако психоанализ, не обладая необходимыми методами, оказывается не в состоянии разделять разного рода энергии. З. Фрейд, констатируя их наличие, сосредотачивается на наиболее существенной из них – либидо. К главным свойствам либидо относятся, во-первых, способность актуализироваться, изменять свое состояние от пассивного, покоящегося (Я-либидо) к активному, свободнотекущему (объект-либидо). Во-вторых, в активном состоянии либидо способно концентрироваться на внешних объектах или явлениях, покидать пределы психики, уходить вовне. Ему свойственно стремление к

разряду. Либидо энергетически, через влечения обеспечивает контакт человека с реальностью. В свою очередь, этот контакт, как и переход либидо из бессознательного в сознание, инициирует изменения (развитие или деградацию) психики. При этом психическая разгрузка, выброс энергии вовне может пониматься как катарсис, очищение.

Для самого З. Фрейда понятие психической энергии носит скорее описательный характер и служит для характеристики направления и интенсивности психических процессов. Однако, с нашей точки зрения, потенциал этого понятия раскрыт не полностью. Если согласиться с теми характеристиками, которыми З. Фрейд наделяет либидо, и перенести их на нерассмотренную энергию, последнюю можно представить как источник творческой активности. Попытка выделения такого источника осуществляется А. Бергсоном. Сохранение жизни требует постоянного развития, самообогащения и самопревосхождения. Это многовекторный процесс творческой эволюции, распространения жизни в пространстве и времени, в истоках которого лежит жизненная энергия, жизненный порыв. Однажды зародившись, он организует материю, участвует в формировании растительного, животного миров и человека. При этом, разделяясь между видами и конкретными индивидами, он не теряет силы, увеличивая, напротив, интенсивность саморазворачивания. Жизненный порыв – потенциал, тенденция или даже – волевое усилие, которое реализует себя в бесформенной и пассивной материи. Это процесс, который постоянно осуществляется, так как любая форма не окончательна, включает в себе тенденцию. Этим утверждением А. Бергсон приписывает эволюции органического мира черты, свойственные человеческому сознанию. Собственно говоря, для него весь процесс развития жизни на земле представляет собой проекцию развития жизненного порыва в сознание. Материя, форма, согласно А. Бергсону, являются оболочками эволюции сознания, на вершине которой стоит человек, что дает нам возможность проводить аналогию между понятиями жизненного порыва и психической энергии, понимать жизненный порыв как философское осмысление психической данности. Интроспективные исследования психики убеждают А. Бергсона в космической природе человеческого сознания. Человек – больше, чем животное, его сущность составляет духовное начало, являющееся частью и продолжением жизненного порыва. Индивидуальное и космическое соприкасаются в глубине сознания (а именно – в бессознательном). Духовное начало – это персональная жизненная энергия, формирующая сознание так, как жизненный порыв формирует все многообразие биологических видов на планете. Жизнь человека представляет собой непрерывную серию созидательных актов, каждый из которых порождает новое состояние психики. Сознание – порождение жизненного порыва – может, в свою очередь, созидать, источая творческую энергию вовне, усилием воли формируя и изменяя материю. Индивидуальная воля равна космической.

В понятиях энергии (жизненной или психической) А. Бергсона и З. Фрейда акцентируется существенная характеристика феномена творчества. Источник способности создавать (себя и окружающий мир)

закладається в самому чоловіку як якийсь потенціал. Його розвиток і самоздійснення – взаємообумовлені процеси. Характер творчості визначається досвідом чоловіка і новими, несподіваними станами психіки, які цей досвід породжує. Кожен окремий творчий акт, в свою чергу, породжує новий досвід і новий стан.

Творчість ідентична самій життю, це і є процес життя. Аналіз психічної енергії призводить до розуміння динамічного характеру творчості і творчого свідомості. Висновки, отримані психоаналізом і філософією життя, мають далеко ідущі наслідки, вони втілюються в теоріях творчої особистості. Тому, в числі іншого, сприяє той факт, що джерело творчої активності бачиться в самому чоловіку, культивуються ідеї самоздійснення і гениальності.

М.Ф. Гарда, асп., КНУБА, Київ

НАДІЯ ЯК НЕВІД'ЄМНИЙ МОДУС ЛЮДСЬКОЇ ЕКЗИСТЕНЦІЇ (Е. ФРОММ)

"Dum spiro, spero".
"Поки дихаю – надіюсь".
Овідій

Кожна людина в житті зустрічається з обставинами в котрих їй важко жити, а змінити щось не в силах. В таких умовах кажуть "надіюся на краще", "надія вмирає останньою". Що ж таке надія? Спробуємо розглянути цю проблему крізь призму філософської спадщини відомого гуманіста ХХ ст.. Еріха Фромма.

Фромм говорить що надія це умонастрій, який супроводжує віру. Віра не могла б протриматися без духу надії, а в надії нема іншої основи окрім віри. Але на відміну від віри, яка актуальна тут і зараз, надія пов'язана з майбутнім.

Надія, це завжди чекання. Чекати треба вміти. Чекування з надією відрізняються у випадках коли матір багато років чекає сина після закінчення війни і жінка, яка в таких же умовах чекає чоловіка. Часто гострота невирішеного питання в людини штовхає її на вчинки вирішення проблеми в більш доступніших і "дешевших" формах. Сина матері ніхто не замінить і вона буде надіятись що він повернеться до останніх днів, а самотня жінка може чекати до певної міри, а потім пов'язати своє життя з іншою людиною. Вона має вибір. По іншому надіється альпініст, який втрапив у смертельну пастку в горах і в нього немає вибору ніж чекати й надіятись на те що його знайдуть і врятують.

Надія це завжди – активність. Окрім чекання в скрутних умовах альпініст, матір, і дружина повинні діяти. Цікаво те що в українській мові поняття "надія" має в собі корінь "дія". Для матері що чекає сина чи будь кого хто надіється на зустріч – шукати. Для альпініста може бути вихід або підтримка життєвих сил зовсім близько, навіть там де він не сподівається.

Е.Фромм різнобічно розглядаючи феномен надії трактує його значно ширше. Він пов'язує його з процесом життя й розвитку людської душі вза-

галі. *"Надіятись – стан буття. Це внутрішня готовність, напружена, але не витрачена внутрішня активність"* [Фромм Э. Душа человека. Революція надєжды: пер. с англ. – М.: ООО "Издательство АСТ": ООО "Транзит книга", 2004. – С. 33]. Говорячи про проблематику масштабних соціальних процесів Фромм впевнений що надія це готовність діяти коли прийде момент, якого чекаєш. *"Надіятись – значить бути готовим в будь який момент до того, що ще не народилось, але народження чого не стало безнадійним, хоч, можливо, справдиться це і не при нашому житті"* [Там же. – С. 30]. Надія притаманна високим формам свідомості. Соняшник що повертає голову за сонцем не може надіятись на тепло сонця; навіть грудна дитина, чекаючи грудей матері, не надіється на їжу, а живе в звичайному режимі біологічного росту.

Надія буває як особистою, так і суспільною. Наш народ багато раз переживав зрив і не виправдання надії. В такому випадку в суспільстві росте деструктивність. Обездолені люди, які ні на що не надіються, менш деструктивні, ніж ті хто в певних обставинах втратив надію. *"З психологічної точки зору руйнування – альтернатива надії, так як ваблення до смерті – альтернатива любові до життя"* [Там же. – С. 47].

Таким чином, надія це благородне внутрішнє напруження і завжди випробування на стійкість. Коли вона справджується людина переживає радість, піднесення. Фромм впевнений що надія – одна з якостей, яка є індикатором людяності взагалі (Homo sperans). *"... надіятись – це основна умова, для того щоб бути людиною. Якщо людина відмовилася від усякої надії, вона увійшла у ворота пекла – знає вона чи ні – і залишила позаду себе все людське"* [Там же. – С. 30]. Після стількох недавніх обривів надії в нашому народі, ця проблема актуальна для сучасного українського суспільства. Варто надіятись на краще, бути активним і творчим у трудовій діяльності; варті бути готовим приймати участь у культуротворчих і державотворчих процесах, не втрачаючи надії.

М.А. Гриненко, студ., КНУТШ, Київ

СЕНС ЖИТТЯ ТА ЙОГО ПОШУК

Проблема сенсу життя є однією з визначальних у філософській антропології. Вона багатогранна і немає однозначного вирішення. Навіть визначаючи життя як таке, що має сенс, у різні часи різні люди визначали його по різному. "Для одних пошук сенсу життя полягає в інтенсифікації професійної, духовної і матеріальної діяльності. Інші вважають його абстрактним, суто науковим і до того ж далеким від життєвих потреб або таким що зовсім втратив свою злободенність. Треті вважають, що вирішувати проблему сенсу життя потрібно переважно виходячи з власного розуміння, якого нібито цілком достатньо" [Москаленко А.Т., Сержантов В.Ф. Сенс життя і особа. – Новосибірськ: Наук. Сиб. отд-ние, 1989. – С. 3]. Так, наприклад, Сократ, Платон, Р. Декарт, Б. Спіноза, Діоген ототожнювали сенс життя з благом; А. Шопенгауер вважав сенс

сом життя обмеження страждань шляхом самообмеження та аскези, І. Кант шукав сенс життя не зовні, а в середині самої людини, вважав його таким, що полягає в усвідомленні індивідом свого буття як саме людського, сенс життя, за Кантом, забезпечує самопідпорядкування людини моральному закону, який піднімає людину над її власною природою, Ж. П. Сарт писав про абсурдність народження і смерті людини, Е. Фромм вбачав сенс життя у створенні нової людини і суспільства, побудованого на засадах гармонії з природою, відмовою від егоїзму, і любові.

Але більшість людей не рефлексує над питанням сенсу життя, спираючись на власне інтуїтивне розуміння. Як правило питання про сенс життя постає коли людина опиняється у так званих, "межових ситуаціях" (термін запроваджений К. Ясперсом у роботі "Розум та екзистенція" 1935 р. "Межові ситуації" – це ситуації у яких життю людини загрожує серйозна небезпека. Внаслідок них у людини може статися просвітлення, одкровення, катарсис). У такі моменти звичайне сприйняття людини відходить на другий план і людина починає замислюватись про наявність і єство сенсу життя. "Основу, канву для смисложиттєвих орієнтирів задають нам культура і суспільство. На питання людини "навіщо жити?" відповідають вищі цінності" [*Золотухіна-Аболіна Е.В.* Філософська антропологія: Навч. посіб. – М.: ІКЦ "Березень"; Ростов нД.: Видавничий центр "Березень", 2006. – С. 118]. Людина сама, вільно обирає сенс життя, але при цьому вона оперує запропонованими суспільством моделями. Оскільки вихідні орієнтири в пошуках сенсу життя людина черпає у суспільних установах і домінантах, вона встановлює сенс життя зазвичай відносно суспільства. Навіть відкидаючи установки суспільства людина все одно шукає сенс життя виходячи з цих самих установок. Визначений сенс життя допомагає людині вирішувати протиріччя між різновекторними впливами оточення, взаємовиключаючими вимогами колективу в якому людина знаходиться, допомагає створити рівновагу, необхідну для гармонійного існування людини. Знаходження сенсу життя необхідне для становлення зрілої, стабільної особи. Будучи невдахами і соціально хворими особистостями індивіди не сприяють створенню і існуванню успішного суспільства. Таким чином, суспільство зацікавлене у щепленні певного набору цінностей своїм членам, адже це забезпечує і його власне благополуччя. Отже для повноцінного існування людина повинна володіти сформованим сенсом життя. Австрійський психіатр В. Франкл виводить декілька принципів отримання сенсу життя: 1) життя людини не повинне позбавлятися сенсу за жодних обставин; 2) Сенс не можна дати як річ, його потрібно знайти; 3) Сенс може бути знайдений, але не може бути створений (ми не черпаємо сенс виключно з себе, але отримуємо його з людської комунікації); 4) Пошук сенсу життя не є неврозом, це нормальна властивість людської природи [*Золотухіна-Аболіна Е.В.* Філософська антропологія: Навч. посіб. – М.: ІКЦ "Березень"; Ростов нД.: Видавничий центр "Березень", 2006. – С. 120] Взагалі сенс життя і суспільство нерозривно пов'язані, адже суспільство з дитинства прищеплює людині систему цінностей, користуючись для

цього всіма інститутами соціалізації. При цьому цінності різняться як за ієрархією (вищі, вторинні і т. д.), так і по сфері життєдіяльності до якої вони відносяться (родинні, ідеологічні та ін.). Набори ціннісних установок набувають різного вигляду в різних типах суспільства на різних етапах їх розвитку. Так аксіологія тоталітарного суспільства вище ставить суспільні цінності, а ліберально-демократичне суспільство надає перевагу особистим інтересам, свободі і правам окремої людини (хоча в разі загрози існуванню самого суспільства воно часто нехтує індивідуальними правами і інтересами на користь соціальних, до якого типу воно б не відносилось). Нормально функціонуюче суспільство не обмежує своїх членів однією або кількома ідеями-цінностями, дозволяючи вибрати з кількох найбільш прийнятну. Проте соціум все ж висуває певні цінності в главу кута, наказуючи в ситуації вибору нехтувати заради них іншими, які володіють нижчим статусом. Але індивід, зі свого боку, не детермінований остаточно набором запропонованих суспільством цінностей, а переробляє їх в ході засвоєння. Адже йдеться про сенс життя конкретної особи, а людина, повністю детермінована ззовні, перестає бути індивідом, стаючи лише знаряддям реалізації суспільних інтересів. Властива пошуку сенсу життя необхідність свідомого інтуїтивного освоєння переробки суспільних імперативів і культурних домінант демонструє зв'язок сенсу життя з категоріями свободи, а також самосвідомість, рефлексії. А рефлексії з приводу сенсу життя, як зазначалось вище, відбуваються з людиною у "межових ситуаціях", коли звичний інтуїтивний сенс більше не відповідає ситуації що склалась. Це демонструє також таку важливу рису досліджуваної категорії, як зв'язок сенсу життя з ціннісною шкалою, яка приймається людиною як базова для детермінації діяльності.

До визначальних рис сутності сенсу життя варто віднести неоднозначність у визначенні предмету, внаслідок якої існують різні підходи до пошуку і реалізації сенсу життя. Однозначно можна сказати лише те, що щастя людини багато в чому залежить від вдалого вибору сенсу життя.

Т.В. Данилова, канд. філос. наук, старш. викл., НУБІП України, Київ

НЕОБУМОВЛЕНА РЕАЛЬНОСТІ У ДУХОВНИХ ТРАДИЦІЯХ СХОДУ І СУЧАСНА КАРТИНА СВІТУ

Сприйняття світу сучасної людини зазнає кардинальних змін у бік множинності, темпоральності і складності. У розумінні Всесвіту панує синкретизм, у ньому неможливо відділити людину від природи, матерію від свідомості, суб'єкт від об'єкта. На думку Ф.Капри, світ – це єдине ціле, яке складається не з речей, а з процесів. Між окремими елементами світу існують приховані зв'язки. Спостерігач завжди впливає на процес спостереження. На основі голографічної парадигми К.Пібрам запропонував "хвильову теорію реальності", згідно з якою мозок конструює картину нашого "конкретного" світу, інтерпретуючи випромінювання іншого, первинного рівня реальності, що існує поза простором і часом.

На думку Д.Бома, звичний для нас світ є лише одним з аспектів реальності і виступає як "розгорнутий" порядок. На "згорнутому", "доквантовому" рівні реальності світ втрачає всі властивості, якими людський мозок його наділив. За таких умов протилежності не мають сенсу. Концепцію єдиного Всесвіту також розвинено в теорії морфогенетичного (морфічного) поля Р.Шелдрейка. Все існує еволюціонує і допомагає в цьому одне одному. Шелдрейк стверджує, що цілісним світ робить ще не виявлене наукою поле, яке об'єднує Всесвіт у єдиний інформаційний простір. Модель Дж.Уілера передбачає, що основою всіх предметів або явищ фізичного світу є нематеріальне джерело, а те, що люди визнають як реальність, створено ними самими в процесі вимірювання, тобто всі фізичні сутності є інформаційно-теоретичними, а Всесвіт вимагає нашої участі у їх проявленні. Таким чином, кожен створює свою картину світу з безмежної кількості окремих фактів, а звична реальність постає як плід колективної угоди. Отже, не видається можливим зрозуміти світ до кінця, і ця неможливість розуміння компенсується бінарною додатковістю точок зору на світ. Саме в цьому полягає суть культурологічної концепції Ю.М. Лотмана, в цьому ж філософська суть принципу доповнюваності Н.Бора та співвідношення невизначеностей В. Гейзенберга. Я.Хінтікка зазначає, що всі наші висловлювання про навколишній світ складаються з понять, створених самими людьми. Знання реальності принципово не може бути відокремлене від способу її понятійного осягнення.

Ще з раннього дитинства люди втрачають контакт з необумовленою реальністю і починають сприймати світ крізь призму бінарних опозицій, які виступають атрибутом європейської культури в цілому і за певних умов призводять до стану "розірваної" свідомості. Двоїстість і намагання її подолання пронизують всю європейську історію від традиційних культур до сучасних цивілізованих суспільств. На відміну від Заходу Схід не розділив Всесвіт на механічні деталі, а прагнув подолати властиву світу культури дискретність і відчуття переживання єдиної безперервної реальності, яка є єдністю протилежностей. На думку Д.Судзукі, втеча від реальності неминуче призводить до розподілу її на нескінченні складові, але така роз'єднаність властива не природі, а людському розуму, який поділяє все на дві частини. Люди сприймають бінарні опозиції не просто як абстракцію, а як саму реальність. Сутність східного світогляду полягає в усвідомленні єдності і взаємопов'язаності всіх речей і явищ оточуючого світу, сприйняття природних феноменів у якості виявлення Єдиного, що є їх підґрунтям. Всі речі сприймаються як взаємозалежні та пов'язані між собою частини Цілого, як різні вияви однієї й тієї ж реальності. Східні традиції часто згадують про вищу, неподільну реальність, втіленнями якої є всі речі, явища і процеси. Даоси називають цю реальність Дао, буддисти – Дхармакайєю, індуїсти – Брахманом. Ці традиції стверджують, що істинний стан або природа реальності недуальна, а всі бінарні опозиції або нереальні, або є неточним описуванням, яке використовується для зручності. Людина повинна вийти за межі двоїстого мислення, щоб сприймати справжню природу свого розуму, що є чистим світлом.

Основна задача східних містичних традицій – це досягнення стану абсолютної єдності за допомогою медитативних технік, які розроблялися століттями. Медитація виступає одним із засобів подолання бінарних опозицій, властивих культурі. Вона сприяє переживанню абсолютної єдності всього існуючого. Сприйняття світу є описуванням його. Всякий, хто контактує з дитиною, виступає її вчителем, безперервно описуючи їй світ, доки ця дитина не починає сприймати світ таким, яким його описали. Отже, людина вчиться трансформувати і тим самим створювати власний потік сприйняття відповідно до прийнятого в її культурі описування. Світ-як-описування стає її вищою реальністю, і вона, по суті, вступає в лінгвістичну царину буття. Найголовнішою причиною забуття дитячого цілісного сприйняття світу є те, що воно не відповідає структурі культурно-узгодженого описування, і тому людині бракує понять, за допомогою яких вона могла би його інтерпретувати. Сучасна фізика підтвердила одне з базових положень східного містицизму, смисл якого полягає в тому, що всі наші поняття, за допомогою яких ми пояснюємо світ, такі, як минуле, сучасне, майбутнє, фізичний простір, особистість, не є фундаментальними властивостями дійсності, а виступають продуктом мислення, тобто це карта, а не територія. В процесі медитації людина переживає дану мить в усій її повноті такою, якою вона є, і здатна бачити те, що дійсно знаходиться перед нею. Медитація очищує розум, який зазвичай перебуває в занепокоєнні, робить його більш гнучким, долає автоматизм мислення, викорінює вже існуючі патерни поведінки, сприяє відчуттю єдності суб'єкта і об'єкта, а також глибокої причетності до всього суцього. За допомогою медитативних практик людина вбачає у кожній речі одиничний прояв процесу вічного становлення, досягає динамічного сприйняття світу, який рухається, змінюється, перетворюється, що і втілює у собі ідею життя.

***М.А. Дедюлина, канд. филос. наук, доц.,
Технологический институт
Южного Федерального университета, Таганрог, Россия***

ТЕХНОЛОГИЧЕСКОЕ ПОСРЕДНИЧЕСТВО В ИЗУЧЕНИИ ВЫСОКИХ ТЕХНОЛОГИЙ

Современные исследования в области социальных и гуманитарных наук сегодня сосредоточены в области исследования этических и антропологических аспектов человеческого отношения к разработкам в области высоких технологий. В данной статье я попытаюсь исследовать: во-первых, проблему технологического посредничества в социуме, во-вторых, ответить на вопрос: "Какую роль высокие технологии играют во взаимодействии человека с миром?"; в третьих, показать, что социальную роль создаваемых наукоёмкими технологиями артефактов возможно осмыслить только через посредничество.

Сегодня себе трудно представить человека, который бы не использовал даже самых примитивных технологий в своей жизни. Вы можете

себе представить современный мир человека без приборов, производства, энергетики водоснабжения, производства? Сегодня, технологии стали средой обитания человека. Технологии становятся посредниками между человеком и реальностью. Фактически технологическое посредничество на всех этапах своего существования помогало человеку выжить в условиях нестабильности природы.

В контексте наших размышлений, интересна концепция философа науки Д. Айди. В своем осмыслении технологий он полагает, что современная экспериментальная наука реализуется при помощи инструментов, которые изменяют наше восприятие [*Ihde D. Listening and voice: phenomenologies of sound.* – Albany: SUNY Press, 2007. – Р. 4–5]. Изучая технологии Айди: во-первых, сводит их к совокупности существующих артефактов, т.е. за основу берет феноменологическое определение технологии Хайдеггера; во-вторых, технология в данном случае является основным ядром взаимоотношений между человеком и средой обитания; в-третьих, "артефакты включены в практику и составляют неотъемлемую часть жизненного мира любой культуры. Поскольку интенциональность имеет проектирующе-рефлексирующую структуру, взаимодействие с артефактами представляет собой тот путь, на котором человек интерпретирует мир и себя. Данная феноменологическая модель самоинтерпретации субъекта в контексте жизненного мира, по мнению Айди, инвариантна и, следовательно, лежит в основе всех возможных культурных вариантов корреляции человек-окружающий мир" [*Столярова О.Е. Инструментальный реализм Д. Айди // История философии.* – М.: ИФ РАН, 2000. – Вып. 5. – С. 129]. Так, у него составными элементами технологической интенциональности являются: инструментальная интенциональность, герменевтическое отношение, которые описывает связь человека с артефактом, отношение через технологию, т.е технологию ставшую квазидругом. Например, электронная почта, кино, веб-технологии. Согласно Айди, экзистенциальные отношения между человеком и миром осуществляется посредством мира артефактов [*Березин С.Н. Постфеноменология Дона Айди // Философия науки.* – 2009. – № 4. – С. 5].

Проблему артефактов исследует и американский философ М. Вартофский в своей работе "Модели. Репрезентация и научное понимание". Как и Айди, он исследует артефакты, используя такой познавательный элемент как восприятие. Именно, реперезентации у Вартофского являются перцептивными артефактами, которые в гносеологическом плане мы не воспринимаем, но их используем как инструменты с помощью которых воспринимаем процессы и объекты. Репрезентации-тоже артефакты, необходимые при овладении, сохранении и передачи умений и навыков в создании и использовании "первичных артефактов". Имеют место и "вторичные артефакты". Главное их предназначение – это сохранить и передать форму деятельности [*Вартофский М. Модели. Репрезентация и научное понимание.* – М.: Прогресс, 1988. – С. 203]. Между репрезентаций и практикой может возникнуть третий мир, т.е "автономный круг". Это особая сфера, в которой возникают новые свои правила и операции, которые отличаются от реального

мира. М.Вартовский называет эти воображаемые миры третичными артефактами. В нашем случае третичными артефактами будем называть достижения высоких технологий. Например, информационные технологии, уже сейчас, являются инструментами для изменения имеющейся практической деятельности. Так современные геймеры, играя в компьютерные игры, очень часто выходят за пределы игрового пространства и правила игры начинают использовать в своей жизнедеятельности. Вышеперечисленный пример, фактически укладывается в понятие "модельные отношения", под которым М.Вартофский подразумевает отношения, в которое вступает моделируемое и моделирующее. Читаем у него о моделях: "С одной стороны, их не считают "полноценными гражданами" мира реальных объектов и процессов; в лучшем случае их рассматривают только как "граждан второго сорта" благодаря их соотносительности с реальным миром. С другой стороны, им отказывают в полном равноправии с истинами когнитивного мира, отводя им функцию инструментов познания и считая их только "подпорками знания", "помощниками воображения", "средствами вывода", структурами для упорядочивания данных" [Вартофский М. Модели. Репрезентация и научное понимание. – М.: Прогресс, 1988. – С. 30].

М.П. Деряга, студ., Національна академія внутрішніх справ, Київ

ОСОБИСТЕ ЖИТТЯ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ: СПРОБА ПОДОЛАННЯ САМОТНОСТІ ЧИ СФЕРА РИНКОВИХ ВІДНОСИН?

Чи від початку людина запрограмована на Іншого? Чи в неї від природи закладена потреба в Іншому, чи ні? Мається на увазі не сукупність різноманітних зв'язків між людьми, а тісний довготривалий контакт з людиною, з якою виникає так званий "союз сердець".

До самотності поступово звикаєш, як – нажалі чи на щастя – і до всього іншого. Але все ж таки, і та людина, яка до країв завантажує свій день (це може бути будь-що: робота, хобі, проблеми інших, тощо), все одно, рано чи пізно, ловить моменти, коли вона чітко усвідомлює свою абсолютну самотність.

А створення сім'ї віддавна є одним зі способів забуття своєї приреченості до самотності. Або спробою втекти від усвідомлення свого первородного самотнього начала. Адже людина народжується самотньою і помирає так само самотньо. Тому життя – це період певної компенсації, спроби "залатування" *порожнечі самотності*.

У романі колумбійського письменника Габріеля Гарсія Маркеса "Сто років самотності" зображено трагедію покоління сім'ї, де весь рід (що складався із семи поколінь) в особі кожного члена приречений страждати від самотності рівно сто років. Однією з основних причин самотнього життя і відчуженості героїв є невміння любити. Це стає трагедією покоління, яке, доживши свій термін, безслідно зникає з лиця землі.

В усі часи в усіх культурах перед людиною стоїть одне й те саме запитання: "Як подолати самотність та досягти єднання з Іншим?" Це питання було актуальним і для примітивної печерної людини, для кочівника, для землероба в Єгипті, для фінікійського купця, для римського солдата, для середньовічного монаха, для японського самурая, для сучасного бізнесмена та працівника заводу. Питання завжди залишається тим самим, а відповіді можуть бути різноманітними. На це відповідають поклоніннями, людськими жертвами, мілітаристськими захопленнями, зануренням у багатство, аскетизмом, одержимістю працею, художньою творчістю, любов'ю до Бога, любов'ю до людини, тощо.

Згідно із Е. Фроммом, саме кохання лежить в основі усього [Здорове общество. Искусство любить. Душа человека: [пер. с англ. и нем.] / Эрих Фромм. — М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. — 602, [6] с.]. Любов, за його словами, це єдина розумна відповідь на питання про суть людського існування, це активна сила людини. На противагу симбіотичному союзові, зріла любов — це єднання за умови збереження власної цілісності та індивідуальності. Це мистецтво, якому люди повинні навчатися, щоб бути щасливими.

Е. Фромм критикує сучасне суспільство за притаманність йому ринкових відносин, які характеризують всі аспекти стосунків, навіть відносин у сім'ї. "*Маркетинговою орієнтацією*" мислитель маркує людей, які пропонують себе в якості **товару** і відчують, що їхня цінність залежить від здатності продати себе та від визнання з боку оточуючих. Тобто ціна не визначається ні внутрішніми якостями, ні силою чи здатністю любити. Цінність визначається саме тим, настільки уміло людина здатна продати свої якості, щоб досягти успіху і визнання оточуючими.

Саме відчуття власної значущості залежить від думки інших. Людина надто залежить від оточуючих, і часто, щоб "заслужити" добре ім'я, вона йде наперекір своїм прагненням, лише щоб залишатися успішною в очах інших людей. Ми поводимося так, як того від нас очікують. А справжні якості, пов'язані з ролями чоловіка і жінки, відступаючи у свою чергу на задній план, так і залишаються нерозкритими.

В усьому "винні" ринкові відносини. Сучасне суспільство до країв пронизане ринковими відносинами. Це не тільки сфера економіки, ринкова модель відносин проникає і в особисті стосунки, зокрема, стосунки між шлюбними партнерами чи співмешканцями. Навіть при виборі супутника ми зазвичай оцінюємо ту чи іншу людину, чи підходить вона нам в якості коханого, друга чи навіть співрозмовника. Спочатку це проявляється при першому погляді, перше сприйняття людини завжди продукує її певну оцінку в наших очах. І тут безвідмовно працює не тільки фраза "зустрічають по одягу", а й явище певної комплексної оцінки імовірних якостей людини, так зване перше враження. Потім же, в процесі спілкування, пізнання людини, ми формуємо враження на підставі багатьох особливостей, як особистих характеристик людини, так і її майнових статків, та, що не менш важливо для нас — рівня її авторитету, успішності та визнання у суспільстві. І все це крізь призму нашої власної схеми

сприйняття. Рідко трапляються випадки, коли зовсім різні за майновими рівнями люди поєднуються для довготривалої близькості чи шлюбу, загалом щоб іти поруч по життю. Порівняно з цією рідкістю, випадки романів між людьми, зовсім різними за темпераментом, в силу своєї рідкості, відбуваються все ж частіше за романи тих, де характерною є різюча відмінність у майновій чи класовій приналежності.

Тому можна сказати, що вибір відповідності партнера робиться кожною людиною, свідомо чи несвідомо, відкрито чи приховано, але робиться. І значить, у суспільстві, де на перший погляд відсутня чітка загальноприйнята ідеологія чи певні традиційні устої, все ж проглядається тенденція до поведінки, схожої у всіх індивідів, незалежно від їхнього походження чи майнової категорії. Ми всі ніби прораховуємо майбутній розвиток подій, тих чи інших відносин, особливо тих, які можуть стати для нас найінтимнішими. В залежності від особливостей конкретного індивіда, цей прорахунок більш чи менш виражений, на довготривалий строк, чи на короточасні проміжні події. Тож ринкова орієнтація, вплетена в особистісні відносини, була, є і буде доти, доки існуватиме *сам ринок як особлива орієнтаційна форма світогляду*, у світі, де начебто все купується і продається.

До ринкових показників також можна віднести потенціал людини. Це і здібності, задатки, здатність до розвитку, і навіть не просто до розвитку, а до ефективного всебічного використання своїх людських ресурсів, де ключовою категорією є результативність у формі вироблення різноманітних благ. Тож можемо констатувати, що спрацьовує *ринкова калькуляція наявного та потенційного капіталу людини як "інвестиційного проекту"*, в якій ми збираємося "вкласти" свій особистий час, сили, емоції, гроші.

Втім, з енергетичної точки хору, при ефективному злитті людських потенціалів, результати, плоди вже спільної діяльності помножуються. Так, езотерик Людмила Голубовська переконана, що при істинно вірному поєднанні потенціалів чоловіка і жінки результативність енергетичного відтворення збільшується у двадцять разів [Любовный многогранник / Л. Голубовская – 6-е изд. – М.: Армита, 2010. – 256 с.]. Таким чином, духовний симбіоз, заснований на поєднанні з Іншим, за умови якщо це відбувається гармонічно, подвоює енергії та сили обох сторін, створюючи потужне енергетичне ціле. І такий союз можна назвати істинним втіленням прогресу у світі з ринковою формою орієнтації.

Л.Я. Дідух, асп., ПНУ ім. Василя Стефаника, Івано-Франківськ

ЕТИКО-АНТРОПОЛОГІЧНА СПРЯМОВАНІСТЬ ФІЛОСОФСЬКИХ ПОШУКІВ ЛЕВА ШЕСТОВА

У плеяді геніїв людського духу місце Лев Шестов посідає унікальне місце. Без перебільшення можна стверджувати, що серед російських філософів він був і залишається самим "некласичним" і найоригінальнішим мислителем. Багато традиційних проблем філософії мислитель

розглядає з несподіваної точки зору. Усі ці питання Л.Шестовим ставляться, і обговорюються неklasичним чином, а особливо гуманізм. Це пов'язано з екзистенціально-релігійними пошуками. В той же час ним розглядаються питання про межі раціонального відношення світу і людини, шукаються альтернативні форми досвіду людського існування.

Лев Шестов стає чи не класиком ХХ століття. Співвідношення особистості і суспільства мислитель розглядає у працях "Апофеоз безпідставності", "Влада ключів" та "Афіни та Єрусалим: досвід релігійної філософії".

Спадщина Шестова, незважаючи на трагічну забарвленість, є за своєю сутністю глибоко гуманістичною. Він одночасно і російський мислитель, і в той же час його спадщина є надбанням світової культури, адже проблеми, які філософ поставив, хвилюють багатьох людей, незалежно від того, в якій країні вони живуть.

Період ХІХ – ХХ століття характеризувався наполегливим прагненням повернути людині її свободу і розум з метою їх переосмислення та зміною фундаментальних установок цих сокровених дарувань. Вражає, що вперта боротьба Л.Шестова за людину проходила напередодні і в період панування небувалої тотальної диктатури ідеології марксизму-ленінізму. Очевидно, що зазначена проблема залишилася не поміченою і належним чином почута і тому вона виявилася марною і нікому не потрібною. Не були почуті голоси Ф.Достоевського і Л.Толстого, Вол.Соловйова і М.Бердяєва, С.Булгакова, Л.Шестова як і багатьох інших видатних мислителів.

Проте, чому ж тоді не почутий Л.Шестов заслуговує нашої уваги тепер, у новому тисячолітті? Причина ця дуже істотна і очевидна. Коли історична практика заходить у безвихідь і людство швидше відчуває, ніж розуміє, що так далі жити не можна, коли у суспільства є досвід помилок, але відсутні чіткі уявлення про перспективи, настає саме той час, коли ідеї і прозріння мудреців виявляються дуже важливими. І вони, ці ідеї, як ми і намагаємося показати, дійсно виявляються дуже потрібними в умовах історичного переходу, соціальних трансформацій, невизначеності і вибору майбутнього.

Багатьма дослідниками творчості Л.Шестова було відмічено, що цей філософ "виділяється своїм тотальним протистоянням будь-яким обмеженням свободи в усіх її сенсах" [Головин Я. Відважна боротьба за людину // Здоровий глузд. – 1999. – № 13. – С. 62]. Саме через це його творчі шукання набувають яскраво вираженої гуманістичної спрямованості.

Про будь-яку завершеність і навіть оформленість антропологічних пошуків Лева Шестова говорити не доводиться. Та і завдання такого філософа перед собою не ставив. Можна, звичайно, виявити та структурувати його ідеї, але найкраще – герменевтично відчувати, що означає антропологічна тематика у його творчості.

Людина Л.Шестова не просто унікальна, але і знаходиться по відношенню до іншого як особливий незбагнений об'єкт. Всупереч Платону та І.Канту, філософ дозволяє собі припускати, що "...Окреме людське життя має не менше значення, ніж усі людські життя разом узяті" [Бердяєв Н.А. Основная идея философии Льва Шестова // Путь [Paris].

– 1938–1939. – № 58. – Нояб.–янів. – С. 47]. Здавалося б, Л.Шестов в антропологічних міркуваннях повторює софістів, демонструє релятивізм, суб'єктивізм, індивідуалізм, множинне розуміння, імморалізм, але насправді він переважно бачить божественне коріння всього. Людина – таємниця для самої себе та для іншого, вся складається із суперечностей, із нескінченних надій, падінь і злетів.

Людина у Л.Шестова була основою його філософії. Це простежується і у творчій біографії мислителя, наприклад, у його апології нехристиянських цінностей; і в історико-філософській поглядях (набагато важливіше не безглузді історичні і інші справи, а окремі живі люди, їх унікальне буття-в-душі). Лев Шестов шукав і відкривав у душах ці ірраціональні глибини буття – ерос, вільну творчість, віру, потаємні думки та інше.

Глибини буття людини, або буття-в-душі, можна розділити на два види: біблейські Одкровення, чудеса (Іова, Т.Аквінського, М.Лютера та інших) і філософські ірраціональні осяяння (Сократа, Р.Декарта, Ф.Ніцше та інших). З антропологізму, персоналізму і своєрідного філософського лібералізму Л.Шестова слідує майже софістичне положення, що усе існує для людини, заради неї, навіть Всесвіт і Бог (останнє відповідає каббалістичному розумінню людини).

Людина гідна воскресіння і інших дивних "не можливостей". Так виглядає себе радикальний гуманізм Л.Шестова. У глибинах душі філософ вбачав божественно безпідставну свободу, знаки каббалістичної величі (всемогутності, онтологічної творчості і т. д.), можливості великого добра. Саме тому в основному людина у нього виявлялася важливішою за ідеї і справи (цієї ж людини), важливіше за соціум і історію. Гуманізм Л.Шестова настільки радикальний і метафізичний, що допускає навіть усунення гріховності як такої (у першому гріхопадінні).

Філософ найчастіше говорить про людину у дусі ірраціоналізму, що близьке до філософії життя А.Шопенгауера і Ф.Ніцше, у дусі передвісників екзистенціалізму С.Керкегора, Ф.Достоевського. Окрім того, кожна людина абсолютно унікальна, з особливою природою, долею, призначенням, можливо навіть місією. Жива душа людини є радикально ірраціональною та імморальною.

Антропологічні шукання Л.Шестова має свою специфіку. Піддавав критиці відповідні розуміння людини і її сутності: платонічні, кантіанські, усі неметафізичні і нерелігійні розуміння, стверджував унікальність і множинність метафізичних світів і зумовлених доль людей. Передбачав метафізичну нерівність великих груп і метафізичний розрив в кожній людині. Убачав у бутті-в-душі людини "якостей Бога": всемогутності, абсолютній свободі, добрій творчості, духовності, красі та іншому.

Людина, як неповторна й суверенна особистість, являється центром людинознавчих проблем творчості Лева Шестова, а осердям його масштабного світоосягнення є душа людини. Людина для нього була найвищою цінністю, апогеем космічного творчого поривання. Осердям гуманістичного світогляду мислителя є ідеал усебічно та гармонійно розвинутої особистості. Антропологія залишається центральною ідеєю у філософії мислителя.

**Д.Ю. Дорофеев, доц.,
Санкт-Петербургский государственный университет
телекоммуникаций им. проф. М.А. Бонч-Бруевича, Россия**

СУДЬБЫ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ: ОТ ИНФЛЯЦИИ К ПРИНЦИПАМ САМООПРЕДЕЛЕНИЯ

Обращаясь к итогам развития философской антропологии в XX веке, так и хочется обратиться к понятию *инфляции*. Действительно, инфляция может распространяться не только на деньги, но и на понятия, учения, мировоззренческие парадигмы, отдельные отрасли знания. Положение нынешней философской антропологии можно сравнить с положением валюты, которая благодаря небрежной финансовой политике растеряла весь свой существенный первоначальный потенциал и резерв. Когда Макс Шелер в своих поздних работах 20 – х годов прошлого века развернул проект философской антропологии как *prima philosophia* и представил свой вариант его развития, казалось, еще немного и он обретет свой законченный вид. Эти ожидания и претензии питали многочисленных последователей Шелера и вообще сторонников философско-антропологической установки, апогей популярности которой приходится на 50-60 годы, когда одна за одной выходят книги серьезных авторов с названием "Философская антропология" (Ландманна, Финка, Брюнинга, Хенгстенберга и др.). Но время шло, конкретных результатов не было вовсе или было очень мало, и в итоге этот проект оказался продавлен критикой новых французских мыслителей с их вариациями концепций "смерти человека". Но я не считаю такое положение окончательным. Здесь я хочу попробовать вкратце набросать те принципы, без критического осознания которых, по нашему мнению, невозможно развитие современной философской антропологии.

Необходимо четко определить *статус* философской антропологии. До сих пор под ней понимается все, что так или иначе связано с человеком, т.е. максимально расширенно и неопределенно: антропологические основания в самых разных философиях; многочисленные формы антропологического знания (антропология историческая, культурная, социальная, религиозная, биологическая и т.д.); отдельная область философского знания, подобная онтологии или логики; немецкая школа философской антропологии (Шелер-Плеснер-Гелен); "первая философия" и т.д. Это положение нуждается в исправлении.

По-нашему мнению, реальное значение философской антропологии возможно при продуктивном аккумулировании достижений современной философии. В частности, это означает задействование *принципа неоднородной множественности*. Философская антропология не может быть единой законченной наукой о человеке, объединяющей знания о человеке разных наук и развертывающей их в некоем фундаментальном философском синтезе, как мечтал об этом Шелер; учебник по философской антропологии невозможен по определению. Поэтому можно

говорить лишь о *множественных философско-антропологических исследованиях*, и это никоим образом не ущемит их фундаментальность, если таковая будет иметь место.

Другим важным принципом философско-антропологических исследований должна быть *открытость*: философии пора перестать создавать замкнутую в себе и на себе автономную систему представлений о человеке, следует учитывать и опыт других наук как полноправных соучастников в общем диалоге. Так, обращение к современным достижениям биологии позволяет выйти к новому философскому осмыслению человека, не укладывающемуся в рациональные, трансцендентальные или феноменологические схемы, которые были основаны на его абсолютной исключительности (этому вопросу посвящена недавно вышедшая книга Жан-Мари Шеффера "Конец человеческой исключительности").

Такие исследования могут быть по-настоящему ценными, если они перестанут быть содержательно "размытыми" и откажутся понимать под философско-антропологическим анализом несистемные рассуждения о человеке в исторической, культурной, социальной, биологической и др. перспективах. Философской антропологии, осуществляющей себя в разнородных исследованиях, необходима "критика" в смысле Канта или "аналитика" в смысле Хайдеггера. Существенно больше строгости в обосновании своих претензий, категориального аппарата, на основе которого они осуществляются, четкое понимание границ и возможностей – вот чему сейчас сторонникам развития философской антропологии нужно учиться у немецкой "онто-теологической" традиции.

Такой "критический" подход прежде всего нужно осуществить по отношению к самому человеку. Самоопределение философской антропологии во многом фундируется тем, как понимается, конституируется, полагается человек в соответствующих исследованиях. Поэтому следует осуществлять "философско-антропологическую дифференциацию", т.е. устанавливать четкое различие в понимании человека как Его, индивидуальности или личности. В разных философско-антропологических исследованиях человек может предстать в разных перспективах, но для каждого случая должна быть своя система (в том числе понятийная) самополагания.

М.М. Дубовик, асп., ЛНУ ім. І. Франка, Львів

ФЕНОМЕН НАУКОВОГО ПІЗНАННЯ В СИСТЕМІ ДУХОВНИХ ЦІННОСТЕЙ

Проблема духовних цінностей знаходиться сьогодні в центрі уваги досліджень як етичного та аксіологічного характеру, так і філософського. Адже, в час, коли руйнівні наслідки бездуховності набули для всього людства кризового характеру, спостерігаємо все більший інтерес до кола питань, що пов'язані із встановленням, існуванням, механізмами впливу та взаємодії духовних цінностей в житті людини. Не підлягає

сумніву той факт, що цінності відіграють неабияку роль в усіх без виключення аспектах людського буття, бо разом із їх визнанням, людина стверджує власне ставлення до світу та до тих норм і принципів, котрі визначають не лише її поведінку та діяльність, але і її свідомість.

Система духовно-практичних цінностей являється особливим смислоутворюючим чинником розвитку усього людства. Адже починаючи з первісних часів, в общинні людей існували певні ідеали і норми, що формувались та встановлювались, тобто приймались громадою як визнанні більшістю, не на пустому ґрунті, а у тісній взаємодії людей як між собою так і з оточуючим світом. Задекларовані ще в античності всезагальні духовні цінності: Істина, Добро, Краса – стали базовими у формуванні усіх інших, котрі ми приймаємо за похідні.

Процес людського існування в культурній реальності, як вмістилище цінностей, котрі формувались протягом усієї історії, передбачає самовизначення особи, її саморозвиток, самореалізацію як форми конститування людини через власну життєдіяльність. Активно-перетворювальна діяльність, творче ставлення до світу передбачає пізнавальне відношення людини до навколишнього середовища та до самої себе. Найефективнішим способом здійснення такої діяльності беззаперечно є наукове пізнання, котре будучи виключно специфічно людською формою світовідношення окрім практично-перетворювального аспекту, що здійснюється через трудову діяльність та ціле-раціональні зусилля, містить духовно-перетворювальне ставлення, котре потребує духовного аспекту. Адже без духовності унеможлиблюється здатність людини до засвоєння, перетворення і головне створення як зовнішнього, так і внутрішнього світу.

Цінність будучи ідеальною конструкцією свідомості виконує не просто регулятивну функцію в процесі наукового пізнання, а головним чином визначає критерії користі та істинності наукових концепцій. Отож, наукове пізнання як компонент духовного аспекту людського світовідношення слід розглядати як можливість раціонального пізнання, пошук смислів та смислових відношень, а також як спосіб наближення до Істини. Істинність як ціннісний параметр наукового пізнання виступає вихідною і фундаментальною цінністю, що стверджує процесуальний характер пізнання. Адже однією із особливостей пізнання, а наукового з необхідністю, є виявлення нових, досі не фіксованих компонентів пізнавальної діяльності, отримання правдивого знання про навколишню природну та соціальну реальність. Як зазначає С. Кримський: "Можливість такої діяльності впливає з фундаментальної риси людського існування – непереборного потягу до істини. Людина – єдина істота, яка має абсолютну потребу в істині, в яких би примарних формах ця потреба не здійснювалася" [Кримський С.Б. Запити філософських смислів. – К.: ПАРАПАН, 2003. – С. 148].

Об'єктивне істинне знання є метою пізнання, адже потреба в пізнанні природи, генетично закріплена в людині і є еволюційним механізмом пристосування людського виду в ході його розвитку. Розвиток людства з необхідністю прагне до знань, до життєво необхідної інформації і це прагнення втілене не просто в практичній зумовленості до досягнення світу та

людини, а в іманентно притаманній властивості людини як суб'єкта пізнання. Тому пізнання виступає фундаментальною духовною потребою, що зі свого боку є певним внутрішнім збудником, адже всепоглинаючий потяг до знання могутня ідеальна збуджуюча сила людської діяльності.

Пізнаючи об'єктивну реальність відбувається націленість пізнання та усвідомлення величі істини. Істинність як ціннісний параметр наукового пізнання виступає вихідною і фундаментальною цінністю та стверджує безперервний процесуальний характер пізнання, адже ціль наукового пізнання спрямована на постійне осягнення істини. До того ж сам акт пізнання залучує суб'єкта до істини, спрямовує його до істинного буття, допомагає самоствердженню. Наукове пізнання як творча діяльність орієнтується на отримання достовірних знань про світ, з метою його переробити, вдосконалити, підлаштувати під себе. Саме в пізнанні як способі приєднання до істини – людина усвідомлює себе такою що здійснюється, справджується.

Отож, наукове пізнання виступає фундаментальною духовною потребою поруч із релігійною, моральною та естетичною, що в своїй сукупності породжують духовність як феномен людського буття. Вище наведені потреби укорінені в суспільному бутті і їх задоволення носить духовно-практичний характер та спрямоване на підтримку і вдосконалення життєдіяльності людини. Власне, цінність наукового пізнання як форми буття визначається взаємовідношенням науки та соціальної користі у вигляді смислів, ідеалів та цінностей. Об'єктивне істинне знання є метою пізнання, адже потреба в пізнанні природи, генетично закріплена в людині і є еволюційним механізмом пристосування виду в ході його розвитку. Все це пов'язує людину із творінням людського духу, виявом його могутності та величі, особливим становленням людської душі з погляду функціонування її у всій системі духовних цінностей людства.

Л.В. Дудолодова, асп., ЧНУБХ, Черкаси

ПРОБЛЕМА СПІВВІДНОШЕННЯ ДУШІ І ТІЛА В ФІЛОСОФСЬКІЙ КОНЦЕПЦІЇ Т. АКВІНСЬКОГО

Тілесність – особливе явище найбільш притаманне людині і водночас одне з найменш відомих їй. Про те, що людина є носієм не тільки матеріального, а й духовного начала, було відомо з давніх часів, однак співвідношення цих начал тлумачилось по-різному. Не винятком була й епоха Середньовіччя, духовною домінантою якої стала християнська релігія, вона й визначила духовно-релігійну ситуацію того періоду. Спроба осягнути зміст біблійних текстів, інших релігійних положень створювали умови для виникнення і формування теологічних, моральних та філософських роздумів. Філософські пошуки того часу зводились до проблеми Бог – Світ – Людина.

В середньовіччі тіло не розглядалось як дещо самодостатнє, мислителі почали виділяти в людині вищу інстанцію – дух. Душа є дещо внутрішнє, пов'язане з тілом, вона утворює з ним єдине ціле. Тіло являє

собою те ж життя, що і душа, але тим не менше їх можна назвати різними. Душа без тіла не була б живою земною душею, і навпаки, коли душа покидає тіло – воно никне, не маючи саме по собі самодостатньої сили життя. Але в той час, беззаперечно, що душа знаходиться в тілі, вона здійснюється в тілі і тіло є межею її існування.

Згідно з християнським віровченням, Син Божий втілювався в людину, щоб своєю болісною смертю на хресті спокутувати людські гріхи і подарувати людям спасіння. До виникнення християнства панувало уявлення про принципове розрізнення, несумісність божественного і людського начала, тому не могло виникнути думки про їх злиття. І в самій християнській духовній традиції, де Бог уявляється вознесеним над усім світом в силу своєї трансцендентності, вселення Бога в людське тіло – річ вкрай парадоксальна. Не випадково в релігії одкровення, якою є християнство, віра ставиться вище знання: парадокси, котрі для розуму неосяжні, вимагається приймати через віру. На відміну від язичницьких вірувань в безсмертя людської душі, котра після смерті тіла переселяється в інші тіла, середньовічна думка переконана в тому, що людина, коли прийде час, воскресне цілком в своїй тілесній подобі, тому що згідно християнського вчення, душа не може існувати поза тілом. Саме ці догмати лягли в основу середньовічного розуміння проблеми душі і тіла.

Одним з найвизначніших та найавторитетніших представників середньовічної філософії і теології був Тома Аквінський. Ми зосередимо увагу саме на його розмірковуваннях щодо тілесного й духовного начала в людині. В доктрині Томи Аквінського сферу між духовним світом ангелів та світом матеріальним займає людина, поєднуючи в собі як матеріальне, так і духовне начала, і визначає її як таку, що складається з душі і тіла. Свої антропологічні розсуди Т. Аквінський здійснює крізь призму принципів власного метафізичного вчення, вихідною засадою якого було те, що людина як "малий світ" мусить мати свого "рушія", тобто безпосередню причину життя і всіх життєвих процесів – такою першопричиною (а точніше, субстанційною основою) її існування мислитель визначає людську душу, яка якраз і є принципом духовного та фізичного життя людини.

Індивідуальність людини – це особистісна єдність душі і тіла, саме душа наділена животворною силою людського організму, вона є "двигуном" тіла. В тракторці Т. Аквінського душа є формою, що визначає сутність людини, формує її розум, здатність відчувати і фізичне життя, а також спричиняється до того, що у людині "перша матерія" перетворюється у наділене фізичними та хімічними здатностями людське тіло. Душа – нематеріальна і самосуца субстанція, але отримує своє остаточне здійснення і віднаходить повноту лише через тіло і в єдності з ним. Але тілесність має сутнісну значимість: саме через неї душа тільки і може утворити те, що є людина. Душа завжди носить унікально-особистісний характер. Згідно з Т. Аквінським, тілесне начало людини органічно бере співучасть в духовно-душевній діяльності особистості. Виходить, що думає, переживає, цілепокладає не тіло і не душа самі по собі, а вони разом в своїй єдності. Мислитель висловив тонку і вкрай

вірну думку: поскільки деякі люди мають особливо тонко влаштовані тіла, душі їх мають велику силу розуміння. Як субстанційна форма існуючого, душа є незнищеною та безсмертною, адже живе і після роз'єднання з тілом. Входування душі в тіло відбувається при народженні людини. Таким чином, з того часу тілесне та духовне становлять у ній єдність. Згідно з Т. Аквінським, кожна душа створюється Богом окремо, і вкорінившись в тіло, проходить рослинну та тваринну стадії, доки не досягне зрілості. Після смерті тіла душа не "звільняється", а навпаки, переходить в ущерблений стан, вона знову прагне з'єднатися з тілом при воскресінні. Але, оскільки душа виражає свою сутність лише як акт тіла, середньовічний мислитель категорично висловлювався проти отождолення душі і тіла, хоча водночас вважав, що душа реалізує себе саме завдяки тілу, як духовна і субстанційна основа буття людини. Варто зазначити, що у Т.Аквінського функціонально душа може виступати в різних іпостасях – інтелектуальній, вегетативній, рослинній та чуттєвій. Саме через інтелектуальну функцію душі людина виявляє себе як духовна істота, адже саме ця властивість душі становить субстанційну основу духовного життя, пізнавальної діяльності та вольових проявів людини.

Таким чином, без душі взагалі не існувало б жодного організованого живого тіла. Коли організм втрачає душу він втрачає свою живу організованість, а отже, душа є животворящим началом. Наявність в людині душі є, таким чином, абсолютною умовою людського буття, невід'ємним принципом життя людини.

**Г.Д. Ємельяненко, канд. філос. наук, доц.,
Слов'янський державний педагогічний університет**

ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ СВІТОГЛЯДНИХ ПРИНЦИПІВ С. КІРКЕГОРА

Філософ С. Кіркегор, вважається родоначальником екзистенціалістського напрямку у філософії, твори якого розвертанні від абстрактно-теоретичного відображення реальності, до інтерпретації безпосередньої проблематики людського існування. Досліджуючи екзистенціальність, передусім з огляду на її значущість для процесів пізнання, намагаючись визначити незбігання поміж чуттєво та розумово охоплюваною реальністю, зрештою він розмежував чуттєвість та розум, і сформулював розуміння мислення, як суто логічного феномену, що діє у межах кінцевих визначень. Цим С Кіркегор викликав суттєве невдоволення своїх послідовників.

Виникнення процесів самосвідомості, викладене С. Кіркегором у праці "Страх і трепет" у вигляді експлікації з самовідношення "Я" та суми його відношень до "інших", також багато у чому інспірувалася запозиченнями з філософії Фіхте. "Я складається з синтезу, діалектики нескінченного та кінченного, можливого та необхідного, – стверджував С. Кіркегор у праці "Хвороба до смерті", – "Синтез – це відношення до самого себе" [Кіркегор С. Страх и трепет. – М., 1993. – С. 267].

Датський мислитель створює відповідне поле інтерпретації психічного життя індивіда, яке згодом формує розуміння психічних процесів у багатьох концепціях психології, психоаналізу та психотерапії, дає змогу докладніше й достеменніше зрозуміти численні трансформації внутрішнього світу людини.

На відміну від наукового мислення, яке ґрунтується на теоретичних принципах, екзистенційне мислення пов'язане з внутрішнім духовним життям особи, з її екзистенціальністю, з її інтимними переживаннями: саме таке мислення тільки і може бути напевно конкретним, таким, що здатне відтворювати справжній сенс людського існування. Тоді як об'єктивне мислення, згідно С. Кіркегора, є байдужим по відношенню до мислячого суб'єкта і його екзистенції, суб'єктивний мислитель безпосередньо "присутній" у своєму мисленні: він існує в ньому. Через це він не може ставитися до реальності як до чогось об'єктивного, такого, що не є "задіяне" до людської суб'єктивності.

Важливим для сучасної психотерапії є і надбання С. Кіркегора у сфері розуміння підґрунтя таких феноменів психіки індивіда як страх, відчай, зневіра. Страх у його розумінні – це "симпатична антипатія" та "антипатична симпатія". З одного боку, людина боїться можливості, яка закладена в страхіві, але, з іншого боку, саме прагне реалізувати цю можливість, оскільки подеколи вона є забороненою, недосяжною, хоча і можливо омріяною. Екзистенціаліст, має тут на увазі не страх як переляк, викликаний якоюсь унаочненою небезпекою, а страх як онтологічне відчуття, страх невідомо від чого, без усвідомленої причини. Цей страх властивий лише духові, стверджує датський мислитель, він є його маренням. "Страх – це визначення духу в стані його марень" [Кьеркегор С. Страх и трепет. – М., 1993. – С. 143]. Тому і предметом онтологічного страху у С. Кіркегора є власне ніщо, або ж чиста трансценденція.

Як власне породження духу, страх, як феномен духовного життя, є, за С. Кіркегором, відразливим і водночас бажаним, привабливим. "Спостереження над дітьми дозволяють позначити цей страх як пожадливе прагнення до пригод, жахливого й загадкового. Такий страх настільки істотно властивий дитині, що вона зовсім не хоче його позбавитись; навіть коли він лякає дитину, він зразу ж огортає її своєю солодкою страхітливостю. У всіх народів, у яких дитячість збереглася як марення духу цей страх має місце, і чим він глибший, тим глибший сам народ. Страх має тут те саме значення, що й туга в якійсь пізнішій точці, де свобода, пройшовши крізь недосконалі форми своєї історії, в найглибшому розумінні має нарешті повернутись до себе самої" [Кьеркегор С. Страх и трепет. – М., 1993. – С. 143–144].

Цікавими є думки С. Кіркегора і про відношення страху до свободи і свободи до страху в духовному житті особи. Він твердив, що страх не є ані визначенням свободи, ані визначенням необхідності. Проте, на його думку, немає свободи без страху: по-перше, страх є "скута" свобода, коли вона не свободна самій собі", коли страх її запаморочує як "погляд у безодню" [Кьеркегор С. Страх и трепет. – М., 1993. – С. 143–150], а

по-друге, страх надає сили, "міці" для перетворення свободи із можливості в дійсність.

Аналізуючи духовне життя, розкриваючи найсуттєвіші аспекти психологічних станів, С. Кіркегор свого часу обумовлює не тільки кардинальне "обертання" класичного філософського мислення, але й закладає підвалини розвитку численних гуманістичних концепцій психологічної науки. І в цьому є також велика перемога й значущість для людства його конкретного земного такого непростого й трагічного існування.

М.С. Захарченко, студ., КНУТШ, Київ

РОЛЬ "ІНТЕРЕСУ" У ФІЛОСОФІЇ Е. ГУСЕРЛЯ

Уперше поняття "інтересу" в філософії Е. Гусерля можна зустріти в ранній творчості, а саме у роботі "Філософія арифметики". До провідних тем "Філософії арифметики" належить пошук підстав, рух до "самоочевидною витоку". Ще однією з провідних тем є свідомість, що конструює ті чи інші предмети. Те, що забезпечує для нас можливість говорити про множину різноманітних предметів є інтерес. Він охоплює різні змісти в одному акті. Таким чином, через поняття інтересу формується поняття множини, цілісності.

Як вказує Зотов А.Ф., обмеженість свідомості, що примушує Я звертати свій інтерес спочатку до одного предмету, а потім до іншого продукує активність свідомості. Якби у нас була можливість в одному акті охопити все суще, свідомість не була б активною. "Якби свідомість була незацікавленою, то будь-які можливі предмети були б для неї нерозрізнюваними, байдужими: усе б перетворювалось на пусту тотожність" [Зотов А.Ф. Ранний Гусерль и формирование феноменологического движения в европейской философии // Логос. – 1991. – С. 58]. Отже, можна сказати, що тут поняття інтересу розглядається як праформа поняття інтенційності.

Погляд на поняття і проблему інтересу в пізнього Е. Гусерля можна умовно розподілити на дві частини. По-перше, інтерес розглядається як певна гносеологічна категорія. Тут інтерес постає як такий, що, власне, фундує і формує наше пізнання. Друге поняття інтересу є дещо розширеним і тут інтерес розглядається як частина практичної інтерсуб'єктивної реальності. У цьому контексті дане поняття пов'язане зі специфічним актом волі, інтерес, що в одне ціле об'єднує певні наміри і вольові дії.

Проблематика інтересу як основи людської пізнавальної діяльності тісно пов'язана із конституванням досвіду, а точніше, основна роль інтересу проявляється саме на рівні допредикативного досвіду. Як зазначає Е. Гусерль, досвід на цьому рівні, тобто допредикативний досвід – "це досвід найпростіших субстратів, природного шару всього конкретного світу" [Гусерль Е. Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки / Пер. з нім. В. Кебуладзе. – К., 2009. – С. 45]. Основним актом на цьому рівні є акт сприйняття, що зрештою, фундує акт судження. Відповідно до такого розрізнення Е. Гусерль вирізняє два типи гносеологічного інтересу

су. По-перше, це **інтерес сприйняття**. Цей різновид інтересу скеровує рецептивний досвід і слугує основою для самого **інтересу пізнання**.

Аналізуючи ґносеологічний аспект інтересу, Е. Гусерль є цілком свідомим, що в реальному житті Я ніколи не постає як таке, що скероване виключно пізнавальним інтересом. Зрозуміло, що Я живе у світі у рамках якого воно постійно реалізовує й здійснює свої практичні цілі. Хоча феноменолог на цьому рівні аналізу і припускає існування певного Я, яке не має жодного практичного інтересу, Я, що скеровано лише пізнавальною діяльністю самою по собі. Втім, філософ не розглядає цю сферу цілком ізольовано, він звертає увагу на те, що ці структури досвіду "лежать в основі будь-якої практичної поведінки" [Гусерль Е. Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки / Пер. з нім. В. Кебуладзе. – К., 2009. – С. 45]. "Якщо ми в царині сприймання розрізнимо такі різні структури, як пасивну перед даність і активне звернення до Я, інтерес, рецептивність і спонтанність, то при цьому слід наголосити, що такі розрізнення не обмежені лише цариною сприймання й узагалі докисичних переживань; при цьому йдеться про структури, які так само можна знайти в усіх інших царинах свідомості" [Гусерль Е. Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки / Пер. з нім. В. Кебуладзе. – К., 2009. – С. 49]. Отже, структури первинного сприйняття можна віднайти на більш високих рівнях функціонування свідомості. Таким чином, важливим є також аналіз поняття життєвого світу й світу культури для того, щоб віднайти в них аспекти проблеми інтересу.

У цьому контексті історія постає як віднайдення справжнього першопочаткового інтересу людства – пізнавального інтересу, що спрямований на віднайдення способу буття речей і свого буття, а не володіння. Провідним для характеристики буття людини у життєвому світі є інтерес до світу. "Нам, бодрствующим, всегда имеющим какой-либо практический интерес субъектам, мир заранее дан не от случая к случаю, он всегда и необходимым образом дан нам как универсальное поле всякой действительной и возможной практики, как горизонт" [Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Пер. с нем. Д. В. Складнева. – СПб.: Владимир Даль, 2004. – С. 158].

***О.М. Зінченко, студ., Інститут філософської освіти та науки,
НПУ ім. М.П. Драгоманова, Київ***

ПРОБЛЕМА СВОБОДИ ВОЛІ

Проблема свободи волі та вибору завжди була однією з центральних серед філософських дискусій. Можна виділити дві основні позиції: детермінізм, що наголошує на обумовленості всіх процесів Всесвіту певними законами природи та індетермінізм, що проголошує волю людини абсолютно вільною у здійсненні свого вибору.

Спільним для обох цих позицій є те, що вони спрямовують свій погляд у майбутнє, точніше на вибір, що буде здійснюватись в майбутньому з

тією лише різницею, що у першому випадку є потенційно можливим вирахувати, який буде здійснено вибір, а в другому поведінку суб'єкта, що здійснює вибір вирахувати не є можливим – вона може мати повністю випадковий характер і тому майбутнє зберігає за собою власну таємничість і незліченну кількість можливих сценаріїв розвитку подій.

Проте в будь-якому випадку реалізованим буде лише один з варіантів можливого майбутнього, буде зроблений один вибір у один момент часу, що є поки невідомим для нас. І якщо детерміністи відчайдушно намагаються вирахувати його, то у випадку з прихильниками ідеї свободної волі положення речей дещо інше – вони вживлюють в людину потенцію реалізації безмежної кількості виборів, незважаючи на те, що майбутнє, котре рухається нам на зустріч завжди має лише одну з можливих форм.

Якщо навіть прослідкувати за потоком думок людини, можна помітити, що вони приходять у свідомість в чіткій послідовності, тим самим дана послідовність вже самим своїм існуванням заперечує все інше різноманіття думок у певний проміжок часу. Наші думки не є відірваними від плину часу і тому так само як і майбутнє, так і вони вриваються в нашу свідомість.

У випадку, коли людина стоїть перед вибором між кількома варіантами, в ній може здійснюватися певна боротьба між думками, бажаннями та емоціями і їй не є відомим, що ж вона обере. В кінці кінців перемагає той вибір, що отримав вольового забарвлення і в такому випадку всю ідею свободи волі можна прирівняти до випадковості волі, що в жодному випадку не вказує на здатність людини володіти своїм майбутнім, адже вона відриває від нього сам процес здійснення вольового вибору. Навчившись відокремлювати себе від навколишнього світу, така людина приймає свій внутрішній як за належне, а це є ознакою непослідовності.

Отже, із вищезазначеного можна зробити висновок про те, що відмінність між детермінізмом та індетермінізмом полягає лише у різних моделях можливого майбутнього. Згідно детермінізму воно має впорядковану форму, а згідно індетермінізму майбутнє несе випадковий характер. Проте в обох випадках виключається можливість існування свободної волі як зовнішньої по відношенню до людського буття.

Ю.І. Золотуха, студ., ЖДУ ім. Івана Франка, Житомир

ЕКЗИСТЕНЦІАЛ ГРАНИЧНОЇ СИТУАЦІЇ

Гранична ситуація – кризовий стан людини, що актуалізує особистісне начало, збуджує самосвідомість, приводить до переосмислення життя, переоцінки цінностей. Поняття граничної ситуації (нім. die Grenzsituation) запровадив у філософію К.Ясперс – німецький філософ, психолог і психіатр, один з головних представників екзистенціалізму. Граничними ситуаціями можуть бути смерть, страждання, страх, провинна, боротьба. Така ситуація ставить людину на межу між буттям і небуттям. "Опинившись у граничній ситуації, людина, згідно Ясперсу, звільняється від усіх умовностей, що раніше сковували її, зовнішніх норм, загально-

прийнятих поглядів, які характеризують сферу "Ман", і таким чином вперше осягає себе як екзистенцію".

Гранична ситуація виникає при зустрічі зі смертю, переживанні провину, важливих подій. Усвідомлення граничної ситуації позитивно впливає на людину, пробуджує конструктивну діяльність, а не усвідомлення може призвести до невротичних дій. Гранична ситуація протистоїть буденному буттю людини, спрямовуючи її до самовизначення. Вона є результат зовнішніх щодо людини обставин, у той час як граничне буття – усвідомлений перехід у поза-буденний стан.

Розвиваючи свої уявлення про "граничні ситуації", Ясперс прийшов до висновку про те, що споконвічний сенс і пафос буття розкриваються людині лише в моменти цих кардинальніших, життєвомірних потрясінь (міркування про смерть, хворобу тощо). Людина постійно переживає у своїй душі певні обставини, але іноді вони гранично емоційно сполучаються з крайніми потрясіннями – людина усвідомить роль випадку у своєму житті, а також те, наскільки її життя не належало їй самій, будучи невласним. Це і є "гранична ситуація вчинку". За Ясперсом, навіть "смерть як об'єктивний факт емпіричного буття ще не є граничною ситуацією": важливий факт усвідомлення такої можливості, факт відчуття крихкості, кінцевості існування індивідів. Також варто зазначити, що гранична ситуація – це ситуація можливості. Ця можливість відкрита існуючому, тому її сутність окреслена в "бутті-можливості", яку неможливо реалізувати в житті всупереч небуттю. Гранична ситуація, з одного боку, відкриває граничну можливість неможливості існування людини, а з іншого – кидає людину в тангенсію: за межову можливість бути чи не бути собою.

Гранична ситуація фіксує кризові стани людського існування та актуалізує особистісне начало людини. Така актуалізація проявляється у загостренні самосвідомості і переосмисленні сенсу життя. Вчинок із граничною виразністю розкриває структуру людської дії через взаємовідношення мотиву та наслідків, цілі, засобів та результату. Підкреслимо, що вчинок – це феномен, який синтезує в собі інтелектуальні, волевові, естетичні, аксіологічні, комунікативні, соціальні аспекти. Здійснення вчинку можливе в так званих граничних станах, коли людина постає перед вибором між життям та смертю, добром і злом, честю і безчестям.

Отже, проблема розуміння свого вибору є надзвичайно складною, адже якщо людина щось обирає, то обов'язково від чогось іншого змушена відмовитись. Рішення обмежують можливості, а чим менше можливостей, тим ближче здається смерть. Тобто, вибір виступає як гранична ситуація.

А.В. Калінін, студ., КНУТШ, Київ

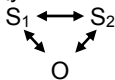
ІНТЕРПЕРЦЕПТИВНЕ РОЗУМІННЯ МОВИ ЯК ЗАСОБУ ДО КОМУНІКАЦІЇ ЗА К.-О. АПЕЛЕМ

Власне, розпочинаючи дослідження цієї теми варто вивчити сенс інтерперцептивного розуміння мови, а тоді – ретранслювати на площину

дослідження К.- О. Апеля, де має виконуватись поставлена проблема. Таким чином, інтерперцептивна гносеологія мови визначається як така свідомо здатність людської діяльності, яка визначається трактуванням лінгвістичних одиниць як такої специфічну бінарну систему передачі та засвоєння(трансляції та трансперцепції), головною задачею якої є осмислення мовно-категоріальної апарату, де уявлення про сталі та непорушні модуси, де сконцентрована наявна трансфеноменологічна оцінка практичних суджень та пояснень та критика попереднього аналізу мови. В такому випадку, ключовим стає системний аналіз мови та критика попереднього інтерантропологічного спілкування. Окрім того, слід визнати, що головна участь в розробці Апелем власної філософії системно складалась з поглядів критичного І.Канта, прагматизму Ч.С.Пірса, третього позитивізму (Г.фон Врігт, М.Шлік, Л. Вінгенштайн) та феноменології Е.Гуссерля, що поклато тотальне розділення вивчення філософії на теоретичну та практичну. Мало того, великий вплив мали лінгвістичні вивчення етіології та етимології самого комунікативного механізму, де тривалий час вважали мову як додаток до теоретичного обмислення мозком *in der Welt-sein über den Menschen*. Однак надалі слід говорити, що Апель бачить власну модель комунікації як систему інтерперцептивності між суб'єктом та об'єктом. Згідно наступного ми можемо зобразити схему, як виглядатиме наступним чином:

$$S_1 \rightarrow O \rightarrow S_2,$$

де S_1 – перший суб'єкт спілкування, O – об'єкт (предмет) спілкування, а S_2 – другий суб'єкт спілкування. Так ми уявляємо людську систему комунікації без причин та взаємопов'язаності, але тут виникає питання до умови людського Я. За цією вищезазначеною схемою можна одразу зрозуміти, що спілкування як таке не може закладатись без теоретики, якщо основа спирається на практичність. Тому і діалектика Апеля опирається на розуміння поза трансцендентальним; саме мова стала тим інструментом, що і продугує в собі ті необхідні концентровані вирази раціонально-логічної моделі мислення, де досить поліваріантно вкладається поєднання топік суб'єктів мислення та дії. Таким чином, ця схема нам не підходить для розуміння інтерперцепції. Потрібно зазначити, що не існує суб'єктивних інтенцій для розвитку комунікативного простору. Таким чином, в попередню схему слід додати ці відношення. Тобто, наша схема набуває іншого виду –



де відношення $S-S$ – це протилежне, але об'єднане відношення між суб'єктами спілкування, що дозволяє інтерперцепції відбуватись та приймати місце роботи для неї. Надалі, варто говорити, що перцепція інформативного розсіювання, яка утворюються характеристики як динамічність та інфрастатичність, не дає чіткого розуміння; власне, тому і виникає дисонанс у сприйнятті понять, що ставить мову на позицію розділення на теоретичну та практичну мови, а не на засадах феноменологічного розуміння

мови в *in der Welt* – sein. Крім того, будь – яке спілкування залежить від різних чинників: ставлення мовця, дії свідомості, взаємодія суб'єктів і т.д. Однак як відомо з соціальної психології, існування бар'єрів допомагає і визначити справжню роль інтерперцепції – передача інформації у різних проявах та різних джерелах. За Б.М.Поршневим, такі перегородки (бар'єри) спонукають суб'єкт мовлення шукати форми та способи нового типу передачі наскрізь об'єктивну дійсність. Значить, варто говорити, що мова – це не тільки продовження мисленнєвого акту, але й між людське сприйняття, що проглядається в наступній схемі:

Мисленнєвий акт → Асоціативна пам'ять → Формування → Прокламація → Дія

І тому можна уявити наступне: "Якщо людина робить X, а не Y, то її дія має раціонально – логічне пояснення", – це якщо пояснювати словами Дж.Серля. Здається, ясно, що кожна стадія має конкретну задачу. Апель бачить наступне:

1. Мисленнєвий акт – це мислення людини про певну дію.
2. Асоціативна пам'ять – це думка людини про предмет, роблячи певну асоціацію.
3. Формування – як стадія є умовою, коли акт може бути сформований до прокламації.
4. Прокламація – власне, виголошення цієї думки, де є найбільший вплив.
5. Дія – здатність людини прокламацію реалізувати.

Визначити характер трансакції можна лише в прояві між людьми. Таким чином, інтерперцепція – це здатність між суб'єктами спілкування сприймати інформацію в необхідному ракурсі, об'ємі та цільовому рішенні. Тобто, взаєморозуміння не є лише умовою і завдатком, а способом дії, про що Апель і намагається виділити інтерперцепцію як спосіб до комунікативного простору людини, де є та головна задача спілкування – як біологічна, так і соціальна.

М.І. Колісник, студ., ЧНУБХ, Черкаси

ПРОБЛЕМАТИКА ОНТОЛОГІЧНОГО СТАТУСУ ЛЮДИНИ В ФІЛОСОФСЬКІЙ АНТРОПОЛОГІЇ МАКСА ШЕЛЕРА

Зараз є актуальною проблема буття людини в світі, пошуку її місця в ньому, питання сутності людини, особистості, відношення людей до світу та одне до одного. На межі XIX-XX ст. це питання поставив Макс Шелер, на його думку, для з'ясування цих питань необхідно створити якісно нову науку про людину. Він мав на увазі науку про сутнісну структуру людини, про її відношення до царства природи та до основи всіх речей, до метафізичного сутнісного походження людини і її психічного, фізичного і духовного явлення в світі. На його думку, "ні в одну з епох погляди на сутність людини не були настільки ненадійними, невизначеними як в XIX-XX ст. Це перша в людській історії епоха коли людина є настільки "проблематичною".

Макса Шелера можна вважати засновником сучасної філософської антропології. Він висловлювався за створення єдиної ідеї про людину. На його думку, існують природно-наукова, філософська і теологічна антропології, але єдиної ідеї людини не існує. При цьому він ставив завдання органічного включення людини до світу.

Неправильним, з його точки зору є надання людині особливого статусу в порівнянні з іншими живими істотами. "Людина об'єднує в собі всі сутнісні властивості буття, вся природа приходить в ній до концентрованої єдності свого буття".

В своїх пошуках тієї основи, що визначає сутність людини Шелер рухався поступово. Спочатку він відзначив наявність в людини вегетативної нервової системи, як рослинного її начала, далі відзначив такі дві складові притаманні людській природі, як інстинкт і інтелект. Інтелект також на його думку не визначає сутності людини оскільки інтелектуальна діяльність певною мірою притаманна і тваринам.

Основний принцип, за словами М. Шелера, який робить людину людиною лежить поза межами внутрішнього чи зовнішнього буття. Він називає такий принцип "духом". "Якщо головним в понятті духа є здійснення особливої функції, абсолютно незалежної від органічного світу, від власного інтелекту, який пов'язаний з пристрастями. Початково дані йому центри "супротиву" і "реакції" оточуючого світу, в яких екстатично розчиняється тварина, він здатний вивисувати до предметів, здатний осягати саме так-буття предметів". Тобто тільки коли сутність живої істоти (людини) вивисується над зовнішнім і внутрішнім світом вона здатна робити світ об'єктом пізнання, а не лише безпосередньо його сприймати. При цьому перед ним поставало питання форми виявлення духу в природі людини.

Діяльнісний центр в якому дух являється всередині кінечних сфер буття Макс Шелер називав особистістю. Особистість людини варто мислити як центр, який вивисується над протилежністю організму і оточуючого світу. Особистість є цілісною, в ній не превалує зовнішнє чи внутрішнє. На думку М. Шелера, "жоден з аспектів буття (зовнішній чи внутрішній), не є ближчим до особистості їй доводиться долати одночасний і безпосередній опір з одного і з іншого боку. Така ситуація утворює певну неподільну феноменальну одиницю, що не втрачає своєї цілісності в будь-якій сукупності чи послідовності душевних переживань або ж у тілесних процесах і рухах".

В свою чергу важливим питанням виступає відношення людини до світу, оскільки саме воно визначає її буття. Універсальним критерієм відношення людини до світу, є ціннісне відношення, яке він визначав, як любов. "Любов є тим актом при якому суще, не перестаючи бути емпірично даним обмеженим сущим, покидає себе самого, щоб як інтенціональне суще бути присутнім в іншому сущому так, щоб обидва вони все таки не стали реальними частинами одне одного". На думку М. Шелера відношення пізнання передбачає цей акт, акт покидання своїх станів, щоб вступити при можливості в безпосередній контакт зі світом.

"САМОСТЬ" И "Я" **КАК ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ**

Объект (от лат. *objectum* – букв. "брошенное перед чем-л.") – то, что воспринимается, мыслится, обсуждается и обрабатывается, в отличие от субъекта (того, кто это воспринимает, мыслит, обсуждает и обрабатывает) [Словарь философских терминов. – М., 2007. – С. 385]. По другой версии, это предмет, явление или процесс, на который направлена практическая или познавательная деятельность субъекта. Ему также приписывается свойство иметь границы. Субъект (от лат. *subjectum* – букв. "лежащее внизу, подлежащее, подверженное"), то, о чем говорится в предложении; предмет мысли, о котором выносится суждение; носитель предметно-практической деятельности и познания (индивид или социальная группа), источник активности, направленной на объект [Словарь философских терминов. – М., 2007. – С. 553–554]. Рассматривая взаимоотношение объекта и субъекта, А. Шредингер писал: "Мир для меня есть только один, а не два, один из которых существует, а другой воспринимается нашим сознанием. Субъект и объект составляют единое целое" [Словарь философских терминов. – М., 2007. – С. 386].

Проблема субъекта и объекта появилась еще в философской традиции Нового времени в творчестве Р. Декарта, который отличает субъекта познания от объективной реальности. Он полагает субъект за "вещь мыслящую", отсекает от него воображение и способность чувственного восприятия: "Я вполне могу мыслить ясно и отчетливо без них, но не могу, наоборот, помыслить их без себя – мыслящей субстанции, коей они присущи: ведь они в своем формальном понятии содержат некоторый интеллект, из чего я заключаю, что они отличаются от меня как модусы – от вещи" [Декарт Р., 2006. – С. 179].

В "Воле к власти" Ницше критически рассматривает вопрос о сознании, вере в "я", субъектно-объектное отношение. Он возражает против позитивизма, устанавливая существование не фактов, а интерпретаций. В таком случае субъект представляется ему вымышленным понятием, сочинительством. Мы как бы навешиваем на основу все новые и новые капюшоны, закрываем свет истины. Интерпретатором здесь выступают наши потребности и влечения, они истолковывают окружающий мир так, как им выгодно, успешно скрываются за покрывалом явлений и разума. Понятие субстанции выводимо из понятия субъекта, но если мы уберем субъект, то потеряем субстанцию: "Получаются степени сущего, но утрачивается само сущее" [Ницше Ф., 2008. – С. 281]. Субъект выступает как фикция, надстройка над человеческой душой, разумом, служит выражением для обозначения некоторого комплекса процессов. "Субъект – он истолковывается на основании личного опыта так, что "я" является субстанцией, причиной всяческого действия, деятелем", – так пишет Ницше [Ницше Ф., 2008. – С. 282].

Для более детального знакомства с нашей проблемой рассмотрим дискурс власти и неразумия М.Фуко в "Истории безумия в классическую эпоху". Человек выступает как объект властных отношений, которого постоянно стремится поставить под контроль государство (королевская власть), общество, суд, нормы морали, родные и соседи. Возможно ли в таком случае говорить о проблеме "самости" и "я" или же нет? Как рассматривать больного психически: как первоначальную данность, как целостность, либо как некую ущербную структуру, со всеми оговорками и присущими ей специфическими чертами? Если выбрать первый вариант, то встает сомнение в научной компетентности, если второй – неочевидность выбора критериев. Человек конечен, также как конечно его бытие и сфера познания; рождаясь, он оказывается втянутым в исторические, существующие задолго до него образования, которыми он пытается оперировать и в которых неизменно растворяется и исчезает сам.

Понятие субъекта неразрывно связано с некой целостной структурой, системностью, свободой от аффективных колебаний и ошибок, соотносительностью с доводами разума и логикой – рациональностью. Можно ли считать рациональность критерием очевидности и правильности? Как бы то ни было, субстанция мыслящего субъекта – это человеческая субстанция (т.к. только человеку дана возможность мыслить), а человеку свойственно заблуждаться. Следовательно, результаты наших интеллектуальных изысканий по возможности должны быть подтверждены на опыте, только тогда их можно принимать за истинные.

**О.В. Кононова, асп.,
Горловский государственный педагогический институт
иностранных языков**

ОДИНОЧЕСТВО-ОТЧУЖДЕНИЕ: ПУТИ ПРЕОДОЛЕНИЯ

Человек, ежедневно проигрывая различные социальные роли, стремится к преодолению собственного одиночества. Он полагает, что именно общество дает путь преодоления одиночества. Именно поэтому человек находится в зависимости от общества. "Из всех форм рабства человека наибольшее значение имеет рабство человека у общества" [Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии / Н.А. Бердяев. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.vehi.net/berdyayev/rabstvo/index.html>]. Преодоление одиночества через вхождение в социальные связи и институты носит иллюзорный характер: чем больше человек социализируется, тем более одиноким он становится. Его одиночество заключается в отчужденности, как от другого человека, так и от своего внутреннего "Я". Н.А. Бердяев видит причину данного явления в объективации сознания, неподлинном общении, которое не дает полноценной реализации личностного "Я". Человек ведет социальную игру, проигрывая те социальные роли, которые предлагает ему общество. Отступление от модели общения, предложенной социу-

мом, приводит к осуждению и, как следствие, изгнанию. Подобное поведение человека Н.А. Бердяев называет театральностью. В общении-подражании не присутствует личность человека, не реализуется внутреннее "Я", имеет место переживание чуждости окружающего мира.

Полноценное преодоление одиночества-отчуждения требует длительного личностного общения, идущего от "Я" к "Я" другого человека с целью установления общности. Общность – это общение, направленное на раскрытие личностного потенциала, "оживление" "Я" личности, подтверждение ее существования во внешнем мире. Стержневой проблемой экзистенции, по мнению Н.А. Бердяева, является чуждость и общность. Личность всегда переживает трагедию своей единичности и оригинальности, в то же время стремится на встречу к другой личности. В своем существовании она всегда подразумевает другого, в другом должна обрести свое "Ты": "Сообщения с объектами оставляют "я" одиноким. Одиночество преодолевается лишь в общении между "я", общении между личностями, между "я" и "ты", не в объективированном обществе, а в "мы" [Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения / Н.А. Бердяев. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://vehi.net/berdyayev/mirobj/03.html>]. Это значит, что общение должно согласовываться с внутренней направленностью человека, субъективным миром, свободным от социальной модели.

Итак, преодоление одиночества-отчуждения начинается с приобретения личностной свободы. Свобода – это априорное условие личностного существования, поскольку при нем сохраняется подлинное "Я", личностная целостность. Под властью множественного внешнего мира распадается единство "Я", в то время как в общении с целью преодоления собственной отчужденности необходимо полное присутствие личности, во всем ее единстве, чтобы направлять все внутренние силы на познание другого, устанавливать открытое общение. Сознание должно освободиться от элементов внешнего мира, конституироваться в целостность, чтобы полной мерой "пред-стать" перед своим "Ты".

Кроме того, личность, освобожденная от объективно данной связи с обществом, которое определяет поведение, имеет возможность свободного выбора круга общения. Социальная связь обусловлена только внешней деятельностью человека, в ней нет внутренней устремленности. Н.А. Бердяев пишет, что личность не определяется родом, а возвышается над ним, ее общение имеет духовную основу, в которой раскрывается ее оригинальная сущность. Несмотря на то, что трагедия разрыва личности с родом имеет негативный эмоциональный опыт переживания собственного одиночества, в своем освобождении она выходит на новый уровень общения с окружающим миром.

Как пишет еврейский философ М. Бубер, со-существование членов одной группы возможно подчинить определенным правилам, упразднить их отчужденность установлением авторитета: "... впрочем, это достигается и беспрекословным послушанием, если вдохновенная муштровка возмещает чуждость членов союза друг друга..." [Бубер М.

Два образа одной веры / М. Бубер ; [пер. с нем. М. Левина]. — М. : Республика, 1995. — С. 118]. Члены общества лишены своей личности, в их со-существовании нет субъективно обусловленного, независимого общения, направленного на познание другого. Группа людей существует, поскольку существует общий стимул их совместного существования. Этот стимул дается им извне, не обусловлен внутренней необходимостью. В обществе, где люди не вносят собственную самость в сферу общения, где нет переживания личной необходимости в общении, существует вероятность распада, как только ослабнет власть объекта.

В своем освобождении от объективности возникает подлинная потребность в общении как вероятном нахождении общего. Становление общности реализуется только в свободном пред-стоянии "Я" и "Ты". Зависимый от физиологических и материальных потребностей человек выходит в отношение утилитарности, которое М. Бубер определяет как пред-стояние "Я – Оно", где отдаленность человека от другого приобретает еще более выраженный характер. Отношения людей, которые детерминированы необходимостью, не способны преодолеть отчужденность. Только в свободном отношении, в признании абсолютной ценности личности возникает отношение "Я – Ты". В подобного рода пред-стоянии человек познает другого с целью нахождения общности, установления абсолютного сосредоточения, вокруг которого возможно построение нового общества из множества "Ты".

Таким образом, одиночество человека в обществе является следствием отчужденности, причина которой состоит в порабощенности объективным миром. Отчуждение преодолевается в освобождении сознания от влияния внешнего мира, в восстановлении личностного единства. Существование личности является подлинным только в общении с другой личностью. Это общение направляется на нахождение внутренней, субъективной общности и возможно только в свободном проявлении внутреннего потенциала, установлении личностных ценностей.

***В.М. Корабльова, канд. філос. наук, доц.,
Національна академія внутрішніх справ,
навчально-науковий інститут права та психології***

ТИЛО-ИНТЕРФЕЙС ЯК СУЧАСНА МОДЕЛЬ ЛЮДСЬКОЇ ТІЛЕСНОСТІ

Перефразовуючи З. Фрейда, можна сказати, що анатомія сьогодні перестала бути долею – тіло все частіше стає об'єктом маніпуляцій, перетворень і вдосконалень. Пластичні операції, операції зі зміни статі та з пересадки органів, ендопротезування стали буденністю. Серед "ознак часу" – популярність татуювання та пірсингу, екстремальних видів спорту й бодібілдингу. Напруга між тілом природним і тілом культурним (Leib/Körper) сильна як ніколи. Сучасний статус людського тіла, його "культурний концепт" багато в чому визначається стрімким розвитком комп'ютерів. Комп'ютерна та комунікаційна техніка стають зараз

тими чинниками, які визначають не тільки наш образ думок, а й спосіб життя, *формують нові тілесні практики і переписують стару "карту тіла"*. До комп'ютера була книга – винахід, що на довгий час визначив морфологію культури. Читання вимагало небувалої досі зосередженості й нерухомості (на противагу, наприклад, прогулянкам в античних філософських школах), сильно зросло навантаження на очі (тому окуляри стали неодмінним атрибутом інтелектуала) тощо. Наступний етап – телевізор із пультом дистанційного управління – породив особливий феномен – *заппінг* та особливий тип телеглядача – *couch potato* (іронічний вираз натякає водночас і на фізичну бездіяльність, і на інтелектуальну пасивність). Йосип Бродський вважав, що цей технічний винахід має глибокий символічний зміст: "... поява дистанційного перемикача телевізійних каналів слід розглядати як вторгнення ХХІ століття в наш час: мигтіння на екрані натовпів бунтівників упереміж з апельсиновим соком і новою маркою автомобіля містить пророцтво нашого психічного ландшафту" [Бродский И. Взгляд з карусели // Курьер ЮНЕСКО. – 1990. – № 8 (Август). – С. 33]. Комп'ютери продовжують тенденцію *просторового закріплення й знерухомлення тіла*, розпочату книгою й продовжену телевізором. Людина, що працює за комп'ютером, практично редукується до голови професора Доуеля (невипадково британський фізик-теоретик Стівен Гокінг став іконічною фігурою сучасності).

У техноспірітуалізмі руху New Age комп'ютери розглядаються як один із засобів звільнення людей від інертної тілесної оболонки, тут виявляються неочікувані аналогії з прогнозами Миколи Бердяєва, зробленими на початку ХХ століття: "Із входженням машини в людське життя умертвляється не дух, а плоть, старий синтез плотського життя. Важкість і скутість матеріального світу ніби виділяється і переходить у машину" [Бердяев Н.А. Судьба России: Опыты по психологии войны и национальности. – М.: Сов. писатель, 1990. – С. 123]. Однак тенденція зниження фізичної активності при роботі з комп'ютером вступає у протиріччя із сучасним "атлетичним прогресом", потребою в русі та гіперактивності тіла (сюди відносяться усілякі практики – фітнес, бодібілдинг, джогінг, а також вживання фармакологічних засобів і використання імплантатів). Ці дві лінії схрещуються в такий феномен, як віртуальна реальність. Ідеологія опанування й перетворення макрокосму проекту модерна в після-модерні загорнулася на суб'єкта: у ХХІ столітті перетворюється вже мікрокосм, *людське тіло стає проектом*. Особливої уваги в даному контексті варті сучасні стандарти краси, що постають проекцією культурних тенденцій у цілому: сьогодні "прийнято" вихвалитися набутими, ненатуральними об'єктами; людське тіло ендоколонізується. Людина моделює власну тілесність й може її майже нескінченно змінювати, рухаючись *від Его до Аватара*. *Аватаризація тілесності є одним зі стрижневих проявів зростання ступеню віртуалізованості культури. Тіло-дар Божий перетворюється на тіло-інтерфейс*. Тут варто пригадати типологію тілесності, запропоновану Ж. Бодріаром, який виділяє наступні моделі тіла: *труп* – у медицині, *звір* – в релігії, *робот* – в системі політичної економії, *манекен* – в системі політичної економії знака [Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М.: Добросвет, 2000. – С. 215].

Щодо кіберпростору можна доповнити даний перелік новою моделлю людської тілесності – **аватаром**.

Сьогодні техніка поступово проникає не тільки в нашу свідомість, а й у наші тіла: у вигляді кардіостимуляторів, імплантованих фармакологічних процесорів, у складі штучних органів. Ідея злиття людини і "розумних машин", розширення можливостей людського тіла за допомогою техніки проглядається ще у працях засновника кібернетики Н. Вінера ("God and Golem, Inc." (1964)). Сьогодні зазначена стратегія оформилася в ідеологію *трансгуманізму* (Ф. Есфендіарі).

У теоретичному дискурсі (Ж. Делез, Ф. Гваттарі) як граничний випадок розглядається ситуація **шизосуб'єкта**, яка виникає при розмиванні межі між внутрішнім і зовнішнім, між "моїм" і "чужим". Цей стан можна розглядати як термінальну точку злиття тіла і техніки: "Я-почуття відділяється від власного тілесного образу, "моє тіло" не тільки перестає бути моїм, воно перестає бути органічною та психофізичною єдністю... Втрачається здатність відчувати межі власного тіла, умиртвляється відчуття шкіри, без якого неможливе відчуття "Я", не існує межі, що відокремлює і пов'язує внутрішні події життя тіла із зовнішніми" [Подорога В. Феноменологія тела. Введение в философскую антропологию (материалы лекционных курсов 1992–1994 годов). – М.: Ad Marginem, 1995. – С. 28–29].

Отже, проблема "нової тілесності" в аспекті розвитку комп'ютерних технологій достатньо суперечлива. З одного боку, ми спостерігаємо зростаючу нерухомість, просторову закріпаченість людського тіла. З іншого – формується особлива моторика взаємодії з комп'ютером. Це дозволяє деяким дослідникам говорити про виникнення специфічних тілесних практик з далекосяжними наслідками. ВР стає середовищем набуття унікального досвіду та сміливих експериментів зі свідомістю й тілом. Нова ситуація породжує нову концепцію тіла – **"тіло як інтерфейс"**. Як маніфестації такого підходу можна розглядати кіберсекс – ще один інтригуючий аспект нової тілесності. Ендоколонізація людського тіла технічними пристроями, нові способи та рівні взаємодії між людьми, людьми та машинами можуть призвести до *децентрації суб'єкта*, втрати кордону внутрішнє/зовнішнє, моє/чуже, натуральне/штучне. З одного боку, існує небезпека, що людина поступово втратить свою вкоріненість у життєвому світі, втратить зв'язок з базовою системою координат, що визначають її досвід. З іншого боку, ми стоїмо перед початком нового захоплюючого акту в розвитку людського тіла, на порозі чергової спроби дослідити його можливості і межі.

**Т.Г. Левченко, старш. викл., Національний університет
Державної податкової служби України, Ірпінь**

ЕКЗИСТЕНЦІЇ ДУХОВНОГО БУТТЯ ЛЮДИНИ У РОМАНІ ЛІНИ КОСТЕНКО "ЗАПИСКИ УКРАЇНСЬКОГО САМАШЕДШЕГО"

Перехід людства до нової антропологічної цивілізації призвів не тільки до технологічних змін індустріальної цивілізації та суспільної свідо-

мості, але й змінив стиль мислення 35-літнього одруженого київського програміста, його діяльність та основи духовного буття. У свій час Сартр стверджував: "Я те, що я роблю". Тепер критерії інші: "Я те, що я заробляю" – переконаний герой твору.

Аналіз екзистенції означає вивчення проблем людського існування, це особливий раціонально-критичний тип світогляду, який пов'язаний з внутрішнім буттям людини "...життя нудне й безпросвітне", "...наші життя, очевидно, нічого не варті", "...час летить, мов експрес, не встигаєш озирнутися, а ти вже вчорашній", "...справді, можна збожеволіти", звучить з його вуст.

Поведінку людей визначають багато факторів, серед яких суспільні устрої "...розлом суспільства на "ми" і "вони" – фатальний, констатуючи той факт, що "...у ставленні цієї влади до людей є щось зоологічне", "духовний канібалізм", і запитує себе "Чи я мушу терпіти, щоб ця квазідемократія нищила мене не згірше, як той псевдосоціалізм". Програмісту вдалося розкрити динаміку інтелектуальних почуттів: "...шизоїдний селф свідомості змиває суспільство. Слово знецінилось. Мова втрачає пульс", "шкірою чую, як тотальне жлобство свідомо прищеплюється людям".

Аналіз важливих змін особистості показує, що якраз тут є духовність з всіма високогуманними атрибутами справедливості: "...я втомився тут жити...Диктат приматів. Куди подітись людині?", уболівання за завтрашній день, який "може бути ще гірший", тому "треба мати поняття честі", констатує герой.

Без духовної мотивації дії суб'єкта втрачають свою внутрішню специфіку, негативно впливають на розвиток особистої атмосфери взаємовідносин з дитиною: "...щоправда, й вона якось сказала, що при всій моїй екзистенційній мужності...є в мене якась безпорадність, і це її лякає. Так ми й живемо, лякаючи одне одного".

Життя героя відрізняється від життя інших соціальних індивідів: "Твоя скромність – це вже патологія, твоя порядність – анахронізм!" констатує дружина.

Втрата якостей позитивної екзистенції призводить до замкненості в особистій аурі: "...є такий вид самотності – сидіти перед телевізором".

Ослаблення позитивних емоцій, переживань не наповнюють, а спустошують Людину, призводять до бездуховності, породжують агресивність, жорстокість, ненависть. Рівень прогресу, культури оцінюються за ідеалами, що існують в суспільстві, оскільки в цих умовах визначається зміст буття людини, "фантомні болі душі", тому що "нікуди не поїхати від себе".

Сенс повинен забезпечувати буття не тільки людини, але й створеного нею суспільства. Сенс має бути у відношенні людини до природи та всесвіту. Без його існування не можливий простір культурного світу.

ДІЯ ТА МОВА ЯК ЗАСОБИ РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ ДІЯЧА ЗА ГАННОЮ АРЕНДТ

"Дія – це єдиний вид активності, що уможливорює появу діяча" [*Tamini-
aux J. Athens and Rome // The Cambridge companions. – Cambridge Univer-
sity Press, 2006. – P. 165–176*]. Так само як народження дає змогу новому
життю з'явитися у світі, так й дія виявляє свого виконавця. Її інтерпретація
як репрезентації агента дії є чи не найбільш яскравою та вичерпною ха-
рактеристикою. Проблемним за Ганною Арендт залишається момент роз-
криття сутності діяча, оскільки ми не можемо її концептуалізувати у межах
нашої мови. Це приведе лише до висвітлення "що", але не "хто". Ганна
Арендт виразно артикулює цей момент: "Тут слова не виявляють нічого,
виявлення постає лише у справах..." [*Арендт Г. Становище людини
// Пер. с англ. М. Зубрицька. – Львів, 1999. – 254 с.*]. Під "що" людини
Ганна Арендт розуміє опис талантів, вмінь, навичок тощо. Проте це не
має для неї безпосереднього відношення до тієї єдності особистості, що
розкриває "хто" у самій дії. "Хто ми є?" перебуває в опозиції до "Що ми є?"
[*Kristeva J. Hannah Arendt. – Columbia University Press, 2001. – 291 p.*].

"Хто" може бути розкритим лише у мові та дії. Тому якщо необхідно
висловити сутність певної особи, краще розповісти її історію, ніж опису-
вати її переваги. Не дивно, що досліджуючи феномен дії у теорії Ганни
Арендт, її критики (Давід Лубан, Емануель Моранді, Сандра Хінчман)
висловлюють однозначну переконаність, що "дія та мова спрямовані на
розкриття агента дії" [*Kampowski S. Arendt, Augustine, and the New Be-
ginning: The Action Theory and Moral Thought of Hannah Arendt in the Light
of Her Dissertation on St. Augustine. – Eerdmans, 2008. – 364 p.*]. Важко
залишити без уваги дієслово "спрямовувати", адже в англійському тексті
йому відповідає "done for the sake of". Одразу стає зрозумілою хибність
цього тезису у світлі окресленої вище інтерпретації дії як "мети в собі".
Вже не раз наголошувалося на тому, що дія є самодостатньою та має
свою ціллю лише власне виконання. Тому розуміння дії в рамках "засіб
– мета" є дуже поширеною помилкою.

Якщо притримуватися цієї точки зору, то ми знову опинимося у по-
лоні звинувачень у бік Арендт щодо естетизму та грекофілії. Необхід-
но відмежуватися від наступу Джорджа Катеба та його прибічників та
розуміти, що розкриття діяча – це ознака дії, її побічна "ціль". "Презен-
тація агента дії у її виконанні – це не мета, а подія" [*Kampowski S. Ar-
endt, Augustine, and the New Beginning: The Action Theory and Moral
Thought of Hannah Arendt in the Light of Her Dissertation on St. Augustine.
– Eerdmans, 2008. – 364 p.*].

Проте звідки ця розкриваюча здатність дії бере свій початок? А цим
джерелом є саме натальність. Оскільки стрижнем дії є людська спон-
танність, то лише вона, а не стереотипна поведінка, здатна виражати
сутність діяча. Саме тому правомірним буде висловити думку, що такий

акцент на дії як єдиній діяльності, що розкриває "хто" діяча, Арендт робить не випадково. Адже лише коли ми діємо, наша активність бере початок із серцевини людського буття – здатності творити.

Вже зазначалося, що впізнати особистість ми можемо лише через мову та дію. Проте статус цих здатностей залишається під питанням. Справа у тому, що Ганна Арендт досить нечітко розвиває свою думку щодо цієї теми. Вона то ототожнює ці здатності, то розрізняє їх. Тому досить актуальним буде розв'язати міфи щодо взаємовідносин між дією та мовою.

Панує тенденція розуміти мову як придаток до дії. Варто наголосити на її хибності. Арендт вказує, що "мова дозволяє людині проявити себе у світі. Без цього лінгвістичного народження ми були б мертвими...Лінгвістичне народження – це народження "хто" [Birmingham P. Hannah Arendt and Human Rights. The Predicament of Common Responsibility. – Indiana University Press, 2006. – 161 p.]

Цитата показує, яке значення для Арендт має мова. "Без спілкування та мовлення людина прирікає себе на деструкцію і деформацію. Без публічної дії та мовлення відкритість і аутентичність втрачають всякий сенс" [Лой А.М. Онтологічний підтекст політичної філософії Ганни Арендт // Філософська думка. – 2007. – № 4. – С. 3–16]. Тому важливо артикулювати думку, що для неї мова та дія не є тотожними. "Мова індивідуалізує та унікалізує кожного з нас так, що жодній іншій активності це не під силу" [Hull M. The Hidden Philosophy of Hannah Arendt. – Routledge, 2002. – 190 p.]. Проте й розводити їх не можна. Для Арендт дія та мова йдуть пліч-о-пліч. "Життя без мовлення та дії буквально мертве для світу; воно перестає бути людським, оскільки не відбувається серед людей" [Арендт Г. Становище людини / Пер. с англ. М. Зубрицька. – Львів, 1999. – 254 с.]

Арендт завальовано натякає, що мова – це особливий тип дії. Мова – це спосіб представлення дії. Тому формально вони не є тотожними, проте в реальності часто зливаються в єдине ціле. А отже, не випадково в англійському тексті Арендт не раз вживає термін "speech-act", тобто "слово-дія" чи мовленнєвий акт, щоб підкреслити як їх єдність, так і відмінність. "Коли дія та мова матеріально є одним і тим же, тоді формально мова стає різновидом дії" [Kampowski S. Arendt, Augustine, and the New Beginning: The Action Theory and Moral Thought of Hannah Arendt in the Light of Her Dissertation on St. Augustine. – Eerdmans, 2008. – 364 p.]

**И.Ю. Манакова, канд. филос. наук,
Воронежский государственный университет, Россия**

ФИКТИВНЫЙ ХАРАКТЕР ПЕРСОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ЛИЧНОСТИ В ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОМ ОБЩЕСТВЕ

Фикции всегда занимали немаловажное место в практической деятельности человека, являясь некими допущениями, в соответствии с которыми индивид формировал свой жизненный опыт. Однако в современном обществе фиктивные образы утрачивают свой статус ложных идей и

становятся реальным фундаментом, на основе которого личность выстраивает свою жизнь и осмысливает ее. Таким образом, индивид, попадает под власть чуждых ему смыслов и потребностей и с легкостью принимает сформированные потребительским обществом установки.

Расширение информационного пространства обуславливает сдвиг в понимании критерия подлинности личности: из сферы реального бытия он все более переходит в информационную сферу, заполненную моделями для построения персональной идентичности. Освобождаясь от ограничений, налагаемых социальными структурами, равно как и от своих привычных физических характеристик, индивид формирует свое Я, опираясь на модели и образы, порожденные симулятивной виртуальной реальностью. Вследствие этого индивид предстает как набор масок, которые зачастую никак не соотносятся с личностными свойствами человека, о подлинности Я которого говорить в такой ситуации уже не представляется возможным.

В постиндустриальном обществе разрушение механизмов традиционной самоидентификации протекает одновременно с процессом формирования искусственных, специально проектируемых вариантов идентификации. Чем быстрее под влиянием процесса индивидуализации человек теряет свою прежнюю определенность (национальную, культурную, религиозную идентичность), тем более он становится подвержен влиянию ценностных матриц, формируемых в глобальном информационном пространстве.

Проблема фиктивной идентичности зачастую возникает в связи с тем, что личность конструирует идентичность, которая противостоит ее сущности, собственному Я. На наш взгляд, одной из сторон проблемы фиктивности личности выступает наличие взаимодействия между собственным Я личности и созданной либо взятой в готовом виде маской. В процессе создания маски личность пытается компенсировать то, чего ей не хватает, но потребность в чем она испытывает. Этот образ зависит в большей степени не от личностных свойств индивида, а от требований, налагаемых на него обстановкой, в которую он оказывается вовлечен. Именно это различие Я и маски позволяет говорить о ней, как о внешнем конструкте, который, в конечном счете, становится привычными и превращается в силу, навязывающую личности свои законы. Кроме того, фрагментированное и динамичное социальное пространство, требующее от индивида большой вариативности поведения, обуславливает замыкание человека в круговороте собственных масок, порой противоречащих друг другу и все дальше уводящих индивида от его истинных потребностей и смыслов.

В постиндустриальном обществе человек оказывается помещен в социотехнические системы, которые определяют его отношение к миру, формируют новые ценности. Индивид, чтобы успеть за развитием цивилизации, информационных технологий, вынужден постоянно себя переформировывать, развивать, чтобы не отстать от опережающего его технического прогресса. В связи с этим, появляется деструктивность,

как выражение современной цивилизации, заключающаяся в том, что современные индивиды воспринимают себя и свое тело как отвлеченные средства для достижения собственных успехов, а, следовательно, отчуждаются от самих себя, превращаясь в фикции.

Отсутствие общих поведенческих установок, свобода выбора и рефлексивность по отношению к нормам и ценностям порождают экзистенциальные и социальные проблемы. В современном обществе личность сталкивается не только с трудностями в осознании собственной сущности, но также и с многочисленными проблемами, связанными с пониманием себя в рамках общественного пространства. Скачущий из одной ценностной ниши в другую, меняющий свою идентичность в угоду сложившимся обстоятельствам, человек теряет связь с другими, такими же фрагментированными индивидами. В такой ситуации рушатся основания доверия, лежащего в основе социального взаимодействия. Разобщенность индивидов, не соотносящих себя в целом ни с одной из ценностных систем, ведет к одиночеству, к неспособности воспринять других людей, ставших чуждыми и непредсказуемыми. Более того, самоощущение современного человека, основанное на образах, сформированных гиперреальностью, далекой от реальной действительности и от истинных смыслов, присущих ей, не позволяет личности найти глубинные основания для взаимодействия. Ориентируясь на симулятивные образы, которые становятся для человека критериями подлинности, личность утрачивает реальные основания своей идентичности, вследствие чего последняя приобретает фиктивный и поверхностный характер.

***А.А. Машталер, канд. філос. наук,
Інститут вищої освіти НАПН України, Київ***

ОСНОВНІ ВИМІРИ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ М. ШЕЛЕРА

Розвиток людинознавчої проблематики знаходить продовження у всіх некласичних філософських напрямках і течіях. Особливо у філософській антропології та персоналізмі – двох визначальних інтелектуальних течій ХХ ст. Кожне з них, окрім популярного екзистенціалізму, який традиційно ототожнюється з гуманізмом, має чітко вимірену людино орієнтацію. Якщо загальнопоширеним підходом до буття людини є субстанційний, що прагне пояснити його, виходячи з певної сталої незмінної основи людини, то цей напрям показує буття як постійне функціонування, позбавлене сталості та незмінності. На думку представників філософської антропології, дефініція "сутності людини" може бути лише функціональною. Сутність людини вичерпується колом її чинників: духовних, душевних, предметно-практичних. В силу чого виникає проблема пошуку інших, відповідних часу вчень про людину. До них належить концепція людиноцентризму. Постає питання його співмірності з філософською антропологією.

Не вдаючись в детальну історію формування передумов філософської антропології, зазначимо, що вона виникає наприкінці 20-х років ХХ ст.

Біля її витоків були релігійна антропологія, німецька романтична філософія та більш пізня філософія життя. Антропологічний підхід, визнаючи людину "мірою всіх речей", пояснює через неї як її власну природу, так і смисл та значення речей навколишнього світу. Її початком є філософія *М.Шелера*, який в роботі "Місце людини в космосі" доводить, що настала доконечна потреба в ґрунтовній науці про сутність людини, а власне – у філософській антропології. Це зумовлено, на його думку, тим, що спеціальні науки, які вивчають людину, скоріше приховують її сутність, аніж розкривають. Релігійна та філософська антропологія не спираються на новий досвід, а отже, недостатньо аргументовані, не виробили єдиної ідеї людини. Тому ще ніколи в історії "людина не була настільки проблематичною сама для себе, як тепер" [*Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 31*], – вважає *М.Шелер*. Складність у розумінні сутності людини зумовлена особливим місцем людини в Космосі. Справа в тому, що людина водночас і належить до тваринного царства, і докорінно відрізняється від нього. Прагнучи врахувати цю дихотомію людини в з'ясуванні її сутності, мислитель виходить з більш загальної тези про біопсихічну сутність усього живого. В основі психічного буття, вважає *М.Шелер*, лежить несвідомий, позбавлений відчуттів і уявлень "чуттєвий порив" (Gefuhlsdrang).

У чуттєвому пориві показує себе найелементарніший прояв життя "у-собі-себе-буття". У рослин чуттєвий порив не диференційований на "чуття" й "потяг", і саме потяг зумовлює специфічну цілеспрямованість істоти на щось, наприклад, на їжу, на статеве задоволення тощо. Чуттєвий (життєвий) порив так само притаманний людині. У неї не знайти жодної чуттєвої акції, яка було б поза ним. Навіть найпростіше уявлення таїть у собі якийсь незбагненний чуттєвий порив. Це – поєднання в людині її диференційованих потягів та афектів. Вони є першою істотною психічною формою людського буття – "вегетативною" нервовою системою, що регулює живлення, ріст і розмноження, ритміку руху і спокою. Наступна форма – інтелект. Але не він та заснована на ньому діяльність визначають сутність людини. Те, що робить людину людиною, є принципом, протилежним життю взагалі, а тому не може бути виведене з природної еволюції життя. Слово, що позначає цей принцип, який виражає справжню надвітальну й активну сутність людини, – "дух". Це поняття означає не лише мислення, а й уміння споглядати першофеномени, абсолютні і вічні сутності, цінності. "Дух" включає в себе також вищі емоційні прояви: доброту, любов, спокуту, благоговіння, блаженство, відчай, свободу волі тощо. Дух – це особистісний центр людини.

Основною властивістю "духу" як центру особи є екзистенційна розкутість, свобода, звільнення буття від присилування, тиску залежності від органічного життя і всього того, що стосується життя. Отже, і від власного інтелекту, органічно пов'язаного зі сферою інстинктів. Така духовна істота не прив'язана більше до навколишнього світу, вона вільна від нього й відкрита світові. Вона має свій "світ", бо основна властивість духу – предметність (Sachlikeit) – безкорислива зацікавленість до власних структур світу, їх об'єктивної суті, як уроджена схильність, любовне ставлення до

речей і до людей [Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 33–34].

Таким чином, людина за своєю природою розірвана на дві сутності, виражені, з одного боку, ірраціональним життєвим поривом, а з іншого – духом. Отже, вона відірвана від природи і так само вона відірвана від Абсолютного Духу, що й становить її "життєву драму". Першим актом цієї драми є поведінка, зумовлена предметним існуванням людини у світі, яка мотивується предметною сутністю природного буття, комплексом сприйняття і уявлень, незалежно від фізіологічних і психічних станів людини та від її інстинктів.

Другий акт людської драми полягає в здатності особистісного центру людини загальмувати дію інстинктивних потягів або розгальмувати першопочатково стримувані імпульси потягів.

Третій акт людської драми полягає в здатності сприймати й переживати предметність тієї чи іншої речі в її самоцінності. Завдяки предметності духу людина здатна дистанціюватися від оточуючого світу, перетворюючи його у свій світ. Така форма ставлення людини до оточення на основі предметності духу становить її відкритість світові. Цей образ людини виділяє в ній не стільки творче, скільки розумне начало. Тільки завдяки розуму людина виявляється в змозі зрозуміти і оцінити все суще, таким, яким воно є насправді – Бога, світу і самого себе. Вона здатна осмислено формувати природу, на практиці гарно вести себе з іншими людьми, тобто жити так, щоб найповніше розкрилась ця її специфічна рушійна сила. "Цей, так званий розум в людині потрібно вважати нерозривною функцією (пізніше – результатом творіння) Божественної сили Духу, який постійно, знову і знову являє нам цей світ, і його порядок – і не в смислі творення, а в смислі вічного руху і творення" [Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 39].

В.Л. Павлов, канд. філос. наук, доц., НУХТ, Київ

ФЕНОМЕН СОЦІАЛЬНОЇ САМОРЕАЛІЗАЦІЇ ОСОБИ

Життя кожної людини є складним і суперечливим процесом освоєння нею довкілля і розкриття власних потенцій та можливостей. Самореалізація – це внесення особою свого Я у навколишній світ, ствердження себе у останньому, втілення на практиці задатків і здібностей, які вона має, опредмечення своїх цілей і бажань. Середовище людського існування функціонує як комплекс зв'язків і відношень, що сприяє самореалізації індивіда або її стримує. І хоча особа завжди має право вибору умов свого буття і в багатьох ситуаціях своєю активністю суттєво впливає на них, в тому числі змінює, пристосовує до власних потреб та інтересів, доля об'єктивного є надзвичайно великою. Кожна людина – продукт своєї епохи з усіма її плюсами і мінусами. Вирватись за її межі можна лише на рівні свідомості, а в реальній дійсності завжди потрібно враховувати, незалежно від того, подобається це чи ні, існуючі об'єктивні обставини. Історія

знає безліч прикладів, коли геніальні ідеї суттєво випереджали час, але не могли бути втілені на практиці в силу відсутності належного теоретичного обґрунтування та недосконалості експериментальної бази. Досить згадати Архімеда, Леонардо да Вінчі, Цюлковського та ін.

Самореалізація – складна, кропітка і водночас надзвичайно цікава робота, об'єктом і водночас суб'єктом якої виступаєш ти сам. Готувати людину до цього виду діяльності потрібно з дитинства, формуючи у неї розумну амбітність, повагу до себе і оточуючих, бажання досягти висот, отримувати перемоги і особливо вміння адекватно співвідносити суще і бажане. Не можна надіятися на повноцінну самореалізацію, якщо такі знання і вміння у індивіда відсутні. У кращому випадку доведеться мати справу з її сурогоматом. По великому рахунку все, що ми робимо – у побуті, сфері професійної діяльності, під час відпочинку тощо – має особисту забарвленість, певною мірою розкриває наше Я. Незалежно від того – це речі, якими особа себе оточує, манера виконання професійних обов'язків, характер спілкування з рідними і близькими, ставлення до подій, що відбуваються у суспільстві, міра співпереживання чужого горя чи ще щось інше. Судити про конкретну людину можна на основі різних параметрів – освіти, світогляду, обсягу знань, якими вона володіє, політичних уподобань, матеріального статку тощо. Та найповніше про неї "говорять" її особисті досягнення – все те, чого вона добилась у житті сама. Соціологічний термін – "соціальний статус" вдало фіксує цей момент. Якщо виходити з того, що статуси бувають двох видів – отримані і набуті, то перші (соціальне походження, етнічна приналежність, успадковані титули, наслідуване багатство та ін.) дуже мало пов'язані з самореалізацією. Проявляється вона максимально повно в набутих соціальних статусах. В контексті теми нашої розмови краще використовувати поняття "особистий статус". Останній завжди є складним результатом взаємодії чинників зовнішнього і внутрішнього характеру в життєдіяльності особи. Не можна розраховувати на високий статус за умов бідного духовного світу, обмеженості у знаннях і прогресуючої особистої лінії.

Серед чинників, вплив яких на самореалізацію є суттєво значимим, особливе місце займають свобода, досвід і воля. Свобода належить до найважливіших параметрів людського буття, є його фундаментальною цінністю. Її різноманітні прояви – політична, економічна, правова, гносеологічна та ін. – втілення конкретних можливостей розкриття людиною власних задатків і здібностей, самовдосконалення, продукування матеріальних і духовних цінностей, що допомагають індивіду і соціуму робити черговий крок на шляху прогресу. Відома теза про те, що вільний розвиток кожного є умовою вільного розвитку всіх, повністю справедлива і дуже актуальна у даному контексті. Будь-яка боротьба за свободу – це стремління досягти умов, при яких суб'єкт може самореалізувати себе так, як він того бажає. У свободі унікальним чином взаємопов'язані зовнішнє і внутрішнє людського буття, індивідуальне і колективне, об'єктивна даність і суб'єктивні бажання. Це одна з базових засад самореалізації.

Досвід належить до ряду тих унікальних надбань, буттєвості яких передбачає формування у суспільстві – на мікро та макрорівнях його бут-

тя – ефективного механізму його передачі від одних суб'єктів до інших. Це завжди має процесуальний характер. Тут взаємодіють дві сторони – той, хто має досвід і хоче його передати, і той, хто зацікавлений у досвіді і бажає ним оволодіти, його здобути. Момент взаємної, зацікавленості є надто важливим. Без нього ефективність засвоєння досвіду різко падає, а сам він поступово згасає, нерідко і зникає, губиться у плінні часу, не залишаючи жодного шансу на своє відродження. Сам процес "передача-оволодіння" досвідом – не просто взаємодія двох суб'єктів, а їх взаємоспрямована активність, що дозволяє одному зануритись у досвід іншого і в такий спосіб зробити його своїм. Навіть у тих випадках, коли суб'єкт набуває власний досвід шляхом особистих помилок, не приймаючи до уваги знання і досвід інших, він робить це шляхом взаємодії з полем досвіду тих, хто його оточує. Життя кожного індивіда, як і функціонування суспільства в цілому, – це процес функціонування знань і досвіду на засадах спадковості та діалектичного заперечення. Історико-філософська думка повинна була пройти великий відрізок шляху, щоб піднятися до рівня, коли стане можливим розуміння досвіду у його антропологічних вимірах. Це дозволило розглядати досвід як особливу форму освоєння суб'єктом світу і водночас внесення у цей світ власних інтенцій, збагачення його своїми знаннями, вміннями, емоціями. Досвід, з одного боку, – це акумуляція людських надбань, накопичених впродовж життя, а з другого – канал їх імплементації в об'єктивній дійсності, втілення в структури практики. Разом з іншими компонентами культури він забезпечує сталий і спадковий зв'язок між суб'єктами, дозволяє зберігати цілісність історичного поступу соціуму.

Людині вкрай важко досягти будь-чого у житті, якщо вона має низький вольовий потенціал. Воля – це здатність переборювати існуючі труднощі. Індивід не отримує її від народження, а формує впродовж всього життя. Наявність волі – одна з умов досягнення особою бажаного. При цьому варто пам'ятати, що індивід своєю поведінкою вторгається, час від часу грубо і безпідставно, в життєве поле інших людей, нерідко калічить їх фізично, духовно і морально. Тому так важливо не лише сформувати у суб'єкта сильний вольовий потенціал, а й навчити керувати ним, йти, якщо це потрібно, на самообмеження у бажаннях, прагненнях, діях. Потрібно вміти залишатись людиною у самих складних ситуаціях. Володіти власною волею – справа нелегка. Але лише досягнувши такого стану, індивід у змозі контролювати себе у самих складних життєвих ситуаціях, мобілізувати сили у потрібний момент, підпорядковувати другорядне головному, досягати бажаного.

Я.І. Пономаренко, асп., НАУ, Київ

РОЛЬ ПСИХОКУЛЬТУРИ У ФОРМУВАННІ ДУХОВНОСТІ ОСОБИСТОСТІ

Багато видатних науковців займалися проблематикою духовності: Н.Бердяєв, В.Пономаренко, І.Ільїн, В.Вернадський, К.Юнг, С.Кримський.

Г.Сковорода Н.Бердяєв, В.Сухомлинський розглядали духовність як таку, що формується в тісному зв'язку як із розумовим, так і з моральним та естетичним розвитком людини. Вважали, що сфера духовного життя людини – це розвиток, формування і задоволення його моральності, інтелектуальних і естетичних запитів й інтересів у процесі активної діяльності. Духовність – це ідеальний початок з якого походить творча сила, яка удосконалює і піднімає людину у світ чистий і цінний. І саме в цьому чистому і цінному світі існує любов, добро, співчуття, творчість, справедливість, свобода. А поняття психокультури К.Сельченок, О.Мотков, Т.Огньова розглядають як сукупність існуючих у індивіда уявлень про психіку, форми регулювання і розвитку психіки, що використовуються. Цікавим для розгляду є саме вплив психокультури на формування духовності особистості.

Актуальним є вивчення ролі психокультури соціуму у формуванні індивідуальної психокультури, також психокультура соціуму сприяє засвоєнню певного типу духовності. Тому цікавим є дослідження духовності в контексті психокультури, що розглядається як глибинне поняття, але ми звертаємо увагу на поєднання двох понять під кутом зору особистості, тобто, як впливає психокультура на формування духовності.

Психокультура – у розвинутому вигляді це достатньо висока якість самоорганізації та саморегуляції будь – якої життєдіяльності особистості. В сферу психокультури входять рівень і форми розвитку психологічної компетенції, рівень практичного використання уявлень про психіку, технологія формування психічних якостей в різних сферах психіки. Поняття психологічної культури знаходиться в одному рядку з такими поняттями як культура праці, культура побуту, культура поведінки, культура спілкування, фізична культура, культура виховання, культура лікування.

Психокультура особистості може включати в себе такі аспекти як світоглядні оцінки, переконання, власні уявлення про світ та себе, здатність до самовиховання, моральні та етичні цінності (хоча вони є більшою мірою продуктом соціуму, але ж особистість сама обирає для себе та формує своє власне бачення з приводу тих чи інших моральних норм. І яким би загальним не був би "список цінностей" запропонованих суспільством, не існує двох однакових людей, так само як не існує абсолютно ідентичних поглядів на будь – що, оскільки особистість сама вирішує, що їй підходить, а що ні) та багато інших.

Психокультура є, у певному розумінні фактором, що впливає на появу у людини питання: що є смыслом життя, та пошуку відповідей на нього. Адже поява цього питання і пошук відповідей є етапом розвитку духовності особистості. Е. Залотухіна – Аболіна говорить про те, що смысл життя – це система значимих орієнтирів, що складаються під дією мотивів нашої діяльності і поведінки. Це "не только совокупность значимых содержаний, это прежде всего характер нашего актуального отношения к данным содержаниям, когда значимость выражает себя в наличных "здесь и сейчас" позитивных эмоциях" [Залотухина-Аболи-на Е.В. Повседневность: философские загадки]. Тобто, можна сказати,

що поява питання, що таке сенс буття та пошуки відповіді на це питання є певним етапом розвитку духовності, а чинником виникнення цього питання взагалі слугує психокультура особистості, оскільки не всім людям властивий пошук сенсу буття. Тому саме особливості психокультури особистості визначають її духовність.

Отже, індивідуальна психокультура є важливим фактором формування особистості. Духовний розвиток людини має дуже важливе значення, оскільки від цього залежатиме її зростання моральне, етичне, її вчинки та дії.

Людина, особистість є основним, безпосереднім суб'єктом духовного життя суспільства, зокрема духовної культури. Вся система цілеспрямованої діяльності соціальних суб'єктів має бути скерована на створення всебічних умов для самореалізації духовного потенціалу людини, творчого самовтілення її сутнісних сил, різноманітних життєпроявів, вироблення нових духовних орієнтирів.

Багато чинників зумовлюють розвиток духовності. Психокультура соціуму визначає психокультуру особистості – а це є найважливішим чинником формування духовності. Дослідження різних аспектів психокультури є дуже важливим в сучасних умовах. Психокультура відіграє основну роль у формуванні особистості, і саме вона впливає на розвиток духовності. Сучасний світ потребує людини високодуховної для свого існування, оскільки саме високодуховна особистість здатна вирішити більшість глобальних проблем сучасності. Тому вивчення ролі психокультури у формуванні духовності особистості є дуже важливим аспектом досліджень.

Л.А. Пустова, студ., КНУТШ, Київ

ТВОРЧИСТЬ У СТАНОВЛЕННІ ЛЮДИНИ

Найвище призначення виховання – сформувати досконалу людину. Ідеали досконалої особистості у різних народів дуже схожі. Вони включають різні характеристики, якими наділена людина, але найважливішим фактором є феномен творчості як основи пізнання. Філософія є сферою людського знання, яка є не тільки атрибутом цивілізації та культури, а й тією духовною силою, своєрідним "інтелектуальним магнітом", до якого прагне кожна особистість. Прагнення особистості у глибині душі бути філософом – чи не бажання кожного? Але надзвичайно важливим є наголошення саме на необхідності людству усвідомлення цінностей та вагомості творчості в контексті розвитку та самовдосконалення особистості.

Значення філософії у житті людини, звичайно, беззаперечне. Її визначення допомагає систематизувати особистий досвід, формує впорядковану систему знань про світ, систему цінностей, орієнтирів, що допомагає людині почуватися вільною, незалежною від зовнішніх впливів на її життя. Озброївшись філософськими знаннями, узагальнивши пози-

тивний соціокультурний досвід, людина має змогу влаштувати своє життя так, щоб бути щасливою.

Наведемо, як приклад, одне з філософських визначень творчості: "Творчість – є і є в "чистому вигляді" існуюча, здійснювана діалектична суперечність, яка не сковується дією будь-яких привнесених чинників (дією перетворених форм соціального, колективного та індивідуального буття)" [Новіков Б. Творчість як спосіб здійснення гуманізму. – К.: ПАРАПАН, 2005. – С. 332]. Автор виділяє тут концепцію творення, як того що відбувається з людиною в даний час, коли вона творить, або ж намагається-це і є результатом творчої діяльності особистості. Аналізуючи найбільш важливі, специфічні параметри творчості, варто підкреслити, що творчість-це діяльність, що породжує дещо якісно нове, що відрізняється неповторністю, оригінальністю та суспільно-історичною уніфікацією. Вона є необхідною для суспільства, оскільки припиниться його розвиток, якщо не буде динамічного процесу вперед.

Ще Платон, у діалозі "Бенкет" один із перших виділив поняття творчості, яка має універсальний характер: "Усякий перехід з небуття в буття-це творчість, і отже, створення будь-яких творців мистецтва й ремесла можна назвати творчість, а всіх творців їхніми творцями" [Платон. Пир // Сочинения. – М.: Мысль, 1970. – Т. 1. – С. 102]. Хоч і доволі абстрактне визначення, проте має свої особливості та місце у подальшій розробці цього терміну. Кожна людина у глибині душі є потенційно творчою, але цю творчість потрібно знайти, зрозуміти та вміти застосувати, а це дається далеко не кожному, тому Фейербах наголошує, що потрібно "творити людей"- допомагати їм віднайти себе, своє місце у світі. І це повинні робити люди освічені, які вже знайшли себе.

Щодо неї, як ідеї, яка зароджує становлення людини та особистість можна виділити два види: вроджена та набута. Вроджена ідея творчості закладена в свідомості людини, і нею потрібно лише вміти оперувати. Щодо набутої – то це дещо складніше, оскільки тут постає цілий ряд ознак: світогляд, характер, цінності, виховання, інтерпретація понять, естетичний смак та навички, здобутки протягом життя та інші характеристики людини. Загалом це є досить не легкий шлях, котрий повинна пройти особистість: вона повинна розпізнати у собі свій потенціал, а це справа не з легких, котра потребує зусиль та часу. Іноді люди йдуть до цього все своє свідоме життя і лише перед смертю досягають цілі. Але найважливішим тут і є досягнення.

Отже, ідея творчості відображає своє мірило в області філософії. Вона є його покликанням. Лише творець своєї концепції, ідеї, творець "своєї душі" може стати справжньою людиною. В наш час, при наявності фактору, що дуже багато нового, надзвичайно важко вигадати знову щось нове, тому творчість як така, повинна цінуватися.

Досягнути почесного звання Людини можна шляхом реалізації своїх творчих навичок. Саме творчість дає можливість реалізувати себе та увійти в історію, залишити по собі слід-все це досягається внаслідок творчої діяльності.

ТЕОРІЯ АКТУ–ПОТЕНЦІЇ В СТРУКТУРІ БУТТЯ ОСОБИ

Метафізика – це законна, найвища
потреба людського духа.

Вікторіо Поссенті "Наближення буття"

Сьогоднішні дослідження у сфері філософської антропології належать до різних історико-філософських традицій. Кожна з них подає свій проект філософської антропології та властиву йому концепцію особи. В даному разі пропонується розглянути один із аспектів метафізичної антропології, яка належить до класичного томізму. Завдання сучасної метафізичної антропології томізму полягає у розкритті буттєвої структури особи. Назва "метафізична антропологія" вказує на прямий зв'язок антропології зі метафізикою, а саме – усіологією Аристотеля, основу якої становить теорія субстанції (οὐσία – гр.) й реалістичною онтологією Томи з Аквіну, підвалиною якої є філософський аналіз поняття акту буття (actus essendi – лат.). Відтоді, можемо сформулювати сучасне визначення метафізики, яке властиве класичному томізму: "...метафізика розглядає усяке дане, предмет, річ, досвід, найуніверсальнішу форму, через яку вона існує, є дійсністю, є сущим: отож, вона розглядає *сущє* (*всюку річ, яка присутня у досвіді*) *оскільки існує, точніше кажучи, розглядає буття всього того, що є, і розглядає його як буття*" [Мондіна Баттіста. Підручник систематичної філософії. Том 3: Онтологія і метафізика / Пер. з італ. Б. Завідняка. – Жовква: Місіонер, 2010. – С. 255]. Тобто, сущє вивчається по-відношенню до буття, а не до ідеї, поняття. З огляду на визначення метафізики окреслимо й метафізичну антропологію. Томістична метафізична антропологія вивчає особу як конкретне сущє, структура буття якого співвідноситься із структурою сущого як сущого. Філософський аналіз структури сущого виокремлює його основні метафізичні підструктури: форма-матерія, сутність-буття, субстанція-акциденція, які перебувають у стійкому зв'язку. Цей зв'язок забезпечує всепронизуюча реляція-принцип "динаміс-енергія" (δυνάμις καὶ ἐνέργεια – гр.) або потенція-акт (potentia-act – лат.). Тобто, кожний із елементів структури сущого сприймається у значенні потенції (динаміс) або акту (енергія). Щоб сповна зрозуміти єдину фундаментальну структуру конкретного сущого необхідно проаналізувати реляцію "акт-потенція", яка пояснює будь-яке існування і *має особливе значення в структурі буття особи*. Поняття потенційного повністю узалежене від поняття актуального, тому, окремо ці два принципи розглянути неможливо. "Якщо акт і потенція є "принципами" того ж самого сущого і не існують окремо від сущого, то неможлива їх різнокатегоріальна природа" [Крапівес М.А. Metafizyka. – Lublin: KUL, 1988. – S. 289]. Так, "дія/діяльність" або "акт/актуальне" (ἐργον/ἐνέργεια – гр.; actus/in actu – лат.) – це завершена зміна, рух, що має ціль та здійснений результат (ἐντελέχεια – гр.). Потенційне (δυνάμις – гр., in potentio – лат.) – це сила, здатність, яка потре-

бує актуалізації, виходу. Потенційність тлумачиться з двох позицій: як дієва та пасивна або динамічна активність і динамічна пасивність. Проміжним елементом в русі, зміні від недосконалого і незавершеного, яким є потенційне до актуального є повстання. Наприклад, повстання на рівні онтологічної структури речі – це поєднання субстанційної форми як акту зі першою матерією (чистою потенцією), що вказує на аспект індивідуального існування. Або, у відношеннях між матеріальною субстанцією і її акциденціями, також проявляється принцип "акт-потенція". Отже, цілісна метафізична онтологія, яка розкриває першопринцип буття та аналізує його структуру, базується на визначенні реляції "потенція-акт".

Використовуючи метод аналогії, який є невід'ємним елементом при переході від метафізичної онтології томізму до метафізичної антропології, концепція "потенції-акту" переноситься на визначення структури особового буття. "Повстання, зміна, завжди є переходом від існування в потенції до дії, при цьому потенція означає в стосунку до дії певну недосконалість існування, яке власне через цю визначену дію вдосконалюється" [Wojtyła Karol. Wykłady lubelskie. Człowiek i moralność III. – Lublin: KUL, 2006. – S. 70]. Застосовуючи цю теорію до розв'язання проблематики буття особи, сучасний реалістичний томізм виокремлює досвід людини як досліджувану даність. Досвід тлумачиться з позиції теорії пізнання та етики. В сучасному томізмі дослідження буттєвої дієвості як досвіду вчинку здійснив представник Люблінської школи філософії – Кароль Войтила у своїй праці "Особа та вчинок". Спираючись на теорію волі Томи з Аквіну, він розглядає досвід завдяки глибшому поняттю, яке походить з самої активності буттєвої особи. Мова йде про дію, діяльність людської волі або вчинок. *Actus humanus* (лат.) – це дієве становлення особи-суб'єкта на основі властивій їй потенційності, здатності до дії. "Сам по собі вчинок як *actus humanus* має допомагати в розумовій і пізнавальній актуалізації тієї потенційності, яка закладена і знаходиться в його коренях" [Wojtyła Karol. Osoba i czyn. – Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2000. – S. 75]. Динамізм особи – це дві суттєві структури "людина діє" і "щось діє в людині", які розрізнені завдяки досвіду вчинку. В обох випадках проявляється динамічна єдність потенції і акту. Войтила виокремлює два принципи: "дія людини" (*to co człowiek działa* – польс.) і "діється в людині" (*to co w człowieku się dzieje* – польс.). Їх визначення подібні до змісту динамічної активності й динамічної пасивності в томістичній метафізиці. Тобто, "дія людини" супроводжується сприйняттям себе активним суб'єктом дії. В обох структурах людина виступає суб'єктом, але таким, що має різні характеристики. У відношенні "дія людини" особове "Я" призводить людську суб'єктність до дії (активний суб'єкт), а у разі "дії в людині" активність набувається з іншої причини (пасивний суб'єкт). До "дії в людині" може призвести простий акт прагнення до якогось предмету. Таким чином, пасивний та активний динамізм відкривають можливість подальших досліджень у сфері етики, де дія набуває характеру етичного вчинку, який може бути розцінений як поганий або добрий, що в свою чергу відсилає до аксіоло-

гії. Отже, в прагненні розкрити буттєву структуру особи філософська антропологія на прикладі сучасного томізму з необхідністю використовує "засоби" метафізичної онтології, що створює глибинну та стійку підвалину для пізнання буття особи через його прояви.

Т.І. Солдатська, асп. КНУТШ, Київ

МІЖ ПИТАННЯМ ТА ВІДПОВІДДЮ: АНАЛІЗ ФЕНОМЕНА РЕСПОНСИВНОСТІ У Р. ДЖ КОЛІНГВУДА

Будь-яка філософська рефлексія у першу чергу передбачає складне мистецтво запитувати. Поставити слушне питання, а отже, порушити проблему, з якої починаються подальші міркування, видається значно важчим, ніж давати на нього ті чи інші відповіді. Це знаходить своє вираження в різних поглядах і накладає відбиток на оцінку значення відповіді як такої. Те, що остання виникає у межах заданого питанням горизонту, є безсумнівною тезою, яка, водночас, породжує ряд наступних сумнівів. Як слід сприймати відповідь, що обирається з окресленого кола можливостей? Наскільки вона є прогнозованою? Що можна сказати про відповідь, яка не задовольняє вимоги питання, або про питання у відповідь?

Одним з найавторитетніших підходів до стосунку питання та відповіді можна вважати проміжну позицію Г. Г. Гадамера. Як відомо, він надавав домінуючу роль питанню, мотивуючи це тим, що запитування пов'язане з відкритістю герменевтичного досвіду. "Переконалися в чому-небудь на досвіді – для цього необхідна активність запитування (*des Fragens*)" [Гадамер Г. Істина і метод. – К.: Юніверс, 2000. – С. 336]. Але при цьому Гадамер також зазначав, що "відкритість того, кого запитують, полягає в незаготовленості відповіді" [Гадамер Г. Істина і метод. – К.: Юніверс, 2000. – С. 337]. Інакше кажучи, відкритим є щось проблематичне та невизначене. Тобто, запитання задає певні координати, необхідну перспективу на шляху до нового, ще прихованого, нагадуючи Сократове "знання незнання".

Підхід Гадамера, який сьогодні можна вважати класичним, вирізняється на тлі значно радикальніших поглядів. Тому є сенс розглянути еволюцію феномена відповіді, виходячи з оригінальніших альтернативних позицій. Такою можна вважати *логіку запитання і відповіді* (*logic of question and answer*) Колінгвуда, що розроблялась ним у якості методу достовірного пізнання.

Як відомо, Р. Дж. Колінгвуд – неординарний англійський філософ та археолог, відомий не лише своєю "Ідеєю історії", а і гострими дискусіями з представниками логічного позитивізму і так званого оксфордського реалізму. Однак, найсуперечливішим пунктом його філософії можна вважати *логіку запитання та відповіді*. Передусім це зумовлено тим, що Колінгвуд залишив її у незавершеній формі, і займався цією проблематикою несистематично. З іншого боку є підстави вважати це вчення серйозним викликом логіці того часу, що розглядала пропозицію як

фундаментальну одиницю аналізу. Зокрема, ще в першій публікації "Релігія та філософія" він стверджував, що формальна логіка абстрагує правила пізнання від того, що пізнається, на кшталт психології. Остання ж розглядає акт пізнання будь-якого явища як "*розумову подію*" без її стосунку до того, що, власне, є об'єктом пізнання. Це дало Колінгвуду підстави стверджувати, що формальна логіка є радше психологічною, ніж філософською наукою. Приблизно у цей самий час у нього і з'явилася ідея "*безумовної логіки*" (*logic simpliciter*) або "*філософської теорії пізнання*", тобто тієї логіки, яка повинна стосуватися "реальності" поза думкою, і врешті-решт є метафізичною за характером. Це був перший проект *логіки запитання і відповіді* у ранній період Колінгвудової філософії.

Однак, класичні положення цього методу були закладені пізніше – у нарисі "Записки для есе з логіки", "Автобіографії" та книзі "Есе з метафізики". Зокрема, першим принципом, який проголошує Колінгвуд, є теза: "Кожне твердження (statement), яке будь-хто колись проголошує, виступає відповіддю на питання" [Collingwood R.G. An Essay on Metaphysics. – Oxford: Clarendon press, 1998. – Р. 23]. Тут необхідно зазначити, що Колінгвуд має на увазі не лише діалогічну ситуацію, у якій відповідні положення є репліками, а і роздуми на одинці з собою. Іншим важливим моментом, на якому слід зосередити увагу, є *логічна попередність* питання у стосунку до відповіді, яка корелюється з темпоральною попередністю. До того ж, вагомою перевагою питання є його неусувність. Інакше кажучи, питання, на яке дали відповідь, у жодному разі не припиняє бути питанням, зберігаючи за собою свій статус.

Наступний фундаментальний принцип Колінгвудової логіки полягає у тім, що кожне питання містить передумову [Collingwood R.G. An Essay on Metaphysics. – Oxford: Clarendon press, 1998. – Р. 25]. Причому, таких передумов може бути багато. Тому Колінгвуд чітко розрізняє *прямі* та *непрямі* передумови. Він має на увазі, що кожне питання містить лише одну пряму і безпосередню передумову, внаслідок якої воно постає (*arises*) негайно і з необхідністю. Ця вихідна передумова забезпечує *логічну дієвість* (*logical efficacy*) питання, з неї у свою чергу формуються різні похідні передумови.

Попередні міркування певною мірою конкретизовано у третьому принципі: "'Логічна дієвість" припущення не залежить від істинності того, що передбачається, чи навіть істинності думки про це, проте лише від факту самого припущення" [Collingwood R.G. An Essay on Metaphysics. – Oxford: Clarendon press, 1998. – Р. 25]. Між іншим, це один з перших важливих моментів, де Колінгвуд аналізує поняття істини та хиби.

Ще одним вихідним положенням *логіки запитання і відповіді* є розрізнення відносних та абсолютних передумов. Відносною передумовою для Колінгвуда є твердження, що водночас може бути передумовою для виникнення одного питання і відповіддю на інше. Специфіка абсолютних передумов полягає у тім, що вони у жодному випадку не можуть розцінюватися як відповідь, отже, вони не є пропозиціями, і тому ніколи не можуть бути верифікованими. Їхня особливість виявляється як раз у тім, що їх можна лише *приймати на віру* (*take for granted*).

Однак, виявляти абсолютні передумови як підґрунтя будь-якого знання, що зазвичай, є очевидним і нетематизованим, – завдання метафізики, а не логіки. І Колінгвуд з цією думкою погоджується. Люди завжди несвідомо послугуються абсолютними передумовами, потім поступово змінюють їх на більш прийнятні. Оскільки такі зміни впроваджуються теж несвідомо, їх не можна розцінювати як справу вільного вибору (*matter of choice*). Тому головне завдання метафізики, яка, по суті, виступає історичною дисципліною, полягає у тім, щоб виявляти абсолютні передумови у тому чи іншому суспільстві у певний проміжок часу, що говорить про їхню скінченність, випадковість, тимчасовість. Отже, Колінгвуд розглядає *логіку питання і відповіді* як універсальну методологію, що дозволяє реконструювати минуле і зазирнути в історію, успішно відновивши її втрачені моменти. Тож, *логічно*, що цей підхід був жорстко розкритикований у філософській герменевтиці, водночас, відкривши нове бачення феномена респонсивності як релевантності питання та відповіді.

О.І. Стебельська, асп., НУ "Львівська Політехніка", Львів

ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК БІОЛОГІЧНОЇ ТА КУЛЬТУРНОЇ ЕВОЛЮЦІЙ В РАМКАХ ТЕОРІЇ ЕВОЛЮЦІЙНОЇ ЕПІСТЕМОЛОГІЇ

Еволюційна епістемологія – це напрям в епістемології, що досліджує пізнання як момент еволюції живої природи та її продукт. Перші роботи з еволюційної епістемології з'явилися як спроба пояснити епістемологічні питання на біологічній основі. Вони належать австрійському етологу Лоренцу. Проте в філософський обіг термін еволюційна епістемологія ввійшов після публікації 1974 року однойменної статті американського психолога та методолога науки Д. Кемпбела, присвяченої аналізу епістемології К. Поппера. Значний внесок в розвиток цього напрямку вклали С.Тулмін, Г. Фоллмер, Ж. Піаже, соціобіологи Ч.Ламсден та Е.Уілсон та ін.

Вже давно для дослідників не секрет, що людина – це не тільки робота нейронних сіток. Людина зі всіма її біологічними, психічними та культурно-пізнавальними особливостями постає як продукт коеволюції. Що це означає? Це означає, що людина сама по собі є не тільки продуктом еволюційних процесів. В її життя втручаються не тільки біологічні, але й соціальні та культурні фактори, які не можуть не впливати на її розвиток. Відповідно перед епістемологами постає проблема взаємодії культурних та біологічних чинників розвитку людини. До того ж взаємозв'язок біологічної (генетичної) та культурної еволюції представляє собою великий інтерес для еволюційної епістемології, оскільки мова йде про людське пізнання та свідомість. Вірно звичайно, що наш мозок – це певна біологічна система, що продукує ідеї, гіпотези та теорії, але є вірним і те, що реалізація чи матеріалізація цих ідей демонструє нам власну, відносно автономну динаміку, нередуковану до органічних сутностей.

Яким же є цей взаємозв'язок? Деякі соціобіологи висувають гіпотези, що наближають їх до визнання геннокультурних факторів еволюції. Таку

позицію ми знаходимо в працях Е. Уілсона, Ч. Ламсдена, М. Рьюза та ін.. Еволюційна епістемологія в цьому питанні підходить до висновку: в ході біологічної еволюції сформувались вихідні фізіологічні та поведінкові характеристики людини, які дали поштовх культурній еволюції, що сприяла підвищенню пристосованості людей, при чому ця культурна еволюція згодом отримала генетичне закріплення [Див.: Меркулов И.П. Эволюционная эпистемология: история и современные подходы / И.П. Меркулов // Эволюция, культура, познание. – М., 1996. – С. 10].

Сучасна соціобіологія, розділяючи тезу Дарвіна про еволюційне походження людини і культури, висуває два основні положення: 1) культура (і культурна еволюція) формується специфічними, притаманними тільки людям, когнітивними механізмами; 2) ці механізми мають генетичну природу, тобто коріняться в програмах розвитку нервової системи, і можуть діяти в широкому діапазоні варіацій оточуючого середовища. Таким чином, допускається деякий фундаментальний механізм генно-культурної коеволюції, що передбачає, що формування культури якщо не детерміноване, то принаймні спрямовуються генетично. Відповідно і людська свідомість та пізнання так чи інакше теж мають біологічне коріння. Розвиваючи еволюційно-епістемологічний погляд на процес здійснення знання, Е.Уілсон та Ч.Ламсден йдуть ще далі. Вони вводять поняття "епігенетичних правил", які є, по суті, біологічними конструктами, що роблять можливими як розвиток людського інтелекту, так і просто здатність людини до навчання. Згідно теорії Ламсдена-Уілсона, "епігенетичні правила" суть ті еволюційно закладені обмеження, які сформувались в результаті природного відбору як результат адаптації. Це обмежуюче начало в психіці людини генетично спрямовує нас до певного вибору, дії, соціальної поведінки та розвитку культури. І відповідно навіть напрям розвитку людського мислення, свідомості в певній мірі виявляється детермінованим генекультурними механізмами [Див.: Шульга Е.Н. Эволюционная эпистемология Майкла Рьюза / Е.Н. Шульга // Эволюция, культура, познание. – М., 1996. – С. 24].

Таким чином, з позиції еволюційної епістемології можна стверджувати те, що наша культура якщо не повністю детермінується біологічними процесами, то принаймні активно спрямовується ними, створюючи безперервний процес коеволюції. Наша свідомість, пізнання, знання так само постають як результат геннокультурної коеволюції. Між тим визнання еволюції як факту, виробило всередині філософської та науково-теоретичної думки певний визначений еволюційний стиль мислення, що став згодом досить успішно діючим у такого роду проблемах як обґрунтування росту, розвитку та збереження знання, який розповсюдився на такі проблеми як проблема обґрунтування та пояснення умов переходу від неживого до живого, як проблема опису виникнення порядку з хаосу, як проблема коеволюції і т.д. Нарешті завдяки саме еволюційному стилю мислення стала можливою побудова сучасної концепції глобального еволюціонізму, де еволюція постає як єдиний, незворотній глобально-еволюційний процес.

ІДЕЯ "ПРОКЛЯТОЇ ЧАСТИНИ": Ж. БАТАЙ, Ж. БОДРІЙЯР

Видатних французьких філософів, Ж. Батая і Ж. Бодрійяра відділяють між собою десятиліття і цілі політичні епохи, але при цьому спостерігається наступність певних ідей. Так однією з них є ідея "проклятої частини", яку Ж. Бодрійяр запозичує у Ж. Батая і розвиває її в іншій площині.

Під виразом "проклята частина", Ж. Батай розуміє надлишкову енергію, яка підлягає витраті. Однак, в силу своїх натуралістичних поглядів, філософ вважає її надто красивою, щоб бути істинною. Людина, стверджував Ж. Батай, за "свою природою отримує задоволення від витрат, святкування, жертвопринесення і т.п., в той час як кипіталістичні імперативи робочої сили, корисності і накопичення супротивні цій природі" [Батай Ж. Проклятая часть // "Теория религии", "Проклятая часть: Опыт общей экономики", "Границы полезного: Отрывки из неоконченного варианта "Проклятой части", "Суверенность", "Эротика" / Сост. С. Зенкин. – М.: Ладомир, 2006]. Ж. Бодрійяр відходить від такого натуралізму і стверджує, що "природа людини є алібі суспільства споживання".

Ж. Бодрійяр заохочується розумінням поняття надлишку у Батая, в якому, на думку філософа, прихована можливість вічного становлення. "Надлишок – ось те, завдяки чому існує деяка мала частина речей, незначна їх частка, яку можливо, напевне, назвати проклятою, але мені даний термін здається достатньо неоднозначним. Якби він вказував виключно на зло, він був би досить придатним, однак він відсилає ще й до прокляття, а це серйозно ускладнює справу" [Бодрійяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту / Пер. Н. Суслова. – Екатеринбург, 2006. – С. 109]. На нашу думку, Ж. Бодрійяр інтуїтивно знаходить причину появи "проклятої частини", коли в суспільстві люди витрачають свою життєву енергію, в різних формах її існування, не на необхідні потреби, перш за все свого духовного розвитку, а на задоволення своїх плотських і матеріальних бажань. Розпорошення себе на придбання тлінних цінностей, формує кредо сучасного гедонізму: "Витрачаю – відповідно, існую!" Суспільство споживання мислить себе таким саме тому, що воно споживає і ставить на меті споживання, сприймаючи себе як кінець історії. Тому й дискурс суспільства споживання не може бути іншим ніж тавтологія, а само суспільство є нестійким внаслідок своєї порожності і життя серед споживацьких міражів

Сучасні маркетологи і копірайтори прекрасно знають психологічну закономірність: для того, щоб зародити в людині жагу споживацтва, потрібно збудити в душі людини зазисть, пожадливість, гіркоту. Ці три пристрасті людської душі працюють на неспинне споживання різноманітної продукції і є незамінними для зростаючої сфери послуг. "В моїй професії рекламного агента ніхто не бажає вам щастя, – пише сучасний французький прозаїк і публіцист Ф. Бегбедер, – оскільки щасливі люди не споживають..." [Бегбедер Ф. 99 франков. – М.: Флюид, 2000. – С. 18].

Отже, споживацтво розбещує і знищує людську душу, насаджуючи їй помилкові цінності.

Розглядаючи різноманітні проблеми сучасного західного суспільства, Ж. Бодрійяр доводить закономірність підміни усіх існуючих форм життєдіяльності людей симуляцією. Споживацьким суспільство робить зміна відношення до цінностей, відношення до них як до порожніх знаків, чому особливо сприяють засоби масової інформації та реклама. Суспільство споживання культивує в людях особливу ментальність з опорою на знаки, з вірою, що знаки (речі-знаки, відношення-знаки, цінності-знаки) допомагають здобути щастя, оволодіти оточуючим середовищем, тоді як насправді відбувається занурення людини в ірреальний світ знаків.

Не можна погодитися з Ж. Батаєм та Ж. Бодрійяром, що ілюзорне існування в світі споживання охоплювало повністю все життя суспільства, адже реальні духовні цінності завжди продовжували своє існування серед людей, навіть якщо вони відтіснялися від переднього плану. Саме тому вони й зветься "вічними цінностями" людства, керуючись якими воно завжди виживало духовно й фізично. А та "проклята частка" може, за принципом аналогії, бути невірно розподіленою християнською десятиною, яка заради господства матеріального призвела до ігнорування і навіть знищення духовного і людини. Сама ідея "проклятої частини" свідчить про певний рівень релігійності дослідників і епохи взагалі, коли при аналізі даної проблеми не береться до уваги релігійний вектор пізнання.

На початку XXI століття, коли втілюються нові методології пізнання людини і світу, ми по новому переглядаємо всі свою ціннісні орієнтації, аналізуємо помилки й робимо, хоч і не завжди, висновки. Історія людства показує, що аналіз без висновків, закріплених у вчинках, є порожнім, так само як і висновки без аналізу набутого негативного й позитивного досвіду є лише декларативними фразами.

А.С. Трайчук, студ., ЧНУ ім. Юрія Федьковича, Чернівці

ПРОБЛЕМА ЦІННІСНОГО ПРИЗНАЧЕННЯ ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФСЬКІЙ АНТРОПОЛОГІЇ МАКСА ШЕЛЕРА

Тенденції, що формуються у сучасній людській свідомості, можна характеризувати як кризові, і це цілком виправдано, – якщо торкнутися глибинних пластів людського життя, – вони неминуче змушують нас по-новому поглянути на своє власне призначення. У зв'язку з цим, звернення до філософсько-антропологічної концепції Макса Шелера видається доречним. Людина, за Шелером, – це "аскет життя", що вічно протестує проти будь-яких проявів дійсності. Людина принципово в змозі зайняти аскетичну позицію щодо зовнішніх впливів світу – позицію, за якої вона може сказати "ні".

Для будь-якого мислителя, що займається антропологією, незалежно від напрямку, вихідним пунктом є метафізичне питання про місце людини в бутті та про її ставлення до всього суцього – до Бога, а також

по відношенню до природи Радикальна проблематизація людини виразилася і в концепції Макса Шелера, яку прийнято називати "антропологією становлення". У своєму основоположному творі "Місце людини в космосі" Шелер ставить питання про особливе становище людини у величезному світі живої природи. За Шелером, людина не є ні пізнаючою, ні вольовою істотою. Людина – істота інтенціональна, в якій закладена спрямованість на реалізацію вищих цінностей. І в цьому телеологічному становленні і полягає зміст ціннісно-ієрархічного перетворення людини. Шелер розробляє основні засади антропології, які своїм творчим зарядом повинні змінити людину, допомогти знайти своє призначення у світі. Типова для людської свідомості відкритість світу, здатність до усвідомлення речей, з одного боку, а з іншого, аскетична позиція стосовно зовнішніх впливів світу – ось як характеризує людину Шелер. Згідно з Шелером, "наш час характеризується тим, що людина стала повністю проблематичною для самої себе". І це при тому, що вже в його часи як ніколи розширилися і поглибилися знання про людину у всіх областях позитивних наук. Всі ці науки, пише Шелер в "Місці людини в космосі", зараховують людину до тієї чи іншої сфери сущого, але жодна не може визначити її цілісності і структуру цієї цілісності.

Шелер погоджується з Гайдеггером, який зазначав: "Людина – це не розум плюс життя. Людина – не сума духу і життя. Людина як сутність – це духовно-цілісна структура, Бог є цілісним у кожному зі своїх атрибутів і виявляє себе в суперечності" [2.,с.255]. Шелер вірить в досконалість світу в Бозі і в реалізацію Бога за допомогою творіння світового процесу. Людина – єдина істота у Всесвіті, завдяки якій світ знаходить своє самопізнання. "Людина,- за Шелером,- повинна бути незалежною від біологічної природи (чистою природою), як тварина, а складається з пориву і духу, то будь-який рух в історії проявляється тільки у вигляді компромісу між духом і поривом

На світовій сцені повинні діяти спільно протилежні, але націлені на вирівнювання, на компроміс сили життя і духу, щоб таким чином реалізувати світову гармонію людства (власне, сутнісна ознака світової основи). Шелер відстоює єдність без однаковості (без уніфікації). Частково наслідуючи Ніцше, Шелер вважає, що тільки поширена нова, вільна від будь-яких расових, ідеологічних і релігійних забобонів еліта здатна вирішити велике завдання світової історії – завдання вирівнювання. При цьому необхідно пам'ятати, що Шелер під "вирівнюванням" по суті, розуміє "змістовне вирівнювання самих метафізичних ідей про Бога, світ і

людину і виходить при цьому з глибокої смислової ідентичності" Як матеріалістичні, так і суто ідеалістичні погляди на історію Шелер відкидає на тій підставі, що вони не ґрунтуються на самих речах. Як феноменолог, він виходить з феноменологічної схеми "інтенція – виконання" і намагається мотивувати історію за допомогою інтенціональності духу. "Розвиток людини, за Шелером, йде в напрямку нової метафізики і нового осмислення Бога, що створює картину нового покликання людини. Ця нова перспектива повинна розвиватися не на шляхах поблажливості Бога до людини і не на шляхах розв'язання людиною своїх проблем, пов'язаних з її зручним розміщенням у Сущому". Нова свобода і пов'язана з нею нова відповідальність вимагає від людини постійної напруги усіх її сил та переконань.

Для Шелера "смысл Землі, та й самого світу" укладено "не в товарах, не в досягненнях мистецтва і не в нескінченному процесі пізнання позитивних наук". У своїй праці "Форми знання та освіта" він формулює призначення людини – це вічна актуалізація своїх людських якостей, якими для Шелера в першу чергу є ціннісні смисли. Говорячи про сучасну людину, ми констатуємо, що вона знаходиться у пошуках нових смислів. Давно усвідомивши себе царем природи і підпорядкувавши собі весь навколишній світ (у тому вигляді, в якому вона його розуміє), людина не задовольняється більш існуючою конституцією цього світу. Перерозвиненість раціональної сфери людської природи, про яку говорив Шелер, призвела до того, що довго стримувані, але не сублімовані вітальні пориви вихлюпуються назовні, приймаючи іноді потворні форми. Істина, Добро і Краса – відтепер це занадто громіздкий і важкий атрибут дійсності. У всіх сферах життя людина шукає спрощені – "прискорені" – схеми відносин з дійсністю. Поручуючи тим самим цілісну структуру цього світу (у "Ordo amoris") Шелер так визначає всю навколишню єдність світу: людина вільно чи мимоволі втручається у виконання законів, в які вписана і вона сама, не замислюючись про наслідки.

Очевидна тенденція постійного прагнення людини перенести свої інтелектуальні та духовні шукання в область зовнішніх – фізичних відчуттів, прагнення до заміщення. Але людина повинна усвідомлювати, що такі заміщення загрожують самому життю людини. Якщо погодиться з Шелером, що ці основи конституційовані ціннісними смислами, то справді – як говорив Шелер – людині загрожують "конститутивні втрати", а значить, невіправні. Що ж робити людині в ситуації, що склалася? Зрозуміло, не йти на поводу у своїх вітальних поривів. У царині культурної думки це значить – не слідувати натовпу з його низинним смаком, а формувати нові високі потреби, тобто в кінцевому підсумку – цінності. Життя неможливо помістити в жодні, навіть найдосконаліші схеми та проекти. Йти назустріч життю, черпати сили з нескінченного джерела – це передбачає велику напругу сил, моральне очищення, і початися цей процес може тільки з докорінного переосмислення людиною свого життєвого призначення. До цього закликав Шелер вже більше ста років тому.

ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ

Сучасний глобальний світ – це світ масової культури, економізації буття, пріоритету споживчих, а не духовних потреб, інтенсивного впровадження інформаційних технологій, заміни "живого" спілкування Інтернетом, удосконаленого маніпулювання свідомістю, що призводить до знецінення особистості, динаміка політичного життя загострює з новою силою проблему людини. Адже людина масового суспільства паралізована як творча особистість. Вона не знає і не виконує свого самого головного завдання – просуватися шляхом самостворення. Вона не олюднює, не одухотворює, оскільки людина маси не має справжньої особистості ("Я").

Особистість у сучасному постмодерністському світі називають новим, нейтралізованим "Я", про яке дедалі частіше пишуть представники наративної психології. Це нове "Я" є чимось рухливим, плинним, таким, що постійно відчуває на собі вплив "голосів людства" і не поспішає створювати свій окремий, суто індивідуальний текст. Для нього важливіше бути в контексті, "вписуватися", не випадати.

Коли ми говоримо про постмодерністську особистість, ідеться про часткову втрату індивідуальної своєрідності, точніше втрату жорсткої визначеності, одноголосся, за рахунок практично безмежної відкритості, поліфонічності, здатності до розвитку. Постійні зміни відповідно до мінливого середовища є для такої постмодерністської особистості нормою життя, яку ніхто не декларує, навіть не помічає. Емоційний і моральний "бунт почуттів" охопив сучасну людину, яка досі була задоволена своїми діями і їх стандартами, що зазнають розбалансування, розкладу, краху. Вона опиняється "закинутою" в ситуацію, де ці "сили дії" перебувають у нестримному конфлікті між собою і кожна сама з собою. І в неї немає ніякого опертя, моральної основи, немає того, за що можна триматись і за чим іти. "Ресентимент, – твердить М. Шелер, – ось ядро руху сучасного людства". Вітально – це втрата віри та інтересу до звичних дій, стандартів, цілей життя, емоційно – це втрата людиною звичних почуттів, уподобань, симпатій, шанувань та ін. Людина не знаходить імперативу дії, ясного шляху. А таким чином, їй дедалі складніше знайти себе у цьому занадто плюралізованому світі, де немає нічого тривкого, де вона відчувається розгубленою, покинутою.

У позбавленому ціннісної вертикалі та трансцендентних цінностей суспільстві не особистість існує заради трансцендування в інше, а інше існує заради неї. Для особистості, позбавленої самосвідомості відповідальності, життя стає безглуздо нудним. Життя для такої особистості перетворюється або в пасивне очікування, або в діяльність, активність заради самої активності, багату на прагнення привернути увагу, кинути виклик нудзі, створити "подію", можливо, ціною злочину. Нудьга трансформується у топофобію і туризм, у шопінг, хобі та інші досить

безглузді види діяльності, що наповнюють ціннісний вакуум, найчастіше деструктивні не тільки для особистості, але й для суспільства, природи. У суспільстві запановує втрата сенсу та екзистенціальна нудьга [5, 56]. Людина живе в автоматичному режимі, підкоряючись стандартам думки, стандартам поведінки, всі її справи, вчинки, слова, переконання, звички є результатами зовнішніх впливів. Вона не наважується вийти за межі такого існування, обирає пасивне очікування кращого часу, коли з'явиться можливість реалізувати себе, не ризикуючи нічим і ніяк не змінюючи своє звичне, буденне життя.

Важливою проблемою сучасної людини є її вибір життєвої некомпетентності. За Т. М. Титаренко, сьогодні, прайнаймні для людей середнього й старшого віку, бути життєво некомпетентним означає бути серед більшості. Обираючи життєву некомпетентність, людина, як їй здається, обирає вірність собі, безпеку, твердий ґрунт під ногами, жебрацьку стабільність. Насправді ж – вона боїться; і цей страх чогось нового, невідомого, незвичного є дуже сильним гальмівним чинником суспільного розвитку. Насправді така вірність собі є стагнацією, відмовою від змін, від зростання. Людина постає перед неспроможністю життєвого вибору, перебуває у дисгармонійному стані із навколишнім світом, у неї різко загострюється відчуття часу, а в системі її ціннісних орієнтацій дедалі частіше проявляються такі деструктивні елементи, як розгубленість, невизначеність життєвих планів, інтересів, розчарування, песимізм.

Цілий ряд філософських напрямків і психологічних шкіл фіксують той факт, що у XX ст. людське життя катастрофічно втрачає будь-який сенс. У період постмодернізму на зміну різним ціннісним і інтелектуальним конструкціям, які наповнюють культурну дійсність, приходить реконструкція – руйнування усього. Індивід стає іграшкою несвідомих сил і знеособлених текстів, він стає "нічим" – без імені, без авторства, без підпорядкування будь-яким правилам.

Проблема втрати життєвого сенсу була чітко поставлена ще гуманістичною й екзистенціальною психологією. Особливу розробку вона одержала в логотерапії Віктора Франкла. Він зазначає у своїх роботах, що втрата сенсу власного існування призводить до стану так званої ноогенної, або екзистенціальної фрустрації. Сама по собі ще не будучи патологічним явищем, фрустрація може за певних умов призводити до неврозу або депресії та суїциду. Невроз, який розвивається на основі екзистенціальної фрустрації, Франкл називає "ноогенним неврозом". Цікаво зазначити, що такого типу неврози особливо часто зустрічаються серед представників економічно розвинених суспільств. Вони є вираженням так званої "екзистенціальної порожнечі". Особливою формою неврозу є "недільна депресія" – стан, який виникає у людини після закінчення робочого тижня, коли людина, звільнившись від зайнятості різноманітними справами та проблемами, усвідомлює порожнечу та безглуздість свого життя. Розуміння сенсу свого існування є необхідною умовою нормального функціонування, тобто концентрації всіх здібностей, максимального їх використання, запобігає виникненню відчуття невдоволеності долею та сприяє гармонійному розвитку особистості.

Отже, сучасна людина перебуває у так званому стані екзистенційної напруги. Вона відчуває на собі тиск суспільних норм, правил, змушена підкорятися загальноприйнятим стандартам думки та поведінки. Втрата віри у свої можливості, відчуття непотрібності, меншовартості та безглуздості свого існування призводить до духовної та світоглядної кризи. Тому особливої гостроти нині набуває проблема забезпечення людини належними умовами для самореалізації, втілення індивідуальних цілей, що гарантуватиме усвідомлення самоцінності її повсякденного буття.

**А.С. Черемисина, асп.,
Горловский Государственный институт иностранных языков**

СВОБОДА КАК ЛИЧНОСТНЫЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛ

В течение всей жизни человек сталкивается с постоянными ограничениями своей самореализации, большинство из которых он так и не преодолевает. Человек постоянно неудовлетворен своей экзистенцией, что влияет на самосознание и, как результат, ставится под сомнение существование свободы.

Свобода – экзистенциал, который не может быть определен однозначно, поскольку предусматривает не просто наличие выбора, но и отсутствие строгих условий его реализации. Это означает, что свободный выбор не должен зависеть от влияния внешней среды, а именно, социума. Общество регулирует рамки осуществления выбора при помощи религии, закона, нормы морали. Например, отвергать себя ради себя, совершая самоубийство, считается грехом и морально осуждается. Таким образом, показывается, что человек не является властелином собственной жизни, а значит, не может быть свободным. С другой стороны, человека ограничивает постоянное желание удовлетворения своих потребностей. Это дает право утверждать, что он не обладает собой, поскольку подчиняется неизбежности постоянной реализации этих потребностей. Г. Марсель пишет, что желать означает неким образом обладать, одновременно не обладая; посредством чего объясняется присутствие страдания в желании, которое составляет сущность некоторого противоречия, внутреннего трения в этой ситуации. Это обуславливает тот факт, что вся экзистенция основывается на противоречии. Человек стремится к освобождению, которое заключается в обладании собой. Как полагает К. Ясперс, имеет место внутреннее расщепление, противопоставление себя остальному миру. Всегда существует диалог: разум и чувство, тело и душа и так далее. Вследствие чего, человек, пребывая в постоянном противоречии, превращает себя в объект познания. Думается, посредством рефлексии он становится тем, кем может быть, но кем еще не является. Одновременно с этим К. Ясперс утверждает, что свобода – это скрытая трансцендентность. Человек сам для себя есть нечто, что передается некому другому. Он обретает свободу только при двух условиях: в качестве созданного Богом и посредством единения с Богом.

М. Мерло-Понти полагает, что свобода должна иметь очерченные рамки. Это необходимо для утверждения ее единственных реальностей и возможностей. По мнению философа, существование свободы обуславливается наличием ограничителей. Данная точка зрения не позволяет отделять свободу от несвободы. Рамки между этими двумя явлениями размываются.

Согласно Ж.-П. Сартру, человек полностью свободен, поэтому он не может быть периодически быть свободным или рабом. Как и М. Мерло-Понти, Ж.-П. Сартр считает, что свобода сама определяет свои границы. Никакая объективная обстановка не может лишить человека неотъемлемой от него свободы. Свобода сохраняется в любой обстановке и выражается в способности выбирать не реальную возможность, а свое отношение к данной ситуации. Объективная ситуация не сама по себе ограничивает или подавляет нашу свободу, а лишь в той мере, в какой мы испытываем ее как ограничение, относимся к ней как к препятствию. Ж.-П. Сартр полагает, что абсолютно все барьеры разрушаются сознанием своей свободы.

Подведем итог. Проблема экзистенции человека неразрывно связана с реализацией его свободы. Отсутствие универсального определения свободы вызвано многообразием взглядов философов (в частности, западноевропейских экзистенциальных), которые находят разрешение проблемы во внешнем (Бог, социум) и внутреннем (самосознание) мире человека, а также в особом подходе к рассмотрению свободы, где человек является необходимым условием ее реализации. Разносторонность подходов к рассмотрению данной проблемы обуславливается изначальной внутренней противоречивостью человека. Любой из ограничителей считается не только препятствием, но и средством освобождения, являясь неотъемлемым компонентом свободы.

А.В. Шалаева, студ., СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия

К КРИТИЧЕСКОМУ ТОПОСУ МИФА: ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ И ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ

Взгляд этот заключает в себе такое представление, мимо которого не проходит никто, даже если никто и не останавливается на нем.
Ф. Шеллинг

Существует бесчисленное множество подходов и определений в интерпретации понятия "миф". Это понятие парадоксальным образом оказывается тем шире и глубже, чем ближе и основательнее мы к нему подходим, реализуясь как нечто универсальное, как первая мировоззренческая система.

"Мифология – выражение единственно возможного познания, которое еще не ставит вопросов о достоверности того, что познает, а потому и не добивается ее", – такое суждение высказала О. М. Фрейденберг в своей работе "Миф и литература древности" [Фрейденберг О.М. Миф

и литература древности. – М.: Наука. ГРВЛ, 1978. – С. 15]. Однако мы могли бы расширить данную идею таким образом: "Миф – это настолько достоверная действительность, что, пребывая в ней, излишне добиваться ее познания". Миф выступает способом раскрытия-сокрытия тайны бытия. Миф существует "до" и "вне" познания как такового, потому в качестве предмета рефлексии он представляет особый интерес.

Попробуем определить, в каком отношении миф находится к философии и как возможно его философское рассмотрение. Для этого наряду с онтологической интерпретацией мифа (эстетический аспект, по мнению Я.Э. Голосовкера), обратимся к его проявлениям и роли в сознании и воображении. Обратимся здесь к воображению, не как к примитивной форме мышления, но, следуя Я.Э. Голосовкеру, как к "высшей форме мышления", раскрывающей в своей творческой и познавательной деятельности логику мифа и логику чудесного. Еще Ф.Шеллинг отмечал, что "у мифологии нет иной реальности кроме сознания" [Шеллинг Ф.В.Й. Введение в философию мифологии // Сочинения: в 2 т. – М.: Мысль, 1989. – Т. 2. – С. 264]. Воображение – та великая сила, под действием которой появлялись и развивались мифы, и оно до сих пор дает нам возможность преодолеть отчуждение мифов как отмершего, войти в особое пространство мифологического. Миф – первый и особенный способ реализации воображения, в нем оно живет, дышит, как и все мифические атрибуты, миф учит воображению, погружая в его мир.

Постижение реальности мифа должно происходить непосредственно, напрямую, как уже нам присущей, как "системы реальности", в противоположность использованию мифа в литературных целях, как его копии и отражения.

Миф не существует вне и независимо от сознания. В этом отношении миф как раз единит сознание с реальностью. В этом единстве образуется реальность мифа, жизненная реальность со своей особенной логикой.

Превращение и подражание в ритуальном действии, образный характер действительности – вот то, что обеспечивает континуальный характер мифологического базиса в конструировании реальности. М. Элиаде, например, указывает на повторение, как основную стратегию существования мифологии в современности. При том хотелось бы отметить, что это повторение – не единственно ретроспективный возврат к "кальке" образов и структур мифа древности, но и структура превращения как таковая, организующая пространство и идею миропорядка современного человека коллектива. Персонажи "комиксов", мыльных опер, освещаемые в прессе и на телевидении, "являются современной версией мифологических или фольклорных героев", распространяемых вездесущими медиа. События, происходящие с ними, вызывают широкий резонанс в обществе, ревностно отслеживающем каждый их шаг, они предстают либо моделью превращения, либо образцом отрицательным. Эти события, имея они место в действительности, или нет, обретают в медиареальности вид историй, сплетен, легенд, и, в конечном итоге, мифов.

С точки зрения К. Хюбнера: "В сравнении с наукой, которая строится на рациональности, разуме, доказательстве, проверке, объективности, ясности и точности, миф рассматривается как наследие темных времен, когда вроде бы царствовали демонический или божественный произвол, страх и предрассудки. Однако научное "расколдовывание" мира, развивающееся дальше и дальше, создает, вместе с тем, гнетущее впечатление пустоты и недостатка чего-то" [Хюбнер К. Истина мифа: Пер. с нем. – М.: Республика, 1996. – С. 3].

Изучение мифологии началось в XVIII веке, но по-настоящему оно развернулось в XIX столетии. Однако лишь в XX веке, в связи с многочисленными социальными потрясениями и кризисами, которые не могли быть объяснены в рамках позитивистской рациональности, проявился особенный интерес к мифологии, связанный с ростом ее влияния на общественное сознание. Кризисы и потрясения, как и другие, не укладывающиеся в рациональные системы и концепции события, указывали на существование некоего символического "излишка" мира, связанного с образом и воображением, словом повествованием, а в конечном итоге – топосом мифа. Тем самым, миф нерелексивным образом, через излишек воображения, определяя бытие и сознание, представляет собой интереснейший предмет для рефлексии и артикуляции.

***Ю.В. Шичанина, д-р филос. наук, доц.,
НОУ ВПО "Южно-Российский гуманитарный институт",
Ростов-на-Дону, Россия***

ЧЕЛОВЕК БУДУЩЕГО: ОБРАЗ, СУЩНОСТЬ, СТРАТЕГИИ РАЗВИТИЯ

Проблема будущего связана для человека с выбором сценария преобразования социальной и личностной реальности, выбором новых ценностных и бытийных оснований. Концепции будущего, возможные сценарии будущего имеют определяющее значение в качестве основы целеполагания в настоящем. Образ будущего (система образов, понятий, представление человека "Я – будущий") входит в структуру "Я – концепции", представлен личностными чертами, способностями, мотивами и практиками целедостижения.

Образ будущего можно философски представить на основании экстраполяции в бесконечную перспективу того, что есть, т.е. на основании прогноза развития основных тенденций современности. Но поскольку философия говорит не только о сущем, но и о должном, образ будущего может быть сформирован с учетом желаемого идеала.

Проблема будущего неизменно включает философское рассмотрение человека будущего, его образа и сущности, проблему перспектив человека как вида в условиях современной техногенной цивилизации. Несмотря на то, что прогнозы и попытки моделирования будущего носят вероятностный характер, они во многом выявляют назревшие противоречия и проблемы в жизни общества, намечают возможные вариации

нты их решения, предупреждают нежелательное развитие событий. Всестороннее философское осмысление проблемы образа и сущности человека будущего позволяет своевременно осмыслить негативные стороны осуществляемых в настоящем процессов, оптимизировать их последствия, выработать адекватные стратегии развития.

В настоящее время происходят быстрые и глубокие изменения во всех сферах современного общества. Ускорение темпов научно-технического прогресса приводит к тому, что практические инновации опережают процессы их всестороннего осмысления, многие из современных тенденций развития носят угрожающий выживанию человечества характер. Современные высокие технологии и генная инженерия, трансгуманизм актуализировали представление о необходимости антропологической трансформации, замены естественной эволюции техноэволюцией, направляемой на реализацию желаемого образа человека будущего. Широкая популярность в современной культуре образа Супермена, его высокая востребованность в СМИ и научно-философской, футурологической литературе свидетельствует о его существенной роли как архетипа, концепта и образа в современной массовой культуре.

Идеал человека будущего как правило определяется господствующей иерархией ценностей и представляет экстраполяцию в перспективу ценных человеческих качеств. Вместе с тем, будущее развитие может наделить человека принципиально не представимыми с точки зрения настоящего качествами и атрибутами. Современная техногенная цивилизация открывает новые возможности для интерпретации идеала человека будущего прежде всего с точки зрения расширения его способностей и технического совершенства, включающие практики по изменению, конструированию собственного образа и сущности.

Осмысление будущего связано с осмыслением развития. Понятие развития предполагает не просто изменения, а изменения, связанные с качественным преобразованием, трансформацией от низшего к высшему, усложнением существующей организации, переходом организма на новый уровень существования и развития.

Развитие человека условно можно разделить на две стадии: период биологически гарантированного психофизиологического развития и период (обычно после 25-50 лет), когда дальнейшее развитие главным образом зависит от собственных усилий человека. Во втором случае речь идет о саморазвитии, об осознанной практике саморазвития – автоэволюции.

Стратегия автоэволюции может носить техногенный и психогенный характер, проявлять себя как – техноэволюция и эволюция сознания, точнее, эволюция путем самоосознания, качественного психического развития.

Западной культуре близка техногенная стратегия узкоспециального развития, Восточной – универсальная и психогенная. Запад ориентирован на стратегии личностного роста и соответствующие тренинги. Главное здесь – технологии, а критерием успеха является личностная эффективность в материальном мире, выраженная в денежном эквиваленте.

Восток большое внимание традиционно уделял практикам, ориентированным на развитие осознанности действий в материальном мире, целостности и гармонии тела-духа-души, синергии с высшим истоком и трансформации человеческих энергоформ.

В современной культуре сохраняются реальные возможности и духовный потенциал для интеграции крайностей "восходящего" (когда в беззаветном служении трансцендентному абсолюту человек отказывается от чувственного мира, его насущных потребностей и забот) и "нисходящего" (когда основные ресурсы личности тратятся на обретение и потребление материальных благ, исключаются метауровни бытия) пути развития личности.

Вступая на путь саморазвития и самосовершенствования человеку необходимо развивать самонаблюдение и самоосознание, интуицию и критическую рефлексию с целью гармонизации внутреннего и внешнего, восходящего и нисходящего аспектов существования. Гармонизация в этом случае подразумевает прежде всего поиск "золотой середины", необходимой пропорции и меры между всеми доступными реальностями и ипостасями человека. Умение находить эту меру, прилагать к вещам и идеям, выбирать и задавать систему референции и есть, как нам представляется, основа стратегии личностного развития – от ожидания неизбежного будущего к созиданию желаемого.

В.А. Янчук, студ., НПУ ім. М.Драгоманова, Київ

СИТУАЦІЯ ЛЮДИНИ

Дане дослідження має за мету спробувати представити непросту та досить невизначену Ситуацію людини у Бутті, зважаючи на досвід філософування з цього приводу М.Гайдеггера у праці "Буття та час".

Людина у своїй фактичній "закинутості". приречена на "падіння", чи точніше – *інерцію* існування. "Падение есть экзистенциальное определение самого присутствия и ничего не высказывает о нем как наличном, о наличных отношениях к сущему, от которого оно "происходит"...". Сама *закинутість* людини далеко не містить у своїй сутності відповіді на болісні запитання *Звідки?Хто?Навіщо?Куди?* і т.д., тобто відповіді на первинні ще нетематизовані запитання. *Закинутість* постає у своїй присутності, але останнє ще не дає приводу говорити, що сама *закинутість* є фіксованим результатом (чи то створення, чи то появилення). "Брошеность не только не "законченная эмпирия", но даже и не заверченный факт". *Закинутість* є такою, що триває разом з людиною, і такою, що містить як її екзистенцію у її особливостях, так і саму її сутність. "Сущность человека покоится в его экзистенции". Цілісна сутність людини також не є остаточно завершеною, так як поєднує у собі усе її буття...

Інерція людини є природним станом її існування. Первинним станом, огортаючим наступні. *Інерція* є в *закинутості*. *Інерція* людини природна в її наявності у Бутті, що приходить у рух і наповнюється смыслом лише з

появою його джерела, тобто самої людини." Сущее... ...это всегда мы сами. Бытие этого сущего всегда мое. В бытии этого сущего последнее само относится к своему бытию. Как сущее этого бытия оно препоручено своему собственному бытию. Бытие есть то, о чем для самого этого сущего всегда идет дело". *Інерція* – спосіб первинної екзистенції людини, що знаходиться у стані *безсмертя*.

Безсмертя тут розуміється не як відсутність біологічної смерті. В даній ситуації *безсмертя* є станом свідомості, певним видом існування, сутність якого в уявленні, переконанні про те, що екзистенція безкічна. Тобто це екзистенційне не-усвідомлення своєї смертності. Не-усвідомлення у сенсі не не-знання, не не-відання того, що людське життя кінечне, а в тому сенсі, що людина так вибудовує своє буття, наче дійсно є безсмертною істотою. Поняття смерті уявляється як чужорідне і не входить в екзистенційний апарат свідомості людини, світогляд і спосіб мислення, і відповідно – у спосіб існування. Таким чином людина є *безсмертною* істотою у своєму самоуявленні і саморозумінні, що й позначається на усьому її існуванні – *інерції*.

Коли говорити про свободу закинутої екзистенціальної істоти, напрошується думка про її ефемерність та не-розкритість. В *інерційному* існуванні буття людини є невід'ємним від Буття як такого – буття людини і творить це Буття як таке в процесі та результаті спів-буття. "На основе этого совместного бытия-в-мире мир есть всегда уже тот, который я делю с другими". Таким чином відбувається обживання місця, в яке закидається людина і в якому вільний вибір останньої також вже визначається самим Буттям, що виростає із самої людини. Крайні "точки" (мається на увазі біологічне народження та смерть) закинутості фіксують екзистенцію, таким чином вже обмежуючи її свободу. Коли людина *прокидається* у своїй істоті, вона розуміє, що вже приречена – через місце, час, спосіб існування і врешті саме Буття як таке. І можливість вибору дійсно починається з *прокидання* людської істоти, яке має безліч рівнів, перші з котрих вже відкриті в закинутості через характер самої сутності людини. Проте перші рівні *прокидання* дають можливість всего лиш рухатися за *інерцією* закинутості, заповнюючи місце у бутті тваринними властивостями та масовою свідомістю. Вищі ж рівні *прокидання*, в залежності від інтенсивності, дозволяють протидіяти *інерції*. Свобода відповідно можлива настільки, наскільки людина *прокинулася*, але все-одно неможлива у повній завершеності, так як врешті решт наштовхується на смислові стіни буття і саму сутність закинутості.

Існуючи за *інерцією*, людина *прокинувшись*, продовжує *прокидатись*, але повільно і разом із самою закинутістю, по ходу вибудовуючи все глибше й глибше смислові стіни із сарого матеріалу закинутості, таким чином залишаючись *безсмертною*. Усе це є межі *інерції*, котрі в величезній степені долаються в *агонії*.

Прокинутись до порогу *агонії* людина здатна в результаті здивування (згадаємо античність) або відчаю (смертельній хворобі К'єркегора), перетворюючи останні стани на невід'ємні аспекти триваючої закинутос-

ті. *Агонія* не усуває закинутості та *інерції*, але повертає їх у іншу сторону і зменшує їх дії та впливи, в корені змінюючи сутність людини. *Агонізуюча* людина завжди в деякій мірі перестає бути *безсмертною* саме в результаті згаданих станів.

Людина суть екзистенційна тварина. Саме в результаті метаморфоз екзистенції змінюється сутність людини. Людині притаманна *інерція* існування в результаті закинутості. *Інерція*, що сковує і зв'язує все буття людини і Буття як таке. В такій ситуації людина постає не-здійсненою до можливої межі, вона всього лиш спляча істота, спочиваюча на хвилях закинутості з обмеженою свободою.

Прокидання є смерть. Людина впадає у *агонію*, і створюючи нові смисли та переосмислюючи старі, виривається на усе новіші та новіші рівні *у-свідомлення* – *прокидання*. Стикаючись з границями оточуючої реальності, виштовхуючи назовні безкінечні запитування, людина силкується зрозуміти. Ці зусилля призводять до ще гостріших запитувань, страждань та *смерті*. В *агонії* найбільш можлива свобода, що так і не здійснюється до кінця через виникнення вищезгаданого оберемка запитувань. Проте саме в *смерті* – як усвідомленні та екзистенційному переживанні своєї кінечності та абсурдності, людина стає людиною, намагаючись віднайти істинний шлях становлення і подолання гнітючої закинутості і тваринної *інерції* "...Смерть открывается как наиболее своя, безотносительная, не-обходимая возможность".

Секція "ФІЛОСОФІЯ ГУМАНІТАРНИХ НАУК"

І.І. Бойко, канд. філос. наук, доц., НУБіП України, Київ

ФЕНОМЕН ГРОШЕЙ У ФІЛОСОФСЬКОМУ ВИМІРІ

Завдання філософського аналізу грошей полягає в осмисленні трансформації їх сутності. Досліджуючи їх включення у всі сфери буття, філософія грошей за допомогою своїх гносеологічних, когнітивних, евристичних методів намагається дати відповідь на запитання, чому початково створені для вдосконалення життєзабезпечення гроші переходять в інші виміри? Чому із всезагального економічного інтересу вони перероджуються у всезагальний еквівалент свободи, зумовлюють вторгнення монетарних цінностей в духовну сферу, становлять детермінанту волевиявлення і раціональних інтенцій особистостей, стають атрибутом соціокультурного буття.

У загальній формі гроші постають як феномен культури, як частина ідеальної дійсності, що побудована логічним мисленням (гроші наскрізь логічні і раціональні). Це уможлиблює застосування поняття "монетаризм" в культурно-філософському сенсі і відтак сформулювати концепт "монетаристської свідомості" ("монетаристський світогляд"). Вплив грошей на життя людини залежить від суб'єктивного смислу, яким людина їх наділяє. А буття грошей як феномена культури і є буттям певного смислу.

Соціокультурна природа грошей визначає питання про їхній онтологічний статус. Такий статус полягає у смисловитості грошей і вони є мірою цінності буття людей, їхніх взаємозв'язків у житті соціуму. При цьому буттєвий статус грошей виводиться не з духовної чи матеріальної субстратності, а з їхньої діяльнійшої природи як результату опредметнення людиною своїх ціннісних орієнтацій. Тому гроші постають як інобуття людини.

З огляду на це, гроші є найвищим джерелом формування свідомості, відповідної соціальної поведінки, цілераціональних світоглядних орієнтирів, фактором розробки нової економічної стратегії, детермінації політичних ідеалів. Гроші – це унікальний за своєю досконалістю і затребуваністю винахід людства. Гроші виражають універсальний порядок людського життя, бо завжди сліднують за його ходом. Гроші в силу своїх монетарної поліфонічності і трансцендентних можливостей є способом забезпечення життя. Все життя людини – господарство, а гроші – його атрибут. Філософія грошей найбільш адекватно розкриває визначення сутності людини в різноманітних векторах цивілізаційного поступу.

Найважливішою умовою цінності грошей є визначення дієздатності, яка реалізується вже через їхнє слово, ім'я, поняття, що робить гроші "інформаційним комплексом" [Мазараки А.А., Ильин В.В. Философия денег. – Киев: КНТЭУ, 2004. – С. 455–456]. Таке розуміння грошей озна-

чає масштабний аналіз комунікативної природи грошей (обмін – це вид комунікацій). Гроші від самої своєї появи здійснювали комунікативну функцію, і розуміння їхньої соціальної сутності передбачає відповідь на запитання: які саме смисли несе цей "інформаційний комплекс"? Як ці смисли "працюють" у життєвому світі?

Відповідь на це запитання передбачає розкриття ролі грошей як причини того, що у розвинених країнах сформувався тип людини – Homo economicus. Головною характеристикою цієї людини є духовна орієнтація на гроші як еквівалент "Я", власних здібностей, власної цінності, особистої гідності [Скринник З. "Філософія грошей" на тлі їх експансії // Філософ. думка. – 2006. – № 3. – С. 157].

Ось чому свідомість набуває суто "грошового" характеру. Таким чином, ми є свідками народження нової "монетарної ментальності". Гроші стають частиною цивілізаційного життя, засвідчують торжество "грошового ладу", "фінансової цивілізації". Це радше свідчить про "виснаженість" духовних енергій християнського вектора. Адже нині гроші ще більше віддаляють людину від її екзистенції, вони "розривають" душу, володарюють над реальністю, підкоряючи її собі, своїм глобальним проектом. Відтак стала реальністю подальша зміна векторів моральних самовизначень. Гроші здійснюють суттєвий вплив на формування моралі, ієрархії цінностей, визначають професійні напрями розвитку культури, визначають сенс життя людини. І звідси постає теза: гроші – це третя природа буття людини.

За допомогою грошей виявляється така ж (як і в пізнанні) метафізична основа, саме тотальність суб'єктна і об'єктна, і життя розкривається як постійне поглиблення і виявлення цієї тотальності. Економіка – "огрошовлене" господарство, але економіка супроводжує також "грошове господарство". В цьому співвідношенні і виявляється взаємодія суб'єкта і об'єкта, тобто людини і життя, що здійснюють процес пізнання світу господарства загалом і світу грошей зокрема.

Нині система екзистенційних смислів життєвого світу людини зазнає докорінної трансформації. Старі смисли втрачені, вакуум ставить на місце несформованих смисложиттєвих цінностей спокусливий еквівалент – гроші. Нерідко це сприймається як "утрата всього святого". В дійсності винні не гроші, які ніби витіснили справжні цінності, а несформованість самої системи цінностей.

Власне, завдяки таким трансформаціям і змінам і постала філософія грошей – новий концептуальний напрям, який знайде своє продуктивне місце в рамках існуючої філософії господарства.

***Н.В. Буруковська, канд. філос. наук, доц.,
Академія адвокатури України, Київ***

ОСОБЛИВОСТІ ФОРМУВАННЯ МІЖКУЛЬТУРНИХ ЗВ'ЯЗКІВ В ДОБУ СОЦІАЛЬНИХ ВИКЛИКІВ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

На початку ХХІ століття стає вочевидь, що людство в цілому розвивається шляхом розширення взаємозв'язку та взаємозалежності різних

країн, народів та їхніх культур. Цей процес охопив різноманітні сфери суспільного життя усіх країн світу. На сьогодні неможливо віднайти етнічні спільноти, які б не випробували на собі вплив як з боку культур інших народів, так і з боку навколишнього середовища. Такий вплив віднайшов відображення в бурхливому зростанні культурних обмінів, прямих і непрямих контактів між державними інститутами, соціальними групами, громадськими рухами, релігійними общинами та окремими індивідами з різних країн світу й різних культур. Розширення взаємодій культур і народів робить особливо актуальним питання про культурну самобутність й культурні розбіжності. Культурна багатоманітність сучасного людства зростає, й народи, що складають її, знаходять все більше засобів для збереження та розвитку своєї цілісності та культурного обліку. Ця тенденція до збереження культурної самобутності підтверджує загальну закономірність, яка полягає в тому, що людство, яке стає все більш взаємопов'язаним та єдиним, не втрачає свого культурного різноманіття. У контексті цих тенденцій суспільного розвитку стає надзвичайно важливим уміння визначати культурні особливості народів, щоб зрозуміти один одного та досягти взаємопорозуміння, а також не порушувати межі самоідентифікації народів, націй, етносів.

У процесі міжкультурних зв'язків і контактів існує велика розбіжність між тим як сприймаються одні й ті самі цінності людьми різних культур. Серед великої кількості різноманітних видів ціннісного сприйняття можна виділити групу таких, які співпадають як за характером оцінок, так і за змістом. Такого роду цінності отримали назву об'єктивних, універсальних, або загальнолюдських. Їх універсальний характер обумовлюється тим, що основні риси таких цінностей базуються на біологічній природі людини та на всезагальних якостях соціальної взаємодії. Так, наприклад, не існує в світі жодної культури, в межах якої позитивно оцінюється вбивство, брехня та крадіжка. У кожній культурі існують лише свої межі терпимості цих явищ, але їхня загальна негативна оцінка є однозначною. Деякі з цих універсальних норм є кодифікованими в законодавчій сфері майже усіх країн світу, незалежно від форми державного правління, політичного режиму та правової системи.

Кожне суспільство здійснює свій відбір культурних форм; кожне суспільство з точки зору іншого нехтує головними і займається неважливими справами. В одній культурі матеріальні цінності ледве визнаються, в іншій вони справляють вирішальний вплив на поведінку людей. В одному суспільстві до технології відносяться з неймовірною зневагою, навіть у сферах, необхідних для виживання людей; у іншому, аналогічному суспільстві, – технологія, що постійно вдосконалюється, відповідає вимогам часу. Але кожне суспільство створює величезну культурну надбудову, яка охоплює все життя людини, – і юність, і смерть, і пам'ять про неї після смерті.

У результаті такого відбору попередні й сучасні культури є абсолютно різними. У деяких суспільствах вважали війну найблагороднішою діяльністю людини, в інших її ненавиділи, а представники третіх взагалі не мали про неї жодного уявлення. Навіть побіжне зіткнення з двома або декіль-

кома культурами переконує, що відмінностям між ними немає числа. Ми і Вони їздимо по різних сторонах, Вони говорять іншою мовою. У нас різні думки про те, яка поведінка є нерозумною, а яка нормальною, у нас різні поняття про добродійне життя. Значно важче визначити загальні межі, властиві всім культурам, – культурні універсалії. Соціологи виділяють більше, ніж 60 культурних універсалій. До них відносять: спорт, прикраси тіла, спільну працю, танці, освіту, похоронні ритуали, звичай дарувати дарунки, гостинність, заборони кровозмішення, жарти, мову релігійних обрядів, виготовлення знарядь праці та спроби впливати на погоду.

Чому існують культурні універсалії? Деякі антропологи вважають, що вони формуються на основі біологічних чинників. До них відносяться наявність двох статей; безпорадність немовлят; потреба в їжі й теплі; вікові відмінності між людьми; засвоєння різних навиків. У зв'язку з цим виникають проблеми, які потребують вирішення в межах кожної конкретної культури. Певні цінності та образи мислення також є універсальними. У кожному суспільстві, як вже зазначалося вище, заборонено вбивство та засуджується брехня, в жодному з них не схвалюється страждання. Усі існуючі культури повинні сприяти задоволенню певних фізіологічних, соціальних і психологічних потреб, хоча можливі й інші варіанти.

У суспільстві виникає тенденція судити про інші культури з позиції переваги своєї власної. Ця тенденція має назву етноцентризм. Принципи етноцентризму знаходять виразне вираження в діяльності місіонерів, які прагнуть повернути "варварів" до своєї віри. Етноцентризм пов'язаний із ксенофобією – страхом і неприязним відношенням до чужорідних поглядів і звичаїв.

Процес взаємодії культур, що призводить до їх уніфікації, викликає у деяких націй потяг до культурного самоствердження та бажання зберегти власні культурні цінності. Низка держав і культур демонструє своє категоричне неприйняття культурних змін, що відбуваються у сучасному світі. Процесу відкриття культурних кордонів вони протиставляють не-проникненість своїх власних і гіпертрофоване почуття гордості своєю національною самобутністю. Різні суспільства реагують на вплив ззовні по-різному. Діапазон супротиву процесу злиття культур достатньо широкий: від пасивного несприйняття цінностей інших культур до активної протидії їх розповсюдженню та утвердженню. Саме тому ми є свідками й сучасниками численних етнорелігійних конфліктів, зростання націоналістичних настроїв, релігійних фундаменталістських рухів тощо.

З урахуванням цих протиріч усе більш актуальною в сучасному світі стає задача, відповідно до якої етнічні та культурні аспекти ціннісних орієнтацій, що забезпечують можливість кожному зрозуміти Іншого в усьому його різноманітті, потребують перегляду. Але починати потрібно із внутрішніх зусиль зрозуміти самого себе, власне Я, піднятися до самокритики. Ця думка повинна лягти в основу концепції міжкультурних зв'язків. У такій перспективі все вибудовується у логічну структуру, чи йде мова про вимоги науки та техніки, чи про пізнання самого себе та навколишнього середовища, чи про розвиток здібностей, які дають можливість кожному проявити себе в якості носія глобальної та національної культур.

**ДО ПРОБЛЕМИ АДЕКВАТНОГО ПРОЯСНЕННЯ СЕНСУ СОЦІАЛЬНОЇ ДІЇ:
ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ЧИ МОВНА ПРАГМАТИКА?**

Феноменологічний та мовно-прагматичний проекти взаєднання соціальних наук виходять із протилежних позицій суб'єктивного конституювання сенсу соціальної дії та її інституційної вкоріненості. У цій доповіді ми спробуємо показати недоліки цих теорій у поясненні засвоєння правил індивідом і креативності вчинку, виходячи зі "Смислової будови соціального світу" Альфреда Шюца [Schütz, 1960] та "Ідеї соціальної науки" Пітера Вінча [Winch, 1990], та врахування цих недоліків у трансцендентально-прагматичній теорії соціальних наук.

Оскільки Шюц виводить поняття чинення зі свідомості часу, його теорія краще годиться для пояснення креативності вчинку, ніж філософія пізнього Вітгенштайна та теорія соціальних наук Вінча, що виходить із неї. Дитрих Бюлер не зовсім справедливий у своїй критиці, коли стверджує, буцімто Шюц ігнорує обидва моменти історичності вчинку: суб'єктивну орієнтацію на майбутнє та інтерсуб'єктивну опосередкованість традицію [Böhler, 1985: – S. 199–200]. Адже тлумачення вчинків через суб'єктивний нарис свідчить якраз про увагу до орієнтації на майбутнє, а запровадження поняття схем тлумачення – про увагу до опосередкованості традицію. Більш-менш зрозуміло, як у потоці свідомості можуть змінюватися схеми тлумачення, адже схеми тлумачення залежать від нашого запасу досвіду, а він безперестанку збагачується. Тому в жодному разі не можна сказати, що дієвець, згідно з Шюцем, сліпо дотримується правила: навпаки, схеми тлумачення цілком можуть переглядатися (що, щоправда, становило би проблему для розуміння вчинку іншими, які звикли до старої схеми, але питання лежить в іншій площині). У цій можливості пояснення креативності вчинку полягає перевага теорії Шюца перед вітгенштайніанською теорією соціальних наук, яка виходить із того, що дії завжди орієнтуються на правила, які вже побутують у спільноті. Щоправда, рахунок зрівнюється через інший недолік теорії Шюца: вона не може пояснити, як дієвець уперше навчається схемі тлумачення. Якщо, аби застосувати схему тлумачення, треба вже вміти її застосовувати, незрозуміло, як можна її опанувати. Якщо ж припустити, що дитина створює схеми тлумачення, виходячи з власного досвіду, а не з таких схем, які вже побутують у суспільстві, незрозуміло, як її схеми тлумачення узгоджуватимуться з чужими схемами тлумачення та, отже, яким чином дитина соціалізується. У цьому аспекті вітгенштайніанське пояснення соціалізації та засвоєння способів комунікації через концепт дотримування правила та навіть поняття "дресирування" виграє. В ідеалі варто було би синтезувати ці два підходи так, аби зберегти їхні переваги та ліквідувати недоліки й мати змогу пояснити як навчання правилам, так і креативність дії. Трансцендентальна прагматика якраз і намагається апропріювати обидва напрямки (щоправда, з prio-

ритетом вітгенштайніанської мовної прагматики) – приблизно таким чином: "Тож виконавчі функції суб'єктивності, що їх абстрактно наголошує конститутивно-теоретична феноменологія, та регулятивні функції соціальності, що стають у прагматичній логіці мови однобічними, завжди вже переплетені. Ані створення нарисів не є цілком смислотворчим актом та приватним переживанням свідомості, ані застосування не є практикою, що просто "дотримується правила", яка вичерпувалася би тим, що робила б те саме. Їх більшою чи меншою мірою поширюють і змінюють результати обходження з уже наявним інтерсуб'єктивним значенням остільки, оскільки вони його необхідним чином з огляду на ситуацію оцінюють і витлумачують" [Böhler, 1985. – S. 225–226].

Ю.А. Герус, асп., СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия

"КОНЦЕПТУАЛЬНЫЙ ПЕРСОНАЖ" КАК ПОИСК ПУТЕЙ СБЛИЖЕНИЯ ФИЛОСОФИИ И ЛИТЕРАТУРЫ

Отношения философии и литературы имеют длинную историю, которая получила особо интенсивное развитие в XIX–XX веках. Напряжение, которое существует между этими двумя сферами человеческой духовности, всегда плодотворно, хотя они принципиально по-разному работают с реальностью. И литература, и философия выступают как деятельность, которая направлена против хаоса, обе "сталкиваются с ним и рассекают его, но это сечение делается в разных планах и заполняется тоже по-разному – в первом случае космическими созвездиями, то есть аффектами и перцептами, в случае философии же – комплекциями имманентности, то есть концептами. Искусство мыслит не меньше, чем философия, но оно мыслит аффектами и перцептами" [Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия. – СПб.: Алетейя, 1998. – С. 39]. Тем не менее, постоянное сближение философии с литературой и наоборот, которое особенно проявилось в XX веке, демонстрирует, что философия нуждается в художественных формах слова, чтобы ближе подойти к бытию человека. Это прогрессирующее сближение наглядно проявилось в стирании границ дисциплин и расцвете маргинальных жанров на стыке. "Философия как мировоззрение оказывала и будет оказывать влияние на литературу, сама испытывая воздействие литературы. Философский текст – это вмешательство в диалог, стремящийся к литературно-поэтическому выражению и развертывающийся в бесконечности, поскольку искусство словесного построения и есть способ существования истины" [Колесников А.С. История философии, культура и мировоззрение. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – С. 10].

Однако почему-то философия и литература, две сферы духовности, которые очевидно связаны и близки, имеют "дисциплинарное недоверие" друг к другу в научной среде, хотя пересечения горизонтов метафизики, литературы и литературоведения, значительные для всех сторон, есть – а конкретно речь идёт о теории "концептуальных персонажей".

Существование Концептуального Персонажа было манифестировано Ж. Делёзом и Ф. Гваттари в книге "Что такое философия?", однако, это не значит, что концептуальный персонаж отсутствовал до этого момента – он просто не был конкретно обозначен, хотя некоторые исследователи (например, М. М. Бахтин) приближались к нему практически вплотную. Делёз и Гваттари вывели его в "философский свет": концептуальный персонаж не явлен нам открыто, он всегда присутствует как "нечто, несколько таинственное, появляющееся или проявляющееся по временам, обладающее зыбким существованием где-то между концептом и концептуальным планом, движущееся где-то между тем и другим" [Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия. – СПб.: Алетейя, 1998. – С. 36]. Он может редко появляться в самом тексте, может действовать через намёк или аллюзию, но он, тем не менее, присутствует, и даже будучи неназванным или скрытым, должен быть выявлен и опознан читателем. Судьба философа или автора – становиться своим концептуальным персонажем, в то время как персонаж развивается и существует, значительно отличаясь от собственного прототипа в истории или мифологии. Делёз и Гваттари подчёркивают, что такой персонаж *становится* собой, а становление и бытие не есть одно и то же. Хотя и очень важно различать концептуального персонажа от философии и эстетическую фигуру от искусства, но их становление может быть общим, а взаимопересечение возможно. Поэтому поиск концептуальных персонажей давно ведётся в литературе.

Существуют герои художественных произведений, которые перешагивают пределы своего текста. Такие персонажи несколько более живы и реальны, чем это допустимо для литературных героев. Такие персонажи появляются не по принципу аналогии или символа, но всегда по праву и образу мысли и только по нему. В этом случае важно то, как поведёт себя автор, который может избрать несколько стратегий поведения. То двойничество и провокация, которые всегда связаны с концептуальным персонажем, будут постоянно ставить вопрос отождествления героя и его автора. В силах автора избрать стратегию отрицания сложной связи с собственным героем, пытаться сохранить собственную свободу и силу воображения." Такая стратегия, состоящая в последовательной борьбе за суверенность, несомненно более классична. Она предполагает в качестве безусловной ценности субъективность. Однако собственное воображение и сотворенный по его законам персонаж часто создают весьма неожиданные трудности для автора..." [Там же. – С. 131]. Если дистанцироваться от персонажа удаётся, то автор может далее выстраивать свои отношения с ним – такая модель существовала, например, в классической русской литературе XIX века. Есть другая модель поведения, когда автор осознанно или неосознанно доверяет герою не только право слова, но и творение важных концептов. Бахтин называет это ситуацией, когда "герой завладевает автором" [Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // www.infoliolib.info, 20.03.2009]. Тогда нарождается ещё один концептуальный персонаж в чистом виде.

Мждисциплінарне дослідження, яке ставить своєю метою розгляд філософських інтенцій і концептів на прикладі творчості письменника чи поета, таким чином, повинно забути про принциповий спір філософії і літературознавства. Звичайно, справа не йде про синтез літератури і філософії, справа йде про неку "довіри" філософії до літератури, яка є, за висловом М. Бланшо, "величавша верність буттю" [Деґі М. Морис Бланшо. Очікування забування. – СПб., 2000. – С. 149]. І хоча кожна з них накладає на буття власну категоріальну структуру і мережу, перетин між ними можливий, як це, наприклад, сталося в разі з концептуальним персонажем. Це створює можливість для створення принципово нових, перспективних робіт на стику метафізики і літературного творчості, які, на жаль, поки перебувають в ситуації маргіналу, строго не відносячись ні до філософії академічної, ні до актуальної літератури.

Гончаренко Н.А., асп. КНУТШ, Київ

БОГАТСТВО І СОЦІАЛЬНИЙ КАПІТАЛ: ВЗАЄМОДІЯ І ПРОТИСТОЯННЯ СУСПІЛЬСТВА І ОСОБИ

Гармонізація людських відносин, пошук "внутрішніх меж" людини як особи і визначення її місця у суспільстві є, було і залишається актуальними питаннями нашого часу. Дійсно, в історії суспільного поступу людина окреслюється як унікальна біосоціальна система, що живе, функціонує і розвивається у світі, намагається досягнути сенсу власного існування. У творах провідних мислителів сучасності У. Бека, Г. Беккера, І. Валлерстайна, Ю. Габермаса, Е. Гідденса, К. Герца, Фр. Джеймсона, А. Етциони, В. Іноземцева, М. Кастельса П. Козловського, А. Печчеї, П. Пікера, О. Тоффлера, Дж. Філда та Ф. Фукуями, С. Хантінгтона можна помітити спільну позицію щодо розуміння нових феноменів людського буття. Конфлікт цивілізацій, глобалізація світового ринку, переплетіння різних інституцій, прогресивні технології та генерування людського знання є свідченням не просто можливих культурних відмінностей, а й основою для "творчого переродження" усіх сфер людського життя на шляху до загального світового розвитку. Загальним підґрунтям виступає морально-етична система цінностей, де людина є вільною моральною істотою, що визнається іншим у цій якості. Український філософ Г.І. Горак зазначає, що "синтез знань про природу і суспільство здійснюється, насамперед, на філософському рівні" [Горак Г.І. Про особливості суспільного пізнання // Філософська думка. –1981. – № 5. – С. 67].

Тому, дослідження мотивації людської поведінки особистості та визначення стратегії світогляду, ідеалів, ціннісних орієнтацій виступають спільною основою, як для особи, так і суспільства в цілому. Протистояння суспільства і особи є наслідком впливу інформаційної цивілізації, що вимагає пошуку нових соціальних винаходів і відкриттів. Адже прагнення до гарного життя разом з іншими і для себе у справедливих інститу-

ціях у суспільстві є критерієм мобілізації людських здібностей, що визначається поняттям багатство. Адже **багатство** "в його загальному смислі – це, все те, що задовольняє потреби і бажання людини" [Тоффлер Э. Революционное богатство (как оно будет создано и как оно изменит нашу жизнь). – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2008. – (Philosophy). – С. 35]. Більшість дослідників звужують значення терміну, де багатство виступає в якості характеристики лише матеріально-виробничої системи діяльності людини. Багатство – це ще й прояв духовного світу людини, середовище вияву "внутрішніх меж" людської особистості, її культурно-історичних надбань минулого і сьогодення. Тому, на нашу думку, найбільш точним є філософське визначення А.О. Приятельчука, **де багатство** являє собою "ту множину існування стану людини, в якій вона завжди намагається піднятися від нижньої межі до найбільш високої, від животіння – до процвітання". У зв'язку з цим постає необхідність реалізації нового гуманізму у якості теорії соціального капіталу. Якщо ж зважати на масштабні зрушення, соціальні потрясіння, що впливали на зміну науково-світоглядної парадигми та цивілізаційний розвиток соціальних практик існування людини у суспільстві, починаючи із другої половини XIX ст., то опиняємось перед ситуацією дискредитації моральних норм, девальвації моральних цінностей та падіння ідеалів. Що стоюється XX ст., то – "це час, коли протікає розлад традиційних соціальних і культурних спільностей, в яких місце людини було визначене, коли індивід отримав нові можливості вибору та самовизначення;... виникла можливість вступати в нові комунікативні зв'язки. Формувати з іншими людьми ті чи інші спільноти і разом з тим, в цих відносинах формувати свою індивідуальність і вільно само реалізуватися" [Ярошевець В.І. Людина в системі пізнання. – К.: Педагогіка, 1996. – С. 11].

Соціальний капітал виступає в якості ресурсу, на основі якого індивіди у формі міжособистісних стосунків стають приналежними до соціальної структури суспільства, здобуваючи свободу, взаємну підтримку та інші соціальні блага та цінності. Але чи є соціальний капітал благом для суспільства, спільноти, особистості? Він є позитивним чи негативним явищем? Який зв'язок соціального капіталу із моральною оцінкою? Для того, щоб дати відповіді на ці та інші подібні питання, необхідно виявити механізми та умови формування моральних джерел соціального капіталу.

Соціальний капітал виступає в якості системи, здатної функціонувати завдяки таким чинникам: географічному, історичному, культурному, етичному, правовому, політичному та релігійному. Залучення соціогуманітарних наук для знаходження шляху вирішення питань, що сягають глобального масштабу, є спробою вироблення системного підходу для досягнення результатів знання теоретичного та практичного рівнів. Необхідно підійти до вирішення з інших позицій, а саме детального дослідження самоцінності людської індивідуальності, тобто детермінації сутності людини як особистості чи особи. Найбільш далекоглядними виявляються концепції громадянського суспільства як прояв механізмів соціальної взаємодії, що стосуються сфери особистих взаємин, різноманіт-

них об'єднань, суспільних рухів, публічних комунікацій. Перші спроби дати визначення даному проекту належать таким філософам як Дж. Локк та Ш. Монтеск'є. Тому, громадянські організації сприймаються як вияв громадської активності, пропагування власної позиції деяким об'єднанням громадян, що є неподібною до державної. Отже, громадянське суспільство – вид суспільства, в якому існує і постійно розширюється сфера вільного волевиявлення. Це, в свою чергу, сприяє розкриттю внутрішнього потенціалу людей, що досягається через систему інституцій та відносин, покликаних забезпечити умови для самореалізації окремих індивідів та їхніх об'єднань.

Отже, теорія соціального капіталу дає змогу вирішити протиріччя протистояння "Особи і Суспільства", адже соціальний капітал генерується як індивідом, групою, громадою, так і суспільством в цілому. Він і є джерелом багатства відповідно до аристотилевого принципу "arete" – шансу досконалого прагнення, справедливості як визнаною чеснотою гуманного суспільства на основі дій шляхом розсудливості.

Розсудливість – це розуміння особою себе самої, власної волі, де поряд із особистими претензіями на індивідуальну автономність, слід враховувати усвідомлення інших чинників – природу, суспільство, історію.

О.В. Горбачук-Наровецька, асп., Інститут вищої освіти НАПН, Київ

ПРИКЛАДНА ФІЛОСОФІЯ ЯК ГАЛУЗЬ ГУМАНІТАРНОГО ЗНАННЯ

Прикладна філософія (applied philosophy), на відміну від спекулятивної та нормативної, полягає у застосуванні філософських принципів та концептів для вивчення людської практичної діяльності [Див.: *Dolhenty J. What Do We Mean By "Applied Philosophy"?* [Електронний ресурс]. – Режим доступу до документу: <http://www.radicalacademy.com/philapplied1.htm>]. Цей напрямок не є новим: вже великі давньогрецькі мислителі – Фалес, Сократ, Платон – практично втілювали свої філософські погляди у сфері освіти та політики. Після домінування спекулятивної метафізики (XIX століття) та матеріалістичного сцієнтизму (перша половина XX сторіччя) людство знову повертається до прикладної філософії та її методів осмислення і розв'язання проблем. Основні причини цього: розвиток нових видів медичних технологій, особливо генної інженерії, контрверсії стосовно війни та міжнародних відносин, дебати щодо впливу людства на навколишнє середовище, розвиток бізнесу та необхідність організації його корпоративного життя [Див.: *Applied Philosophy* [Електронний ресурс]. – Режим доступу до документу: http://en.citizendium.org/wiki/Applied_Philosophy].

Виходячи з настанови, що думки суспільства проявляються в наслідках його дій, розробники напряду осмислюють прикладне застосування концепцій, наприклад, метафізики, епістемології, логіки, аксіології, етики, естетики тощо у різних сферах життя. Таким чином вони намагаються поєднати теорію та практику, відповісти на питання, яким чином мож-

ливо застосовувати знання зі спекулятивної та номінальної філософій для обґрунтування людської поведінки.

Прикладна філософія зазвичай ототожнюється з прикладною етикою. Приводом для цього є практична спрямованість обох дисциплін. Однак, окрім етичної складової осмислення, широкий тематичний спектр цієї філософії включає власне філософські, метафізичні, епістемологічні проблеми в таких сферах, як право, освіта, мистецтво, спорт тощо. Наприклад, в рамках політичної філософії розглядається ступінь реалізації політичних й економічних вчень для формування та обґрунтування дій урядів, вплив політичної філософії війни на міжнародну політику і військову стратегію. Епістемологія аналізується з точки зору важливості для права, економіки, теорії прийняття рішень того розуміння знання, смислової необхідності та підтвердженого вірування, яке вона дає. Філософія науки – через свій вплив на природу наукового дослідження та аргументацію. Філософія освіти береться до уваги через призму втілення в освітній практиці різних педагогічних концепцій та їхнього впливу на становлення філософії для дітей. Естетика трактується в контексті її інтерпретації дискусій з музики, літератури, пластичних мистецтв (Plastic Arts). Організації з прав тварин аналізують моральний бік діяльності людини стосовно природи та численних видів живих істот, правами яких зазвичай нехтують [Див. : Applied Philosophy [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://en.wikipedia.org/wiki/Philosophy#Applied_philosophy]. Як видно, прикладна філософія є міждисциплінарною: вона активно залучає знання з соціології, психології, релігії та інших гуманітарних наук для роз'яснення вищезначених проблем.

Незважаючи на таку всеохопність, головною проблемою і водночас основною специфічною рисою прикладної філософії є її нездатність продукувати у своїх висновках навіть наближену до абсолютної достовірності. Результатом її аналітичної методології є лише певний рівень впевненості. З одного боку, вона не дає вичерпні відповіді на поставлене запитання, але з іншого – представляє різні шляхи його вирішення, обґрунтовуючи усі переваги та недоліки кожного з них. Таким чином, сфера прикладної філософії характеризується іманентною плюральністю. Це уможлиблює постійне публічне дискутування з приводу актуальних та суперечливих питань, наприклад, таких як смертне покарання або проведення абортів. Безперервна апеляція до нормативної (етика, право) та спекулятивної філософії (філософія людини, раціональна філософія тощо) забезпечує формулювання та застосування методу розсудливої ("reasonable") аргументації всіма учасниками дискусії [Див.: *Dolhenty J. What Do We Mean By "Applied Philosophy"?* [Електронний ресурс]. – Режим доступу до документу: <http://www.radicalacademy.com/philapplied1.htm>]. Таким чином, докази кожного з них повинні з необхідністю відповідати вимогам очевидності, послідовності та переконливості. Тільки в такий спосіб запропонована методологія дозволить максимально наблизитись до оптимального вирішення актуальних питань практичної діяльності людини.

Тож прикладна філософія, розглядаючи сферу людської поведінки, подає широкий спектр сценаріїв прийняття виважених рішень, які базуються на чистих, відкритих, критично проаналізованих аргументах. Вона постійно виносить їх на публічне обговорення, даючи тим самим поштовх до віднаходження нових розв'язань життєвих задач.

***Л.А. Грицай, канд. пед. наук, асист.,
РГУ імені С.А. Есенина, Рязань, Россия***

ФИЛОСОФСКО-СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД К ИЗУЧЕНИЮ СОВРЕМЕННОГО РОДИТЕЛЬСТВА

В последние годы в научной психолого-педагогической литературе широко обсуждается вопрос о необходимости укрепления института семьи. Не для кого не секрет, что в современном мире семья переживает острый кризис, проявляющейся, в первую очередь, в сфере детско-родительских отношений. Ослабляются социальные связи между родителями и детьми, снижается значимость родства и родительства.

Как отмечает Н.В. Богачёва, "самоутверждение и автономность как наиболее важные принципы современной жизни ведут к разрушению традиционных устоев семьи. При этом супружество становится основной линией внутрисемейных отношений, тогда как родительство – второстепенной" [Богачёва Н.В. Родительство как фактор устойчивости семьи в современном российском обществе].

Подобные негативные явления требуют поиска способов преодоления сложившейся ситуации. В связи с этим актуальность приобретает проблема изучения философско-социологических основ родительства. Исходя из этого, мы определили следующую цель данного исследования: на основе анализа научных источников определить параметры философско-социологического подхода к изучению родительства.

Следует отметить, что понятие "родительство" является областью исследования целого ряда наук: философии, социологии, психологии, педагогики, медицины, права, демографии, культурологии, этики, религиоведения и др. Как отмечает Э.Р. Алексеева, родительство может рассматриваться как "биологический, психологический, а также социокультурный феномен; как социальный институт, включающий в себя два других института: отцовство и материнство; как деятельность родителя по уходу, содержанию, воспитанию и обучению ребенка; как отношения кровного родства между родителем и ребенком; как субъективное восприятие человека себя родителем" [Алексеева Э.Р. Анализ семейных форм социального родительства в современной России].

С одной стороны, это обстоятельство доказывает значимость данного феномена в жизни как каждого отдельного человека, так и всего человечества, но с другой, – свидетельствует об отсутствии единого подхода, то есть определенной "фрагментарности" исследований родительства.

В отечественной науке на сегодняшний день можно выделить несколько научных подходов, опирающихся на психологическое

(М.О. Ермихина, Р.В. Овчарова, В.А. Рамих, Г.Г. Филиппова) и педагогическое (И.Н. Гребенников, О.Л. Зверева, А.Н. Ганичева, Л.Ф. Спирин) понимание феномена "родительство".

Однако существует еще один философско-социологический подход, который – по идее – призван объединить все подходы к исследованию родительства. Данный подход представлен работами А.И. Антонова, Н.В. Богачёвой, Ю.А. Гаспаряна, Т.А. Гурко, И.С. Кон, М.С. Мацковского, Г.Я. Матуле В.А. Рамих и других.

Изучение трудов этих исследователей позволяет говорить о том, что с точки зрения этого подхода родительство является важнейшей общечеловеческой ценностью, в которой условия существования самого сообщества людей соотнобразуются с высокой социальной, природной и духовной целесообразностью.

Как полагает Е.И. Балдицына, философско-социологический подход предполагает осмысление семьи (и родительства) как социокультурного феномена, то есть целостного общественного явления [*Балдицына Е.И.* К вопросу об актуализации социально-философского анализа семьи как социального института].

Родительство как философско-социологическая категория представляет собой "устойчивое эмоционально насыщенное взаимодействие реальных и потенциальных родителей, связанное с рождением и воспитанием детей и характеризующееся соответствующим поведением мужчины и женщины" [*Богачёва Н.В.* Родительство как фактор устойчивости семьи в современном российской обществе]. По мнению И.С. Кона, данная категория включает в себя: "родительские чувства, любовь, привязанность к детям; специфические социальные роли и нормативные предписания культуры" [*Гурко Т.А.* Трансформация института родительства в постсоветской России].

Следовательно, мы видим, что социальная философия расширяет область изучения родительства, рассматривая его не только с точки зрения особенностей воспитания детей в семье (педагогический подход) или как интегральное психологическое образование личности (психологический подход), но и обращая внимания также на социально-философские аспекты данного феномена.

Подобный подход представляется нам наиболее полным, так как он отражает понимание родительства не только как части личностной сферы человека, включающее потребности, ценности, мотивы, но также проблемы сути родительства как сферы человеческой жизнедеятельности и способы реализации родительских позиций в социуме.

Таким образом, изучая родительство как интегральную категорию, мы можем выделить психологический и педагогический и философско-социологический аспекты данного феномена, где психология изучает родительство как психологическое образование личности, педагогика решает проблему включения личности в систему семейного воспитания, а социальная философия определяет сущностную характеристику родительства в данном социуме.

ЛИЧНОСТНЫЕ ОРИЕНТИРЫ САМОРАЗВИТИЯ И САМОРЕАЛИЗАЦИИ В ПРОЦЕССЕ ОБРАЗОВАНИЯ

Формирование и становление полноценной личности в процессе обучения, воспитания и развития, сложилось в теории и практике, образования, направленного на развитие биологических, психических и нравственных индивидуальных способностей учащихся, путем реализации их потенциальных возможностей, для социальной самореализации.

В современной Украине утверждается личностно-ориентированная модель образования, возвращение к национальным и мировым культурно-историческим основам. Дошкольное, основное школьное, среднее и высшее образование все более нацеливается на обеспечение новых поколений широкой общей подготовкой, дающей возможность овладевать различными специальностями, быстро приспосабливаться к изменяющимся условиям жизни. В условиях утверждения в демократической Украине гражданского общества и правового государства, уровень современного образования становится решающим фактором социализации и гуманизации, экономических отношений, формирования новых жизненных ориентиров, становления личности.

Индивид становится личностью в самоидентификации и неповторимости, как субъекта деятельности и индивидуальности, но именно в качестве члена социума. Стремление к обособлению, проявлению творческой индивидуальности определяет личность, и продуктом, и субъектом социальных отношений в системе образования и воспитания. Личность с одной стороны, устойчивая совокупность социально значимых качеств, характеризующих индивид, как представителя конкретно-исторического общества, с другой – это уникальное "Я", субъект творчества и свободы, способный преобразовывать окружающий мир и самого себя. Быть личностью значит созидать свой уникальный внутренний мир и через это выступать причиной собственного существования, самоутверждения и самореализации.

Концепция интеграционного процесса образования базируется на принципах мирового и европейского самосознания нового времени, ценности индивидуальной свободы, социальной ответственности и творчества. Средством достижения этой цели является формирование интеллектуальных и эмоциональных структур личности, которые позволят ей решать проблему саморазвития и самореализации в обществе. Основу личностно-ориентированного образования составляют способы самоорганизации собственной деятельности, как формы развития социальной личности, задаваемые в ходе усвоения основных видов человеческого знания научного, художественного, правового и др.

Образование это педагогически адаптированная система знаний, умений и навыков, опыта творческой деятельности и эмоционально-ценностного отношения к миру. Усвоение которой обеспечивает развитие

личности. Подразумевает участие ученика в социальной, непрофессиональной деятельности, формирует их мировоззрение, систему ценностей и идеалов, обуславливающих их гражданскую позицию, отношение к миру и определение своего места в нем. Главная цель образования является обучение, воспитание и развитие личности ребенка как субъекта жизнедеятельности. Формирование способности осуществлять акты выбора собственных действий в соответствии с индивидуальными потребностями, общественным долгом и возможности самореализации.

Последовательное отношение педагога к воспитаннику, как к личности, как к самосознательному ответственному субъекту собственного развития и как к субъекту педагогического взаимодействия. Личностный подход выступает как базовая ценностная ориентация педагога, определяющая его позицию в индивидуальном взаимодействии с каждым учеником, способствует осознанию каждым ребенком себя как личности, выявлению, раскрытию своих возможностей, становлению самосознания. На основе личностно-ориентированного учебного процесса возможно осуществление личностно значимых и социально утверждающих целей самоопределения, самореализации и самоутверждения.

В его основе лежит прогрессивистский прагматизм: усовершенствование демократических основ социальной жизни, его общественный идеал личность способная к самореализации; обучение ориентировано на интересы учащихся, отвечает на реальные жизненные вопросы, основное внимание уделяется активному и интересному педагогическому взаимодействию, способствующему усовершенствованию и развитию личности. Процесс обучения и воспитания происходит не только в школе, но и в жизни. Применяются гуманистические методы образования: факультативное, альтернативное и свободное обучение.

Главными факторами современного развития образования являются потребности общества и цели педагогического взаимодействия в нем. Целостная система непрерывного обучения, воспитания и развития населения должна быть ориентирована на обеспечение самоопределения личности, создание условий для ее самореализации, показателем экологического и социального прогресса в развитии и укреплении правового государства. Совершенствование образования обеспечивает адекватный мировому, уровень общей и профессиональной культуры, формирует соответствующую современному уровню знаний картину мира, интегрирует личность в мировое сообщество, нацеленное на совершенствование и развитие кадрового потенциала наций.

Л.В. Діденко, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ

ГУМАНІТАРНО-СОЦІАЛЬНІ ВИМІРИ КОНЦЕПТУ "НОРМНІСТЬ"

Терміном "норма" зазвичай передають окрему тезу, що прийнята за правило, шаблон, взірць або у суспільстві загалом, або у його окремих частині. Категорії "нормність" та "унормованість", що є вивідними зі

згаданої основи, ілюструють "згоду застосовності" окремого переліку дозволів та/або заборон, що їм надають статусу припису.

Приймаємо, що норми існують. Але постає запитання навіщо вони потрібні? Норми є регуляторами співжиття/співіснування суб'єктів, тобто соціально зорієнтованість уже включена у сам термін "норма". Усталений асоціативний ряд це ілюструє: норма – правило – поведінка – закон – заборони – порушення – відповідальність – покарання. Норма – це феномен, породжуваний спільнотою для забезпечення життя усіх своїх представників. Власне, у соціальному вимірі завдяки нормності усувають прогнозовані-й-передбачувані можливі негативні наслідки дій більшості мислячих одиниць. Це своєрідні дозвольно-заборонювальні обмежувачі дій/поведінки. Види соціальних норм, які виокремлюють більшість представників та/або дослідників царини соціальної філософії (а також дотичних до неї дисциплін), можна звести до чотирьох блоків: норми моралі; норми групи; спеціальні (професійні) норми; норми права. Загалом формулювання соціального виміру нормності передає вислів: живи так, щоб не нашкодити та/або принести якомога менше шкоди іншому собі подібному. Проте це тільки один з варіантів.

Іншим варіантом є гуманітарний вимір нормності. Гуманітарні дисципліни загалом та кожна з них зокрема "покликана" плекати у людини культурність (освіченість, вихованість, креативність у різних пропорціях). На перший погляд, гуманітарні дисципліни "відірвані" від реальних подій, свідком/учасником яких постає кожен з нас. Насправді, гуманітарні дисципліни своєрідно "готують" людину до "впірнання у соціум", що відбувається завдяки соціалізації. Норма, за гуманітарним виміром, взагалі має відкидатися, оскільки більшість гуманітарно превалювальних галузей зорієнтовані на творчість, що заперечує шаблонність та правила. Взірець – орієнтир, який може існувати виключно у єдиному екземплярі. Решта – недолугі спроби копіювання.

Гуманітаристика спонукає людину розглядати практиковані іншим (-и) параметри поведінки; вона задає кліше, шаблони, стереотипи, які надалі суб'єкт-дослідник (той, хто з ними ознайомлюється, працює тощо) намагатиметься застосовувати або у окремому сегменті простору, або у суспільстві загалом. Натомість соціальні дисципліни корегуватимуть (прийматимуть або відкидатимуть) вже "завантажені" варіанти дій/поведінки ното. Гуманітаристика є галуззю-складанкою: дослідник ознайомлюється зі здобутками, що вже визнані взірцями – відповідно є унормованими, прийнятими спільнотою фахівців; критикує та/або "спричинює" ще одну одиницю, що має на меті перетворитися на взірець, який відмінний від уже існуючих згідно з авторськими баченнями. Оце перетворення на взірець назване каноном. Парадокс у тому, що перетворювання на канон (внесення до переліку нормних одиниць) "зжиттєвлює" новоспричинену одиницю. Соціально зорієнтовані дисципліни є реагуювально-ситуативними: виникає ситуація, результатом якої є небезпека та/або заподіяння шкоди життю людини; реагування суспільства – своєчасне створення норм, що вже не призводитимуть до подібних наслідків. Найяскравішим прикладом зазначеного є правила дорожнього руху.

Нормність уповні не розкривається через жоден зі згаданих вимірів-царин життєдіяльності людини. Остання існує у тривимірному просторі та певний час, а виміри-царини є взаємовпливальними та взаємозалежними. Норми задає людина задля досягання конкретних цілей. Але чи кожен з нас спроможний жити за параметрами нормності? Норма дисциплінує, вона перетворює на вірець того, хто їй підкорений. Проте за параметрами нормності суб'єкт може жити тільки у закритому/обмеженому просторі/суспільстві. Сучасний світ – відкритий, тобто спокушальний. А зовнішні норми ніколи людину від дій не утримували/спиняли.

Отже, концепт "нормність" – спричинений суб'єктом феномен, складовими якого є сумління та міра, обидвоє з яких формовані вихованням, тобто плеканням розуму.

В.П. Драпогуз, асп., Центр гуманітарної освіти НАН України, Київ

ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК ЕКСТРАПОЛЯЦІЇ З ІНШИМИ МЕТОДАМИ СОЦІАЛЬНОГО ПІЗНАННЯ

Екстраполяція – один з найдавніших методів наукового пізнання. Вона існувала з часу зародження філософії, з моменту переходу міфологічної свідомості до абстрактно-теоретичного філософського мислення. Проблема екстраполяції іманентно притаманна філософії, виражає її характерну особливість.

Екстраполяція понять і принципів одних наук на інші можлива завдяки матеріальній єдності світу, яка вказує на тісний взаємозв'язок між усіма сферами пізнання, оскільки матеріальна єдність світу припускає і єдину основу всіх його явищ. Завдяки матеріальній єдності світу в наших уявних образах, поняттях відбивається не тільки відношення індивідуальних предметів, а й класи предметів і відношення між ними.

Те, що екстраполяція понять і категорій можлива, відзначають вчені, які належать до різних філософських напрямів і є представниками різних галузей знань.

Метод екстраполяції має можливість при певних умовах переносити знання про одні предмети, явища, процеси та інші. Екстраполявання означає також поширення висновків, отриманих щодо однієї частини якоїсь системи на іншу частину даної системи. У пізнавальному процесі постійно відбувається перенесення результатів, одержаних при вивченні обмеженого числа об'єктів на великі класи чи пласти природної і соціальної дійсності.

У соціальному пізнанні екстраполяція слугує способом передбачення майбутніх подій і станів, виходячи з припущення, що деякі тенденції, що проявилися у минулому і сьогоденні, збережуться. Цей метод широко використовується у демографії, культурології, економічних, історичних, педагогічних, психологічних, політологічних та інших дослідженнях. В кожній галузі наукового знання існують свої особливості і форми екстраполяції. Соціогуманітарні науки багаті конкретними випадками екст-

раполяції і виявлення її особливостей в цій галузі наукового знання дає істотний приріст епістемологічної і методологічної інформації.

Екстраполяція уособлює сутнісну властивість основних методів пізнання. Щоб глибше розкрити роль екстраполяції у науковому дослідженні важливо схематично показати процес отримання нового знання. Приступаючи до дослідження будь-якого нового об'єкта чи нової предметної сфери, вчений завжди має у своєму розпорядженні обмежений набір пізнавальних засобів і методів. Оскільки іншої можливості пізнання і освоєння світу у нього немає, він змушений на основі наявного досвіду і знань адекватним чином відповідати на нову ситуацію. Це, звичайно, найчастіше здійснюється шляхом перенесення вже відомого йому арсеналу знань у нову предметну сферу.

Виходячи із вищезазначеного, можна виокремити наступні методологічні особливості екстраполяції: 1) екстраполяція неминуче присутня в процесі осягнення дійсності і багато в чому визначає його здійснення; 2) вона ґрунтується на досвіді і знанні; 3) транслює наявний пізнавальний ресурс у нові предметні сфери; реалізується у формі дотримання історично апробованих традицій; 5) є сутнісною рисою основних наукових методів. Вона співвідноситься з такими методами, як індукція, дедукція, аналогія, абдукція, гіпотеза, науковий експеримент, моделювання та інші. Так, індукцію можна розглядати в якості екстраполяції знань, достовірних для обмеженого числа випадків, на всі випадки необхідного роду. Знання про окремі об'єкти екстраполюються на весь клас об'єктів; дедукція передбачає, що знання про клас об'єктів переносяться на кожний існуючий об'єкт даного класу; аналогія (компаративістика) – як екстраполяція властивостей $(n+1)$ -ної ознаки об'єкта A1 на ознаку об'єкта A2 за умови більшої чи меншої ідентичності інших ознак цих об'єктів; моделювання – як екстраполяція знань, отриманих при вивченні теоретичної моделі на явище чи сферу дійсності, що моделюються; науковий експеримент – як екстраполяція знань, отриманих в спеціально створених штучних умовах, на ту чи іншу сферу дійсності; абдукція – процес знаходження (i /або відбору) гіпотез, найбільш придатних для пояснення наявних фактів. Абдукція (як і аналогія та інші означені методи) нерозривно пов'язана з екстраполяцією.

Таким чином, основні методи науки можна розглядати як методи екстраполяції знань з однієї предметної сфери на іншу. Загальною сутнісною рисою основних наукових методів є екстраполяція. Для того, щоб специфічний характер останньої не викликав сумнівів, важливо відмежувати її від схожих наукових методів. Очевидно, що екстраполяція не є редукцією, бо остання розуміється не просто перенесення знань з однієї галузі в іншу, а зведення специфіки нової предметної сфери до початкової, еталонної, чого ніколи не відбувається при екстраполяції. Екстраполяція також не являється ні інтеграцією, ні імплікацією. Вона не тотожна інтерпретації, оскільки екстраполяція – передовсім трансляція знань в інваріантному вигляді, а вже далі їх інтерпретація.

МОВА ТА КОМУНІКАЦІЯ

Філософський зміст поняття суспільства як соціальної єдності полягає у визначенні сукупності суспільних зв'язків, що поєднані в одне ціле. Комунікативна діяльність є значним чинником у встановленні ідеалів та цінностей суспільства.

Аналіз мови як онтологічної засади такого простору, у якому відбувається соціальна взаємодія, дозволяє відтворити суспільство як комунікативне матеріальне утворення. Відтворюючись у комунікації, мова організує всі інші інститути (перш за все суспільні) і є умовою реалізації людської свободи, досягання консенсусу. З іншого боку, мова не є статичним феноменом: зміна способу життя, соціального середовища, в якому перебувають носії певної етнічної мови відтворюються і у мовних системах у вигляді мовних змін.

Комунікація (з лат. – повідомлення, передача) – це спілкування наслідком якого є порозуміння, встановлення особистісних стосунків. Це спілкування має місце в дискусії. Ю. Габермас стверджує, що для того, аби дві особи вступили в діалог, вони мусять, по-перше, сприймати один одного як суб'єкти, по-друге, визнати світ навколо себе і, по-третє, бути в стані розрізнити перше і друге. Два опоненти вдаються до лінгвістичних засобів, здатних забезпечити це визнання та розрізнення. Ю. Габермас вважає, що універсальним настановами спілкування є ті, що мають прагматичне підґрунтя. У діалозі закладена можливість і бажання досягти згоди. Досягти згоди не можнати, що один із опонентів перемагає (в суперечці) чи залякає іншого, адже згода має ґрунтуватися на розумних засадах. Ідеальна ситуація неможлива при внутрішніх чи зовнішніх затримках, як наприклад страх, приниження чи незнання. Завданням ідеальної ситуації – служити метою, на яку могла б орієнтуватися систематична філософська критика. б можливості опонентів вирішувати людські проблеми і відмінності за допомогою діалогу.

Комунікативний простір є одночасне двопланове утворення: трансцендентальне, що полягає в розумінні суб'єктами актів комунікації, і трансцендентне як остаточно непізнана суб'єктивність (рефлексивність). Цілісність простору комунікації – це єдність, яка включає в себе світ суб'єктів: мову як формальну структуру і її відтворення в комунікативних актах. Мову визначено абсолютною субстанцією такого сущого. Свідомість виступає кінцевим корелятом такої субстанції, оскільки свідомість є мислення і мовлення, що протікає у часі. Також потрібно зазначити, що раціональна комунікація і комунікативні дії мають враховувати та зорієнтовувати щодо статусу систем і підсистем. Габермас зазначав, що поняття комунікативної дії потребує, щоб дійових осіб розглядали як суб'єктів, що "говорять і слухають" одночасно. Тому ставлення окремих суб'єктів до світу завжди опосередковане через можливість комунікації з іншими людьми.

Аппель та Габермас суттєво враховують явище лінгвістичного повороту. Дослідити нормоннєву необхідність задається прагматичним контекстом. Прагматичний контекст унормовує мовлення. Зворотній зв'язок і мовні структури здійснюють комунікативні функції в певній ситуації. За Габермасом нормативність скеровується нормами. Дієвець дотримується норм інтенціонально, ці норми дотримуються ним як справедливі. Проблемні обидва нормативи. Керування норм означає, щоб вони були значущими, чинними, обґрунтованими, але ми не можемо сказати, що вони будуть виправданими заздалегідь. Норми мають екстерналістський характер. Норми є штучно затвердженими, вони постають як певні гіпотетичні ідеалізації. Керуючись варіантом Габермаса ми маємо певні очікування, та вони не можуть бути обґрунтованими. У Аппеля робиться акцент на розуміння. Щоб набутти умови розуміння потрібна певна спільнота, яка є необмежена комунікативно. Взаємопорозуміння з середини необмеженої спільноти є апіорі значущим висловленням. Взаємопорозуміння буде наслідком застосування мови, наслідком слововжитку. Ситуація в якій відбувається спілкування є можливою. Мова виступає як цілісний об'єкт філософського аналізу і може бути диференційована на лінгвістичні одиниці – цеокремий пласт соціально значущих лінгвістичних сутностей придатних для вираження думки і речення, твердження.

***М.Ю. Зелінський, проф., Український державний університет
фінансів та міжнародної торгівлі, Київ***

АРХІТЕКТОНІКА КУЛЬТУРНОГО ПРОСТОРУ СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ

Просторовий вимір культури є однією з важливих проблем у сучасному гуманітарному знанні. Простір по-різному розуміється філософами, фізиками, математиками. Реальний простір – тривимірний, а з урахуванням часової координати – чотиривимірний. Він функціонує в широкому змістовному "реєстрі" і передбачає певну множинність, яка потребує її уточнення. Концепт "простір" задає перспективу взаємозв'язку та співвідношення складних об'єктів у процесі їх функціонування. У науковому обігу найпоширенішими є два виміри: простір як фізична величина і простір як метафора. При цьому наголоси у цих вимірах суттєво відрізняються.

Ми виокремлюємо простір і як самоочевидний, безпосередньо доступний для сприйняття, і як логічну категорію, зміст якої залежить від позиції людини щодо фізичного простору. В залежності від контексту доцільно використовувати поняття "культурний простір" або "простір культури", які не є тотожними. Різниця між ними в наголосах. Перша дефініція передбачає динаміку конкретної культурної ситуації, з усіма її характерними ознаками, а друга – абстрактну схему, постулат, який має засвідчити складність та суперечливість культури і потенціал її змінюваності.

Простір культури включає створене людиною місце існування, що виникає завдяки діяльності людей; систему соціокультурних програм діяльності, поведінки і спілкування, що утворюють досвід людства і

забезпечують відтворення, трансляцію і генерування нових форм соціальної активності; систему динамічних знакових систем і мов культури, створених людьми з метою фіксації і трансляції соціально значущої інформації; систему цінностей, норм і регулятивів, сценаріїв соціальної діяльності, що забезпечують відтворення і створення її нових зразків.

Культурний простір взаємодіє з географічним, економічним, політичним, етнічним, лінгвістичним і інформаційним просторами. Він як і усі перераховані, має свою специфіку, особливу конфігурацію і архітектуру, способи трансляції і динаміку змін. Простір є життєвою і соціокультурною сферою суспільства, "вмістищем" культурних процесів. Культурний простір має територіальну протяжність, в ньому обкреслені контури культурних центрів і периферії, столиці і провінції, міських і сільських поселень.

Означений простір включає ареал поширення національно-етнічних мов, традиційні форми побутового і господарського устрою. У ньому зберігаються прийоми виховання дітей, архітектурні і художні пам'ятники, регіональні центри народного і професійного мистецтва, релігійні конфесії, природні заповідники і історичні ландшафти, міста-музеї і університетські комплекси науки і освіти, місця пам'ятних історичних подій, рецепти народної кухні.

Культурний простір України багатовимірний і не піддається уніфікації, бо культура не може існувати як одновимірний, універсальний, однаковий для усіх епох і народів. Цей простір може виконувати "збірну" функцію, тобто сприяти згуртуванню нації, держави, усіх соціальних сил. Але можлива і інша модель, коли культурний простір зменшує "сили притягання" між регіонами, роблячи їх відособленими і замкнутими.

В Україні процес реформування і модернізації суспільства здійснив суттєвий вплив на стан і перспективи розвитку культури. Одні сфери розпалися, інші позбулися державної підтримки і повинні були "виживати" самостійно, треті набули новий статус і пріоритети. Поки що важко передбачити, якими будуть наслідки цих змін, їх вплив на ціннісні орієнтації людей, особливо молоді. Культура вийшла з-під суворого ідеологічного контролю, але потрапила в лещата фінансової залежності.

Динаміка культури отримала імпульс для реалізації плюралістичної моделі розвитку. Культурний простір органічно поєднує в собі історичну спадкоємність, безперервність і дискретність. Він створений багатовіковою діяльністю людини і нагадує "Дерево Життя", що має глибокі корені і розгалужену крону. У певному значенні культурний простір подібний до природи, в якій різноманіття поєднань нескінченне.

Множинність проявляється в усіх формах культури, навіть у мові, де переважають загальні поняття, словниковий запас і граматики, але при цьому існує маса діалектів, сленгів, аргі, особливих сенсів і інтонацій. Поєднання загального і особливого, подібного і одиничного стає основою різноманітності і багатолікості культурного простору.

Але було б неправильно представляти культурний простір у вигляді "ковдри", де кожен шматочок має свою форму і забарвлення у свій колір. При усій різноманітності він має загальну конфігурацію, завдяки якій виконує своє призначення.

НЕОБХІДНІСТЬ ФІЛОСОФСЬКОЇ РЕДУКЦІЇ ІННОВАЦІЇ

Сучасність ставить перед людством нові виклики, визначаючи існування нової онтологічної структури буття. Інноваційність починає набувати засадничого характеру у сучасному суспільстві. Водночас, попри таку важливість інновації, у сучасних гуманітарних студіях і дотепер існує термінологічна невизначеність стосовно цього феномену. Спроби концептуалізувати його зазвичай закінчуються дискусіями щодо новітніх наукових технологій, їхньої ефективності та впливу на життя соціуму. Термін "інновація" здебільшого використовується в декларативних текстах, головною метою яких є не дослідження феномену інновації як такого, а декларування його необхідності у сучасному соціальному житті. Такий підхід до даної проблематики призводить до низького рівня розробленості вітчизняного категоріально-понятійного апарату, зловживання терміном "інновація" у маніпулятивних цілях, не зважаючи на те, що цей феномен має особливе значення у сучасному освітньому вимірі.

Для подолання зазначених проблем необхідно переосмислити поняття "інновація" у освітньо-філософському контексті. Таке вирішення проблеми є бажаним саме через природу філософії як наукової метаметодології. Філософія реалізує евристичну функцію пізнання, що є необхідною умовою становлення науки як такої, а відтак і актуалізації проблеми інновації. Саме із розвитком філософії починається оперування ідеальними об'єктами, що забезпечує досягнення предметних структур, ще не засвоєних на практиці, що і є передумовою інноваційної діяльності. Оскільки наука постійно виходить за кордони предметних структур, що засвоюються у історично сформованих формах виробництва і повсякденного досвіду, вона ставить проблему категоріальних засад наукового пошуку, а відтак і інноваційної діяльності. Будь-яке пізнання здійснюється у відповідності до наукової парадигми, вихід за межі якої стає можливим лише завдяки переосмисленню підвалин тих категорій, що існують в науці, і отримує назву інноваційного Це, в свою чергу, відбувається саме завдяки філософії. Саме тому дослідження філософських засад інновації набуває такого значення. Притому, варто враховувати характерні особливості постмодерного філософського усвідомлення соціокультурного буття.

З іншого боку, характер інноваційної діяльності передбачає активне залучення до неї на етапі формування науково-дослідницької культури – тобто на етапі освіти. Зважаючи на трансформаційні процеси, які приотриманні українській освіті і пов'язані з залученням України до світового освітньо-інформаційного простору, саме освітньо-філософський аспект інновації стає таким, що потребує всебічного дослідження. Участь України у світовому освітньо-науковому процесі тісно пов'язана саме із інноваціями в межах цього процесу. Розповсюдження нових інноваційних

підходів, технологій, поява Інтернету призводить до розширення суспільного простору знання. Крім того, підвищується праксеологічна цінність освіти. З огляду на це проблеми співвідношення техносфери і ноосфери, існування суспільства знань як запоруки концептуалізації інноваційної діяльності, точок перетину науки і інновації взагалі є чи не найактуальнішою у сучасному світовому науковому дискурсі. Необхідно визнати, що інноваційна діяльність у освітній сфері є принципово важливою для відповіді на виклики сучасності. Варто також зазначити, що для розкриття освітньо-філософського аспекту інноваційної діяльності необхідне вивчення феномену інновації у прив'язці до специфіки сучасної цивілізації. Її постіндустріальний вектор, на глибоке переконання автора, є умовою трансформації у сучасному соціумі. Адже, незважаючи на термінологічну прив'язку інновації до винаходу, концептуалізація першого поняття передбачає віднайдення кореляції між винахідницькою діяльністю і інноваційністю. Це неможливо без дослідження економічних вимірів інновації, оскільки основна відмінність цього феномену від креативності та винаходу полягає саме у створенні додаткової вартості, що є саме економічним аспектом досліджуваної проблеми.

Варто зазначити, що дослідження поставлених проблем необхідно здійснювати шляхом впровадження різноманітних методологічних підходів з аналізом фундаментальних загальнотеоретичних педагогічних, освітньо-філософських питань. Зокрема, трансформаційні процеси, що відбуваються в сучасній освіті в Україні, об'єктивно вимагають поглиблення філософсько-категоріального аналізу саме цієї сфери. Без виявлення наявних суперечностей в освітньому процесі ми будемо приречені на постійне відтворення неадекватних форм їх здійснення. Відтак, дослідження інновації має відбуватися саме в руслі філософії освіти та філософії науки.

К.І. Козлова, студ., КНУТШ, Київ

МОРАЛЬ В КОНТЕКСТІ ЕКОНОМІЧНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ СУБ'ЄКТА

Сучасний етап розвитку українського суспільства відзначений істотними змінами в системі економічних відносин. Але цей етап пов'язаний не тільки з економічними перетвореннями, а й з кардинальними змінами у всій системі суспільних відносин. А це суттєво впливає на потреби та інтереси людей, мотиви соціальної діяльності. Відповідно змінюється зміст та форми економічної діяльності, зрештою весь спосіб життя людей. У цих умовах на особливе місце претендує духовно-моральна мотивація економічної поведінки особистості й суспільства в цілому, аналіз якої можливий, насамперед, в контексті соціальної філософії.

Економічна життєдіяльність суспільства – це взаємодія його матеріально-духовних компонентів, основою якої є ефективний розвиток усіх форм власності. Моральною складовою власності є те, що вона не повинна використовуватися на шкоду як людині, так і суспільству. Водночас економічна життєдіяльність являє собою особливий соціально-

філософський феномен, який містить безліч складових. Рано чи пізно зміни в економіці суспільства стають органічно вплетеними в суб'єктивне життя людини, відбиваються на її моральних цінностях, емоціях, переживаннях.

Однією з ланок, що об'єднує всю суспільну систему, є людина, котра водночас виступає як суб'єктом, так і об'єктом економічних інтересів, потреб та духовно-моральних цінностей, ідеалів, переконань і прагнень тощо. Моральні цінності істотно впливають на економічну поведінку й діяльність людини, формують всю систему її індивідуально-суспільних відносин. Саме людина як найвища соціальна цінність акумулює в основних формах своєї життєдіяльності взаємозв'язок матеріального й духовного, відображаючи в цілісному вигляді життя як об'єктивну реальність, де виявляються внутрішньо взаємозалежні її економічні інтереси, моральні цінності, ідеали, її культура, релігійні вподобання та суб'єктивне розуміння сенсу життя. Економіка стає тією універсальною матеріально-духовною сферою, в якій особистість реалізує себе цілісно. З іншого боку, разом із економічними трансформаціями в Україні маємо процес переоцінки духовних цінностей, формування принципово нових засад моралі.

Перехідний характер розвитку української економіки, поява нових форм економічної діяльності так чи інакше, зрештою, відбиваються через складну систему відносин у моральній свідомості соціуму. Мораль є складовим елементом, що активно впливає на розвиток всієї системи суспільства. У цьому аспекті вона виступає важливим стимулом економічної діяльності людини, її мотивом та потребою.

Аналіз моралі як компонента свідомості особистості в умовах реформування економіки України та інших республік пострадянського простору порушує цілий спектр нетрадиційних соціально-філософських проблем, зокрема, необхідність переосмислення морального та соціально-економічного буття людини. Вони набувають і в позитивному і в негативному плані все більшої взаємозалежності одне від одного, що вимагає окремого наукового підходу, аналізу та вирішення.

Зокрема, етика бізнесу керується основними принципами загальної теорії моралі, загальнолюдськими цінностями, які, власне, ця теорія обґрунтовує і захищає. Оскільки бізнес-діяльність породжує специфічну мораль, то етика бізнесу досліджує насамперед її основну специфіку. Вона не просто констатує окремі факти, явища, процеси у бізнесовому середовищі, а й всебічно аналізує мораль, яка постає в домінуючій громадській думці представників бізнесу, а також моральнісність саме у цій сфері крізь призму відповідності їх етичним нормам.

Слід зазначити, що тільки починаючи з 70-80-х років XX століття актуалізувались дослідження проблем місця та ролі моралі в системі економічної життєдіяльності людини та суспільства. Але в більшості підходів ці проблеми розглядалася виключно виходячи з впливу економічного життя на формування моральних цінностей суспільства. Відстоювалася думка про те, що економічна ефективність завжди є моральною. Разом із тим, серед економістів виникла думка про внут-

рішню сутнісну єдність між різними сферами життєдіяльності суспільства. Зокрема, вказувалося, що ринкові відносини поєднують не тільки суто економічні проблеми, але й інші – мораль, науку, екологію й т. ін. Процес змін в економіці та в системі цінностей, ідеалів, мотивів і потреб людини є єдиним гармонійним процесом.

Функціонування моралі у бізнесовій сфері є складним і суперечливим процесом, що дало підстави багатьом філософам скептично говорити про взаємозв'язок моралі і бізнесу. Тобто в основі цього скептичного відношення є те, що за практично-утилітарного відношення людина орієнтується на користь, а за морального – на свої уявлення про добро і зло. Носієм цієї суперечності є одна і та сама людина, і від неї, її загальної моральної культури залежить єдність в ній цих протилежностей. Безперечно, ефективна діяльність у сфері бізнесу передбачає майже постійне практично-утилітарне відношення людини до дійсності, за якого максимально актуалізуються знання, уявлення, емоції, ціннісні орієнтації, які обслуговують це відношення, і деактуалізуються всі інші. Проте деактуалізація деяких сфер свідомості ще не означає цілковите витіснення з неї всіх, крім утилітарних, ціннісних установок. Людина високої культури за будь-якої практично-утилітарної ситуації захищатиме моральні, естетичні, національні, релігійні та інші цінності. Тому мораль і бізнес є сумісними настільки, наскільки людина здатна узгодити їх ціннісні установки. Очевидно, не позбавлені рації твердження, що абсолютизація користі приглушуватиме орієнтацію на добро. Однак орієнтація тільки на добро паралізуватиме волю бізнесмена, робитиме його нежиттєздатним в основній сфері життєдіяльності. Мораль може утвердитися в бізнесі, апелюючи до суб'єкта практичної діяльності. А такий суб'єкт тримуватиметься норм моралі, принаймні з огляду на перспективу.

Отже, мораль являє собою світоглядно-ціннісну та мотиваційно-стимулюючу основу економічної діяльності людини, що формує систему цінностей, у центрі якої знаходиться ідеал даного суспільства та практиका соціальних змін.

В.І. Кондрашова-Діденко, канд. екон. наук, доц., КНУТШ, Київ

ЛЮДИНА У ПОСТ-ЕКОНОМІЦІ

Сучасні глобалізувальні процеси спричиняють умови для перетворення-змінювання у багатьох царинах життєдіяльності людини-суспільства загалом та господарства зокрема. Глобалізований світ спрощується, набуває відкритості і взаємовпливальності всіх існуючих сфер суб'єкт-діяльності.

Економіка – аграрний та індустріальний типи виробництва, спрямовані на створення матеріальних благ для комфортизації умов життя та діяльності кожної людини. Безперечно, ресурсозабезпечення людини є життєвонеобхідним. Проте економіка класичного зразка (звичного для більшості витлумачення) перебуває у коловороті кризи у завершально-

му циклі свого розвитку, що створює умови самозаперечення означеного типу виробництва. При цьому об'єктивно виникає низка запитань: Що таке самозаперечення економіки? Як це відбувається? Якого результату-наслідку слід очікувати? Економіка як процес має бути динамічною. Це означає, що в її системі з'являються нові процеси та явища, які потребують нових підходів до їх розуміння, їх нових якісних та кількісних вимірів тощо, а вона сама набуває нових форм у процесі розвитку. При цьому йдеться про нове як наслідок перетворень, що відбуваються в поверхневих пластах економіки. Зазвичай, старе і "поверхнєве" нове не конфліктують, а навпаки – успішно взаємодіють, сприяючи розвитку економіки. Результатом таких часткових змін в економіці постає набування нею нової форми. Проте нині в економіці з'явилися нові процеси, явища і новий досвід як результат тривалих у часі перетворень, що відбувалися і продовжують відбуватися в самому її ядрі або субстанційній основі. В даному разі йдеться саме про те нове, яке не сприймає старого. Старе, що сторіччями супроводжувало економіку "по життю", суперечить новому. Таким старим є нежиттєздатні явища і процеси, що не сприяють розвитку не тільки і не стільки нового типу виробництва, скільки і самій економіці як індустріального типу виробництва. Нова субстанційна основа, яка, щоправда, тільки ще формується, потребує нового, іншого, тіла – типу виробництва і так само таких нових процесів та явищ, які б у єдності з нею прискорили перехід до інтелектономіки як нового пост-економічного типу виробництва. По суті, нове, яке зародилося і народилося в старому тілі – економіці як індустріальному типі виробництва – заперечує його. Тому буде справедливим висновувати, що сама економіка народжує новий тип виробництва як протилежність собі і тим самим заперечує своє існування.

В індустріальному типі виробництва відбувається формування людини як субстанційної основи нового пост-економічного типу виробництва, котра змінює не тільки свій статус, але і статус машини, механізму. Людина постає креатором і творцем ідей, проектів і т. ін., а машина, "розумна" машина (суперкомп'ютер, людиноподібний робот, андроїд) – її помічником – виконавцем рутинної роботи і тих дій, що не потребують активізування функцій лівої півкулі людського мозку.

Пост-економіка постане новим типом виробництва, що зорієнтований насамперед на створення умов-для-розвитку суб'єкта, а не на ресурсозабезпечення життєдіяльності людини і суспільства загалом. Чому? Хоча би вже тому, що ресурсозабезпеченість не є проблемою завдяки здобуткам хімічної промисловості (що підпорядковує решту галузей – легку, харчову тощо). Природо-матеріали – вичерпні; штучно-створювана сировина є нескінченною із безліччю варіативних характеристик.

Умови-для-розвитку суб'єкта – наразі нагальна проблема. Їх результатом має постати індивідуальність, яка усвідомлює свою унікальність та є творчо-креативною і зорієнтованою на позиттєве самовдосконалення.

Людина. Це – суб'єкт, актор, гравець. Але це все тільки назви масок, що їх періодично вдягає кожен з нас. Якою ж людиною є насправді? Де

саме і як проявляється "людськість"? Людина – концепт, позитивно витворюваний кожним з нас. Ми є проектами себе, які через безліч можливостей маємо і можемо реалізувати. Завдання кожного з нас – навчитися бути людиною, а виробництво постане умовами стимулювання та засобами реалізування суб'єкт-необхідних потреб. Отже, змінююся: самовдосконалення – це шлях до розуміння себе та своїх можливостей.

О.В. Король, студ., НУДПСУ, Ірпінь

ОНТОЛОГІЧНА СУТНІСТЬ ІНФОРМАЦІЇ

В основі визначення природи буття інформації як філософської категорії закладений інформаціологічний підхід. Інформаціологія – це науковий напрямок, присвячений створенню єдиної теорії побудови Всесвіту з концепцією інформації як загальної фундаментальної основи для всіх процесів у мікро- та макросвіті [Толковый словарь по аномальным явлениям и нетрадиционным учениям / Под ред. В. Дождикова. – М., 2005]. Інформація – це зміст усіх об'єктів, предметів, явищ і процесів, що відбуваються у Всесвіті.

Окремим аспектам становлення й розвитку інформаціології присвячені праці таких вчених як: Д. Бом, В.Г. Ажажи, А.В. Абдуллаєв, І.Б. Новик, А. М. Кузін, В.Д. Пликін, К. Прибрам та ін. Згідно з позиціями цих учених, наша планета є багатоструктурною, вона має декілька шарів, а саме: фізичний шар є шаром твердої матеріальності; енергетичний шар – енергетична сфера нашої планети, через яку відбувається енергетична взаємодія Землі з кожним її жителем окремо та з Всесвітом у цілому; а також шар свідомості, який є інформаційно-енергетичною сферою, всезагальною взаємодією свідомостей усіх живих істот на планеті.

Якщо перші два шари особливо коментарів не потребують, то на структурі інформаційного шару слід зупинитися детальніше. В.Д. Пликін зазначає, що інформаційний шар є "сферою планети, що містить всю інформацію про нашу планету і про кожну істоту, що живе на ній. Цей шар забезпечує інформаційний обмін Землі з усім Всесвітом та інформаційний обмін Землі з кожною істотою, що населяє її" [Пликин В.Д. "В начале было слово..." или След на воде. – Ижевск: УГУ, 1995. – С. 19]. Значення даного компоненту у структурі нашої планети підкреслювали В.Г. Ажажи і Г.С. Белімова, визначаючи його як "всюдисуще" [Ажажа В.Г., Белимов Г.С. К вопросу об информационно-первооснове микро – и макромиров Вселенной // Философские науки. – 2001. – № 1. – С. 126], тобто наголошуючи на тому, що усі процеси, які відбуваються на Землі, залежать цілком і повністю від інформації, що надійшла в цей шар із Всесвіту. Носієм же інформації є інформаційний квант, який є складовим елементом всесвітнього інформаційно-енергетичного потоку. Він же здійснює обробку матеріалу про виконання програми. Саме він знаходиться в основі побудови галактик, зірок та планет.

Центром такого Всесвіту є ядро, яке виступає у якості Розуму й здійснює керівництво та спрямування замкнених вихрових інформаційно-енергетичних потоків. Наша планета є живим організмом, що складається з системи матеріальних світів, об'єднаних інформаційним шаром і керованим шаром свідомості планети. В свою чергу, будь-яке матеріальне утворення має власну, унікальну та неповторну програму створення та розвитку.

Людина, як основа живого й раціонального, також є неоднорідною у своїй побудові. Вона, подібно до Землі, складається з ядра, свідомості, інформаційної, енергетичної і фізичної сфер. А. М. Кузін, досліджуючи природу душі людини, вірно, на нашу думку, дійшов висновку про те, що вона – безсмертна, "душа має нематеріальний початок, що складається з інформації, акумульованої протягом усього життя з оточуючого її матеріального і духовного світу... душа людини – вища (з відомих нам) форма розвитку інформації" [Кузін А.М. Духовное начало во Вселенной // Вопросы философии. – 1998. – № 8. – С. 168].

Інформаціологічна теорія стверджує, що весь Всесвіт заповнений особливою субстанцією, яка існує у вигляді хвильових процесів. Для цих процесів характерна частота, амплітуда коливань, що, власне, й є носієм інформації. У кожній точці простору-часу сконцентрована інформація про Всесвіт. Інформаціологи намагаються застосувати принцип голографії до характеристики інформаційних взаємодій серед матеріальних утворень. Вони стверджують, що голограма дозволяє вміщувати величезну кількість інформації. Користуючись голографічним принципом, вчені намагаються тлумачити також природу розумових процесів. Так, Є.П. Гора зазначає, що "мозок людини за допомогою спеціальних механізмів перекодує хвильову інформацію у вид, доступний для використання і передачі" [Гора Е.П. Космические истоки новой медико – биологической парадигмы // Философские науки. – 2001. – № 1. – С. 111]. Людина у даній системі координат виступає як явище всесвітнього масштабу.

На жаль, чимало загадок, проблем, які постали перед інформаціологією на сучасному етапі не можуть бути вирішені через відсутність належних емпіричних досліджень, в основі яких – використання сучасних інформаційно-телекомунікаційних технологій. Інформація на сьогодні є основою, фундаментом у дослідженні усіх явищ та процесів у матеріальному та нематеріальному світах. Приєднуємося до побажань багатьох учених щодо необхідності створення єдиної інформаційної методології задля того, щоб постала "єдина система наук про інформацію, яка об'єднувала б філософські, природничі, когнітивні, суспільні і технічні науки, і називалась системною інформатологією, або інформологією" [Новик И.Б., Абдуллаев А.В. Введение в информационный мир. – М.: Наука, 1991. – С. 6].

Т.М. Косач, канд. філос. наук, ВМУРоЛ "Україна"

ПРОБЛЕМА ПОНЯТТЯ "МУДРІСТЬ" ТА ШЛЯХИ ОВОЛОДІННЯ НЕЮ

Статус мудрості чи розсудливості як чесноти визначається в філософських та релігійних джерелах. "Мудрість" – це розсудливе застосування

знання, це – великий, глибокий розум, що опирається на життєвий досвід, це – здатність знаходити рішення різних проблем, часом уникаючи безпосередніх логічних операцій і розуміння онтології того що відбувається. Мудрість – це володіння знанням, досвідом, обачністю та інтуїтивним розумінням включно зі здатністю також вживати ці можливості.

Поняття "мудрість" має безліч трактувань. Одне з них свідчить, що це – духовно-практичне, вище знання, яке орієнтоване на осягнення абсолютного змісту буття. Поняття "розум" не є синонімом поняття "мудрість". Розумна людина є не обов'язково мудрою, але мудрий вже підрозуміває під собою розумного. Тому, більшість визначень мудрості, що зустрічаються в класичній філософській традиції, підкреслюють у ній саме момент вищого знання в його цілісному вираженні. Так, наприклад, за Г.Лейбніцем, мудрість – "знання вищого блага". За Д.Лихачовим "мудрість" – це розум поєднаний із добротою. Але уже в християнстві "мудрість" вважається одним із дарів Святого Духу. Саме "біблійська мудрість" – це пізнання справжньої цінності земних і небесних речей.

Протягом багатовікової історії людський досвід показав безліч варіантів розвитку людини та перетворення індивідуума на мудреця. І кожна культура вносить у практику формування особистості свій колорит та свої особливості.

Виникає питання якими ж є шляхи оволодіння мудрістю як духовною формою суб'єктивного пізнання й втілення цінностей у тканину буття? Для кожної людини, як відомо, ці шляхи є різними. Для одних – довгий і важкий шлях, для інших – свій, неповторний. Тому ті, хто сприймає "подорож" до мудрості глибоко і серйозно, мають рідкісну можливість стати переможцем і лідером. Свідомість і дух повинні бути очищеними від непотрібної інформації. Традиційні релігії використовують для цього різні пости, самопожертви, оскільки вважають, що ці методи призведуть до просвітленого сприйняття світу та допоможуть наблизитися до особливого знання осягнути сокровенне.

Однак, в цілому можна виділити два спільні для всіх традицій мудрості шляхи її досягнення: теоретичний і практичний. Теоретичний – це шлях оволодіння філософією як особливою формою проблемного рефлексування, як способи особистісного осягнення мудрості. Практичний – це шлях мудрості через здоровий глузд та практичний розум. Це дотримання звичаїв, традицій, які допомагають людині в житті, сприяють підвищенню її матеріального і духовного добробуту, а в кінцевому результаті, збільшенню обсягу ступеня свободи й мудрості в розвитку окремих особистостей та їхніх спільнот.

На наше глибоке переконання, знання про ці шляхи необхідно отримувати в процесі науки, освіти й виховання. І освіта повинна бути зорієнтована не тільки на опанування професійними знаннями, але й передусім на духовне зростання особистості.

Таким чином, можна зробити висновок, щоб досягти успіху, потрібно завжди ґрунтуватись на мудрості, і тільки тоді можна буде поступово змінити в позитивний бік увесь вклад та спосіб життя людей.

ФІЛОСОФСЬКО-ОСВІТНІ АСПЕКТИ ДІАЛОГУ

Зміни, що ми спостерігаємо в системі освіти (не тільки в Україні) спричинені низкою соціокультурних та політико-економічних обставин. Зокрема вони викликані переходом людства до нового типу цивілізації, що має назву "інформаційне суспільство". В такому суспільстві об'єктом накопичення є знання та фахова компетентність. Осередками "створення" такої людини постають освітні заклади різного рівня спеціалізації. Тому освіта як соціальний інститут покликана своєчасно та відповідно реагувати на такі потреби часу.

За сучасного стану світової глобалізації відбувається залучення всього світу до відкритої системи фінансово-економічних, суспільно-політичних та культурних зв'язків на основі новітніх комунікаційних та інформаційних технологій. Такі процеси передбачають актуальність діалогу. Метою такого діалогу є пошук нових шляхів для подолання бар'єрів між націями, народами, державами, культурами, релігіями.

Якщо дослухатися до філософів та політологів, то можна дійти висновку, що час "європейського монологу" закінчився у XX сторіччі. Настає нова ера світових відносин – ера діалогу між цивілізаціями, культурами, державами.

Перші спроби осмислення діалогу були зроблені вже в поглядах філософів стародавньої Індії. В епоху Античної Греції робились спроби створення діалогіки – теорії діалогу. Вчення Сократа, що було розвинене Платоном, є яскравим тому прикладом. За Сократом, діалог – це пошук, який неможливий без спілкування, у процесі якого кожен із співрозмовників виступав як рівний. На думку філософа, немає "вчителя, котрий вчить", тобто передає учневі потрібну суму знань, і немає учня, що має в своїй голові цей набір знань, як у порожній "посудині".

У період Відродження діалог, звільнившись від церковних канонів, набув вільної форми обговорення різних точок зору на будь-який предмет.

Ідеї Відродження знайшли своє відображення на межі XIX-XX сторіччя, коли посилюється увага до категорії діалогу і вивчення його переважно пов'язується з лінгвістичним аспектом. "Діалог" – розмова, яка відбувається між двома особами. Співрозмовники, висловлюючись, одночасно сприймають почуте мовлення і реагують на нього.

Діалог є складним соціальним феноменом, який потребує комплексного, системного вивчення різними науками: філософією, гносеологією, культурологією, логікою, психологією, соціологією, лінгвістикою, педагогікою.

Діалог – це особливий спосіб усвідомлення світу, мислення, сутності міжособистісної взаємодії і загалом стосунків людини зі світом.

Дослідження проблеми діалогу знаходять відображення у працях багатьох науковців. У працях К. Ясперса, М. Бубера, М. Бахтіна діалог постає як беззаперечний факт міжособистісної комунікації.

Всі ці обставини зумовлюють орієнтацію освітньої моделі, що б забезпечувала створення умов для діалогу між суб'єктами освітнього процесу. Саме це може консолідувати суспільство у внутрішньому напрямі – взаєморозуміння між членами суспільства та зовнішньому – подолання міжкультурних бар'єрів. Освіта має стати містком, що сполучить людину зі світом. Завданням освіти XXI сторіччя є знання не фактів, а цінностей.

Отже, мова сьогодні йде про парадигмальне реформування освіти.

За таких умов особлива роль належатиме гуманітарним освітнім курсам. Бо саме вони будують у молоді нову парадигму духовних цінностей, засади толерантного ставлення та орієнтацію на демократичні принципи суспільних відносин. Гуманітарне мислення виступає сьогодні як діалог освітньої культури щодо екзистенційних питань, в якому голос кожної людини стає важливим для всіх.

Спостереження за процесом діалогу в реальних умовах показує, що будь-яке висловлювання є результатом безпосереднього контакту між людьми. Перша репліка партнера в значній мірі обумовлена особистістю співрозмовника, його ставленням до того, хто говорить, компетентністю у вирішенні проблем, що обговорюються, характером знайомства партнерів. Особистість співрозмовника впливає на того, хто починає діалог, сприяє його перебудові у психофізичному відношенні, налаштовує його на певний емоційний лад. Змістовний бік висловлювання у діалогічному контакті формується на основі життєвого досвіду учасників комунікації та різних стимулів.

Умовами результативності такого діалогу, на думку соціолога М. Шульги є: подолання егоцентризму кожної зі сторін, визнання іншої сторони діалогу як рівноправного партнера, вияв толерантності, бажання почути і зрозуміти партнера, вияв сумніву щодо основ, принципів власної позиції, визнання за партнером права мати іншу картину світу й інший сенс буття, розгляд досвіду іншої сторони як знання, що розширює горизонт власного буття [Шульга М. Формула злагоди: діалог культур // Віче. – 1997. – № 1. – С. 32-33].

Таким чином, парадигма діалогу набуває в нашу епоху дедалі ширшого визнання у найрізноманітніших сферах людської діяльності – у політиці, менеджменті, освіті, практичній психології, соціальній роботі, людинознавстві. При цьому, зрозуміло, неможливо обмежитися традиційним тлумаченням діалогу як форми спілкування, за якої його учасники обмінюються висловлюваннями або репліками. Вивчаючи та аналізуючи праці науковців стосовно проблеми діалогу, діалогічного спілкування, неможливо не звернути увагу на складний та багатогранний характер цього виду активності людини.

Діалогічна форма взаємодії має забезпечити формування особистості, органічно адаптованої до численних та багатоманітних зв'язків як з найближчим оточенням, так і глобальних.

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ ОСОБИСТОСТІ: СХОДЖЕННЯ ВІД НЕОБХІДНОСТІ ДО СВОБОДИ

Глобалізація сучасного світу, економізація його буття, посилення пріоритету споживчих, а не духовних цінностей і потреб, інтенсивне впровадження інформаційних технологій та інших досягнень постіндустріальної цивілізації значно актуалізували проблему людини у філософсько-освітньому вимірі. На думку президента НАПН України В.Кременя, нова парадигма розвитку сучасної цивілізованої, інтелектуально налаштованої спільноти полягає в тому, що саме людина в її новій якості має стати метою і смыслом прогресу. Філософською підвалиною зазначеної парадигми є запропонована ним концепція людиноцентризму, яка є втіленням нової стратегії поступу суспільства, в основі якої – не накопичення матеріальних благ і цінностей, а орієнтація на цінності духовні, на знання, культури, науку, без яких життя втрачає смисл і перспективу [Гессен С.И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию / Отв. ред. и сост. П.В. Алексеев. – М.: Школа–Преса, 1995. – С. 9]. Варто підкреслити, що філософія людиноцентризму акцентує увагу на особистісних цінностях та способах і можливостях їх реалізації. Людиноцентризм – це актуалізація гуманістичних тенденцій в сучасну епоху, відхід від раціоналізованих прагматичних імперативів. Еволюція, якісне сходження людської особистості від імперативних вимог необхідності до усвідомлення нею вільної екзистенції, вільного, творчого духу є одним із провідних напрямків у філософському осмисленні освіти. Його глибоке сутнісне розуміння відкриває можливість відшукати співпадання чи взаємодоповнення концептуальних ідей представників різних філософських напрямів та відповідних їм течій у зарубіжній педагогічній науці (Ж.Ж.Руссо, І.Песталоцці, І.Гербарт, С.Гессен, Д.Дьюї, К.Ясперс та багато інших).

На слушну думку російського дослідника С.Гессена, дійсна свобода зовсім не означає відсутності обмежень чи залежностей, а передбачає осмислений вибір особистістю свого власного шляху та її постійну орієнтацію на цей вибір [Гессен С.И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию / Отв. ред. и сост. П.В.Алексеев. – М.: Школа–Преса, 1995. – С. 70–71]. Відповідно до методологічних засад кантіанства, бути вільним у філософському та прикладному сенсі означає зберігати всупереч всім перешкодам та протидіям свою особистісну сутність, вирішуючи надособистісні завдання як свої власні, вільно вибрані і відповідним чином здійснювати саморозвиток у відповідності до внутрішніх законів еволюції особистості. Зазначимо, що такий погляд на людську свободу поділяють представники багатьох філософських та педагогічних напрямків, вважаючи його продуктивним і перспективним.

У цьому зв'язку, доцільно згадати проникливе застереження і передбачення Г.Гегеля про свободу і не свободу духу людини, який може

стати "страшною силою", якщо вибере шлях фанатизму і аморальності. Потрібно підкреслити, що завдяки освіті людина, висловлюючись категоріями німецького філософа і мислителя, перетворюється у всіх аспектах у духовну істоту – не в тому розумінні, що відмовляється від матеріальних чинників свого буття, а в тому сенсі, що вона стає здатною стримувати і регулювати свої чуттєві пристрасті та егоїстичні захоплення, приймати загальне як необхідне. Проте загальне, яке засвоюється людиною через освіту, не обмежене лише загальними поняттями, а охоплює також і чуттєво емоційний світ, сферу вольових імпульсів. Подібне загальне знаходить своє втілення у так званому здоровому глузді, який варто розглядати як відчуття правильного чи як помилкового характеру того, що відбувається. Це означає, що освіта допомагає людині узгоджувати свої наміри та дії з реальними умовами буття. Можливо, освіта і не здатна повною мірою забезпечити трансформацію людини у набагато розумнішу істоту у порівнянні з її вихідними природними якостями, але її філософія спрямована на те, щоб зробити людський розум більш дисциплінованим, передбачуваним, психологічно налаштованим та проінформованим стосовно способів розв'язання різноманітних життєвих проблем [Вишнеvский М.М. Философский синтез как мировоззренческая основа образования: Монография. – Могилёв: Изд-во Могилевского гос. ун-та им. А.А. Кулешова, 1999. – С. 142].

Таким чином, філософію необхідності та філософію свободи варто розглядати як два різновиди світоглядного трактування глибинного смислу освітньої діяльності. Не дивлячись на суттєві відмінності між ними, зазначені філософсько-освітні концепції взаємодоповнюють одна одну, створюючи теоретичне підґрунтя для їх продуктивного світоглядного синтезу.

С.В. Лазарєва, асп., НТУУ "КПІ", Київ

ГУМАНІСТИЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ФІЛОСОФІЇ У ФОРМУВАННІ ВСЕБІЧНО РОЗВИНЕНОЇ ОСОБИСТОСТІ

За останнє двадцятиліття система освіти як один з найважливіших соціальних інститутів була радикально реформована. Чи мали ці зміни позитивний характер? – питання залишається відкритим.

Можна сказати, що вітчизняна система освіти змінила парадигму: на зміну унітарній, яка характеризувалась чітким централізованим управлінням, вона перетворилась на комплекс державних та приватних освітніх закладів, які отримали можливість самостійного вибору стратегій свого розвитку у відповідності з нормами державного і міжнародного права. Але на тлі гострих соціальних, економічних, екологічних і політичних проблем необхідним є не лише дотримання високих освітніх стандартів, орієнтованих на підготовку конкурентноспроможних фахівців, але й виховання покоління, яке здатне усвідомлювати наслідки до яких вже призвела сліпа жага до задоволення виключно примітивних гедоністичних потреб.

Освітній процес – досить складне явище, яке має внутрішнє протиріччя. Це протиріччя криється в взаємодії двох типів культур: технічної і гуманітарної. Протилежні якості цих культур формують різні типи свідомості і мислення, стиль поведінки, професійну етику. Науково-технічний прогрес сприяє стандартизації, стереотипізації речей, явищ, соціальних норм, цінностей, думок. Гуманітарна складова науки, навпроти – прояв тенденції збереження неповторності будь-якого явища, процесу.

Подальший розвиток цих процесів можливий лише за умов активного впровадження креативних дидактичних технологій, орієнтиром для яких є виховання високих ідеалів, духовних і моральних якостей у дітей та молоді та висока якість освіти, як пріоритет управління у сфері освіти.

В контексті окреслених задач сучасної системи вищої освіти особливої актуальності набуває саме гуманітарна складова підготовки молодих фахівців в рамках вищої школи. Покликанням, зокрема, вищої школи є виховання інтелігенції як етичного ідеалу суспільства. Цей історичний контекст вимагає від освітньої системи модернізації. Модернізація, перш за все, стосується саме змісту освіти, яка має відповідати реальним потребам життя, її прогностичній динаміці. Варто зазначити, що зміна зовнішніх умов пов'язана зі змінами внутрішніх орієнтирів особистості, зі змінами, які відбуваються в людині.

Гуманізація суспільства означає створення такої освітньої соціальної системи, котра відповідає гуманістичним цінностям та ідеалам; гуманізація освіти полягає не тільки у ствердженні людяності у відносинах між суб'єктами цього процесу, але і в орієнтації на загальнолюдські цінності: совість, честь, порядність, обов'язок, відповідальність, справедливість, співчуття, милосердя.

Завдання вищої школи не обмежується рамками підготовки вузьких спеціалістів за фахом, окрім цього вона має навчити майбутнє покоління культурно обговорювати світоглядні методологічні проблеми. Молодь необхідно навчити філософському і методологічному мисленню, а це можливо лише, на основі обговорення та спроби самостійного осмислення нагальних болючих проблем та викликів сучасності.

Курс філософії у вищій школі не має зводитись до стислого варіанту конспекту лекцій з історії філософії, ні тим паче конспектом програми факультету філософського університету. Ми маємо показати студенту навіщо йому потрібна філософія і як нею користуватися. Ідеї великих мислителів минулого варто розглядати або в контексті сучасних проблем, або в контексті відповідної епохи в рамках якої вона набуває протилежного значення. З однієї сторони необхідно розкрити значення тих або інших ідей в контексті відповідної епохи, з іншої – їх сучасне переосмислення. Перше виховує історизм в розумінні соціокультурних явищ, друге – дозволяє з перших кроків оживити викладання, обговорюючи велику кількість методологічних і світоглядних проблем. До викладання філософії не варто підходити утилітарно.

Унікальним є значення філософії для педагогіки, освіти загалом. Їх предметна близькість – проблема людини, її навчання, виховання, ста-

новлення як особистості – потребує наскільки тісної взаємодії, до речі, історично реалізованої в практиці, що педагогіку інколи називають "практичною філософією", а філософію – педагогікою мудрості життєдіяльності й життєтворчості [Андрущенко В.П. Філософічність освіти: теорія, методологія, практика // Вища освіта України: теоретичний та науково-методичний часопис. – К., 2008. – № 4(31). – С. 10].

Етика, як філософська дисципліна не має опиратись виключно на доведення тих або інших положень, що є неможливим. Процес викладання має спиратися на історичний досвід, на різні етичні орієнтації, але давати право власного вільного вибору. Задача викладача-вихователя – проаналізувати кожну з можливих точок зору, їх протиріччя та можливі наслідки. Свідома система цінностей є необхідною передумовою свободи кожної людини.

В.А. Левицький, асп., Інститут філології, КНУТШ, Київ

ФЕНОМЕН КИЇВСЬКОГО ТЕКСТУ XX ст. ЯК ПРОБЛЕМА ТЕОРЕТИЧНОГО ПІЗНАННЯ

Поняття "міський текст", актуалізоване в другій половині XX ст., до 2000-х рр. утверджується в міждисциплінарних прочитаннях. Така закономірність передбачувана, адже на неї спиралася московсько-тартуська школа семіотики, що започаткувала вивчення просторових знакових моделей. Загальногуманітарний масштаб притаманний і дослідженням київського тексту. Однією з засновниць учень, у яких тлумачення "образів Києва" наблизилося до структуралістської термінології, виявилась філософ О. Забужко. Уявлення про топіку української столиці вона вивела методом аналогії до візії Петербурга в роботі "Шевченків міф України..." [Забужко О.С. Шевченків міф України : Спроба філософського аналізу / Оксана Забужко. – К.: Факт, 2006. – С. 62; Там же. – С. 68–69]. Проте, якщо локуси імперського міста розглянуті в межах іконічної традиції (М. Гоголя, А. Міцкевича, О. Пушкіна), засади в означенні Києва не реконструюються.

Як можна помітити, вітчизняна філософія часто виявляє більшу цікавість до урбаністичного тексту, ніж гуманітарні науки. Така несумірність прикметна, оскільки згаданий об'єкт пізнання ототожнюється не з власне ейдосом, а з моделлю на основі конкретних ейдетичних джерел. Мистецьке сприйняття простору – предмет дослідження в ряді наук – уособлює підсумкову стадію концептуалізації міського тексту. Вона узагальнює послідовність знакових, образних, міфологічних перетворень. Це узгодження етапів семіозису й дає підґрунтя для ширших філософських рефлексій. Мета запропонованої статті – з'ясувати зв'язок зауваженої тенденції в гуманітарних вимірах київського тексту з традицією філософії урбанізму.

Сполучення різногалузевих методологій склало впізнавану рису на початковому етапі в осмисленні міської культури. Так, вивченню моделі Києва в 1910-х – 1930-х рр. сприяли публіцистичні виступи в періодиці. Тенденція до поєднання літературо- та мистецтвознавчих, культуроло-

гічних підходів тощо проектувалася й на подальші дослідження. Наприклад, до філологічних рецепцій образу модерністичного Києва належить розвідка філософа В. Юринця. Це передмова до російськомовного видання роману В. Винниченка. У відповідному прецеденті можна виявити подібність до досвіду М. Бахтіна – філософа й філолога. Утім, вітчизняний мислитель не обмежується хронотопним аналізом. Його міркування набувають індуктивної культурної проблематики, ширшої, ніж літературна. Відштовхуючись від твору, автор формулює власну концепцію Києва – кількостічного, "гамлетівського", світоглядно кон'юнктурного центру [Юри-нец В. Предисловие / В. Юринец // Винниченко В.К. Записки Курносого Мефистофеля / [пер. с укр. И. Айзенштока]. – Х.: Пролетарий, 1928. – С. 5].

Що ж до осмислення часопростору як феномена, такий процес не цілком приживається у світогляді самих київських авторів. Модерністи й авангардисти, чиє становлення відбувалось у 1910-х – 1930-х рр., у сприйнятті простору тяжіють до текстуальних метафор. Про це свідчить і маніфестографія першої третини ХХ ст., і пізніша література факту. Приміром, М. Семенко прагнув уможливити наочний синтаксис, де "елементами речень будуть міста, тунелі, льодовики..." [Українські авангардисти як теоретики і публіцисти / [упоряд. Д. Горбачов, О. Папета, С. Папета]. – К.: РВА "Тріумф", 2005. – С. 240]. Так само М. Рильський, коментуючи в 1940-х свій тривалий шлях у літературі, метафоризує світ як "гаємничу... книгу" [Рильський М.Т. Із давніх літ : (неповністю) / М. Рильський. – ЦДАМЛМУ. – Ф. 46. – Оп. 1. – Од. зб. 72. – Б/д. – Машинопис із правками автора, арк. 1]. Слід зауважити, що М. Бахтін по 1930-х рр., коли вперше обґрунтував роль просторових деталей, поступово розмежовує зображену дійсність, хронотопи автора й реципієнта [Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики: Исследования разных лет / М. Бахтин. – М.: Художеств. лит-ра, 1975. – С. 401–402]. Натомість, провідну роль для київського письменницького дискурсу відіграє не система хронотопів, а визнання визначальності, творчої активності автора.

У подальшій українській філософії увагу привертають одиничні розвідки, присвячені міському тексту. Окрім історико-філософської школи В. Горського, київська символіка правила за послідовний предмет рефлексії С. Кримського. Мислитель звертався до метаісторичної інтерпретації міста як "платонівської реальності" [Кримський С.Б. Ранкові роздуми / С. Кримський. – К.: Майстерня Білецьких, 2009. – С. 93; Там же. – С. 101].

Така позиція обумовлює фундаментальну межу між літературознавчим і філософським сприйняттям простору. Як зауважив С. Кримський на презентації книги "Ранкові роздуми" в 2009 р., для філософа міський текст незмінний, на противагу до множинних способів прочитання семіозису. Тому хронологічні уточнення, на кшталт "київський текст 1960-х рр." і т. п., не відображали б сутнісних перетворень у феномені. Для теорії літератури бачення "генетичної пам'яті" в міській моделі також прийнятне. Про таке свідчать найновіші студії традиційного петербурзького тексту, як-от роботи М. Віролайнен. Одначе дослідниця підкреслює й можливі новації в просторовому образі [Виролайнен М.Н. Речь и молча-

ние: Сюжеты и мифы русской словесности / Мария Виролайнен. – СПб.: Амфора, 2003. – С. 263–264].

Варто припустити, що, звертаючись до Платонового вчення, С. Кримський дещо переглядав його в площині метаісторичності. Причина цього, імовірно, полягає в тенденції сучасної рецепції міста до номіналізму, яскраво підтвердженій, зокрема, роботами Т. Возняка. Із урахуванням досвіду філософії літературознавству було б корисніше оцінювати урбаністичні знаки радше як чуттєві відбитки ейдосів. Відповідна риса закономірна, адже поза матеріальним утіленням не можливий принцип елементаризму, властивий науковому пізнанню й, у певному розумінні, філософії [Філософський енциклопедичний словник / [за ред. В.І. Шинкарука та ін.]. – К.: Абрис, 2002. – С. 411; Там же. – С. 670–671]. Таке міркування перегукується з причинами труднощів в аналізі київської літератури символізму. Члени об'єднання "Музагет", на відміну від зарубіжних символістів, віддаляються від унаочнення образних відповідностей. Твір у Я. Савченка, О. Слісаренка, П. Тичини та ін. вибудовується на т. зв. поняттєвому викладі.

Кожен знак у міській моделі, безперечно, має різний ступінь тривкості, але в цілому підлягає перетворенням. Незмінність асоціюється з принципами породження знаків. Наприклад, на тлі семантичних зміщень у київському тексті ХХ ст. смислове поле електротранспорту в ньому увиразнюється повільніше, ніж у тексті харківському. У такий спосіб підкреслюються культурні доміанти консервативності, відходу від автоматичності. Справді, "я"-поет П. Филиповича зажурений, бо "обганяли візників трамваї..." [Филипович П.П. Поезії : Переклади / [упор., передм. В.Т. Поліщука] / П. Филипович. – Черкаси: Брама, 2007. – С. 120].

Отже, київський текст як об'єкт теоретичного пізнання актуалізується гуманітарними царинами фактично в інверсованому порядку. Виокремлюючись із філософського осмислення, він тривалий час пристосовується до елементаристського тлумачення, зосібна, в теорії літератури. При цьому визначення ейдетичної структури потребує ретельного узгодження з культурними доміантами, суттєвими для просторової візії.

Т.В. Легкун, асп., КНУТШ, Київ

ФІЛОСОФІЯ ПРИРОДИ І ПРИРОДНЕ БОГОСЛОВ'Я НА ШЛЯХУ ДО ДІАЛОГУ

Проблема конструктивного діалогу вчених і богословів, спрямовано-го на розвиток співпраці у питаннях збереження і продовження життя людства, наразі актуалізована у наукових дискусіях.

Коли мова йде про такі поняття, як релігія та наука, традиційно у свідомості спливає історія конфлікту між релігійною культурою Середньовіччя, яка втрачає свої позиції, та культурою Нового часу, яка набирає сили, основою якої є об'єктивне наукове знання.

Подальші спроби організувати прямий діалог між природознавством і науковим богослов'ям, як правило, були малопродуктивні, що поясню-

ється двома причинами. З одного боку, природодослідники не сподіваються на те, що такий діалог може сприяти розширенню їх знань у тих областях, в яких вони проводять свої дослідження. З іншого, природодослідникам, так як і більшості богословів, бракує знань у галузі філософії, яка могла б відіграти в цьому діалозі безпосередню роль.

Представники обох сторін часом вдаються до використання різних термінів, не піддавши їх попередньому критичному осмисленню, в результаті чого їхній зміст залишається незрозумілим. Також не можна не згадати що, "книга природи" впродовж довгого часу залишалася і до нині залишається закритою для богословів, які присвятили себе вивченню Святого Письма. Цілком ймовірно, що ґрунт для продуктивного діалогу між природознавством і науковим богослов'ям можна знайти в таких областях, як філософська епістемологія, або теорія пізнання, або герменевтика всесвітньої історії, оскільки саме ці галузі знання вміщують як результати дослідження природи, так і досвід, що має трансцендентний характер.

Природодослідники вивчають природу шляхом спостережень і експериментів. Отриманий ними досвід важко звести до гармонії з релігійним досвідом сприйняття природи: перший є об'єктивним і повторюється, другий – суб'єктивним і неповторним, перший носить загальний характер, другий – общинний. Проте в обох випадках ми використовуємо одне і те ж слово "досвід". Чи може таке широке й багатозначне поняття, як "досвід", стати поєднуваною ланкою між загальним і особливим, між закономірністю чи випадковістю?

Нова спроба створити контекст, в якому природничі науки і теологія зможуть знайти точки дотику між собою, у своїй основі має об'єднати поняття мудрості. Відповідно до древньої традиції, життєва мудрість обіймає собою всі види знання. Грецьке слово *phronesis* об'єднує в своєму значенні знання і моральність, при цьому мається на увазі, що люди повинні вчитися мудро розпоряджатися своїми знаннями і розглядати питання моральності з реалістичних позицій, у відповідності зі знанням реальності. Не всяке знання сприяє збереженню життя, не будь-який акт пізнання робить нас мудрим. Ми знаходимо мудрість завдяки досвіду, як позитивного, так і негативного. У процесі пізнання явищ життя і смерті ми стаємо мудрішими, але лише остільки, оскільки зберігаємо зацікавленість в житті [Мольтман Ю. Знание и мудрость: к диалогу естественных наук и богословия. – М.: Библийско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2005. – С. 36].

У результаті сучасної наукової революції наука вперше в своїй історії опинилася вирвана з цього контексту, науковий розум став розглядатися як "інструментальний розум" – засобом для досягнення влади над природою і самим людським життям. Якщо знання – це лише сила, як вважав Френсіс Бекон, і якщо наука являє собою не більш ніж сукупність методів для досягнення панування над певною частиною природи, тоді наша здатність отримувати нові знання неминуче починає випереджати наше вміння мудро розпоряджатися знайденою могутністю. Звільнення природничих наук від філософської етики і богослов'я насправді означало б звільнення їх від мудрості.

На думку богословів, природне богослов'я (theologia naturalis) відноситься до практичної мудрості (sapientia practica) і не є богослов'ям в сенсі Нового часу. Богословське одкровення втратить свій життєвий контекст і втратить зв'язок з живою реальністю природи, якщо відмовиться від повчань природної мудрості. Зустріч віри і розуму може відбутися під дахом будівлі мудрості, належить в певній мірі їм обом, разом вони можуть збагатити будівництво цього будинку в культурі життєвої мудрості [Енцикліка "Вера и разум" (Fides et Ratio) Его Святейшества Папы Римского Иоанна Павла II [Текст] / Иоанн Павел II (Папа Римский). – М.: Издательство Францисканцев, 1999. – С. 150].

У пошуках мудрості людина вчиться і робить відкриття. Те, що лінійне мислення визначає терміном "еволюція", насправді є складним процесом навчання, через який проходить життя в тому чи іншому своєму прояві. Еволюційні процеси наділені творчим потенціалом, а богослови інтерпретують цю тезу так, що у структурі матерії і будові живої речовини зберігається початкова пам'ять природи, яка має підстави називатися мудрістю. Планета Земля існувала задовго до появи на ній людства, тому в людини є всі підстави для того, щоб вчитися мудрості у самого життя, у навколишніх екосистем, прагнути таким чином долучити себе до життєвої мудрості у власному розумінні слова. Природничо-наукові спостереження та експерименти потрібні не тільки для отримання нової інформації, але і для осягнення мудрості, внутрішньо властивій природі. Людська мудрість полягає в пошуку життєствердної гармонії між цивілізацією і природними екосистемами. Мета полягає в тому, щоб навчитися підтримувати з природою розумний баланс і здійснювати з нею гармонійну взаємодію. В основі такого ставлення лежить повага до початкової пам'яті життя, яка проявляє себе у всіх природних процесах, те, що Альберт Швейцер називав благоговінням перед життям і що є вищою заповіддю, яка виникає з самого права на життя.

Ю.О. Малишена, студ., КНУТШ, Київ

СОЦІАЛЬНА РЕАЛЬНІСТЬ ЯК ПОВСЯКДЕННІСТЬ: А. ШЮЦ

Повсякденність є предметом дослідження цілого комплексу наукових дисциплін: філософії, соціології, історії. Соціологія повсякденного життя – це галузь знань, що вивчає буденну реальність у її осмисленні пересічними членами суспільства [Соціологія: короткий енциклопедичний словник / Уклад.: В.І. Волович, В.І. Тарасенко, М.В. Захарченко та ін. – К.: Український центр духовної культури, 1998. – С. 563]. Становленню специфічної форми соціальної феноменології посприяло дослідження соціального світу Альфредом Шюцем. Крім цього у 50 – 60-х рр. XX ст. з'явилося ряд інших теорій [Там само. – С. 563].

Якщо Гуссерль переважно враховував досвід ізольованого суб'єкта, то його послідовники зосередилися на аналізі суспільного і соціального характеру повсякденного світу. Саме таке тлумачення повсякденності

було розвинене А.Шюцем і його послідовниками [Мойсеева Т.Б. Повседневность: философско-антропологический аспект // Электронный журнал "Гуманитарные и социальные науки". – 2008 – № 2. – С. 18]. Окрім ідей Гусерля, А.Шюц, увібравши в себе орієнтацію на Джеймса й Бергсона, формує прагматичну феноменологію. Спершу А.Шюц запропонував відмовитися від сприйняття світу, у якому ми живемо, як напередданого і зосередитися на аналізі процесів складання і спричинення цієї напередданності. Повсякденність – це, з одного боку, продукт взаємодії людини з об'єктивним світом, що формує й об'єктивує соціальні процеси і явища та інтерсуб'єктивно категоризується, повсякденність є верховною реальністю, а з іншої – сфера людського досвіду, особлива форма сприйняття і осмислення світу. Хоча світ і постає перед людиною в її власному переживанні та інтерпретації, однак остання базується на попередньому знайомстві зі світом, особистому чи переданому батьками та вчителями [Там само. – С. 18–21].

А.Шюц вважав, що конкретні факти буденного сприйняття не настільки конкретні, як здаються, вони включають в себе абстракції високої складної природи, а все наше знання про світ, як буденне, так і наукове, містить конструкти. Важливо те, що всі наукові конструкти створюються для заміни конструктів буденного мислення. Саме тому повсякденне по відношенню до наукового є первинним, а засобом процесу перетворення повсякденного у наукове є конструкти, які постають провідниками, орієнтирами для людини у її житті.

Первинна ціль соціальних наук полягає у досягненні організованого знання соціальної реальності. Соціальна реальність – це тотальна сума об'єктів і подій в соціокультурному світі в тому вигляді, як вони сприймаються в досвіді буденного мислення людей. Ми живемо в світі як люди серед людей, нам необхідні засоби порозуміння. Тому цей світ і знання про нього є не власне моїм, а інтерсуб'єктивним. За допомогою мислення у повсякденному житті люди набувають знання про той соціальний світ, в якому вони живуть. Хоч воно фрагментарне, проте його достатньо для того, щоб узгодити стосунки з іншими людьми і суспільством. Розуміння є особливою формою досвіду, через яку буденне мислення пізнає соціокультурний світ [Шюц А. Формирование понятия и теории в социальных науках. Избранное: Мир, светящийся смыслом. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1994. – С. 55–58].

Здоровий глузд, на думку А.Шюца, постає вершиною типових конструктів повсякденного життя. Світ існував та інтерпретувався до нашої появи, тому, народившись, ми потрапляємо в уже сформовані погляди на нього. Судячи з усього, людина знаходиться у біологічно детермінованій ситуації, де вона має місце, статус та свободу, а її інтерес обирає актуальне відповідно до ситуації, в якій вона перебуває. Та світ повсякденного життя є також і соціокультурним світом, в якому "я" пов'язане з іншими людьми. Я розумію їх поведінку, якщо я розумію їх мотиви, цілі, плани, що виникають за певних обставин. Типізовані зразки поведінки Іншого, у свою чергу, стають мотивами моїх власних дій, і це призводить до явища самотипізації.

Отже, підсумовуючи, варто наголосити, що визначальною ціллю соціальних наук є досягнення організованого знання соціальної реальності, де соціальний світ даний нам як світ культури і природи, а не наш власний, як інтерсуб'єктивний [Там само. – С. 55]. Біологічно детермінована ситуація формується випадково, вирішити її означає – перетворити з випадкового на знайоме. Перша ситуація для людини формується при зустрічі з Іншим, а її вирішенню слугує комунікація, в результаті якої присутність Іншого відкриває нам реальність. Друга ситуація – це ситуація соціуму, наді мною й Іншим. Саме тут ми усвідомлюємо, що незворотність дій і реальність смерті властиві світу повсякденності. Те, що неможливо вирішити в повсякденному світі переходить у інші можливі світи, які розміщуються по мірі зменшення напруги відносно світу повсякденності, як аналоги останнього. Комунікація в повсякденності слугує способом вирішення шоківих ситуацій, до яких потрапляє людина. Невирішене в межах повсякденного світу шукає свого вирішення в інших світах. Моментом об'єднання світів слугує символізм. Тому, для А.Шюца, реальний світ – це і є світ повсякденності, діючи у якому людина отримує досвід орієнтації в соціальному просторі.

**С.П. Незнамова, доц.,
Воронежский государственный университет, Россия**

РУССКИЙ ФОРМАЛИЗМ: ИСТОКИ И РАЗВИТИЕ

В конце XIX века в рамках русской "академической школы" возникает формальная школа, выдвинувшая тезис о типологическом изучении литературы. Он появился как реакция на излишнее увлечение историческим и, особенно, психологическим методами. В это время наметился поворот к изучению текста, формы и отход от психологического метода интерпретации произведения, характерного для классической традиции понимания.

Предшественниками отечественного формализма можно назвать Г. Маре, К. Фидлера, А. Гильдебранда, А. Потебню. А. Потебня делает попытки постижения закономерностей соотношений структурных элементов слова и текста как двух независимых друг от друга феноменов. Г. Шпет в работе "Явление и смысл" закладывает предпосылки последующего "герменевтического переворота". По мнению философа, смыслы даны не посредством "вчувствования", а через "уразумение" их интуицией как предельные основания явлений. На первый план выходят знак, смысл, логика (как форма построения знания). По мысли Шпета, слово как результат есть социально-культурная вещь, слово же как процесс – некоторый акт социально-культурного сознания. Таким образом, слово в своей формальной структуре есть онтологический прообраз всякой культурно-социальной "вещи" [*Шпет Г. Сочинения* / Г.Шпет. – М.: Правда, 1989. – С. 61].

В. Шкловский, Б. Эйхенбаум, В. Жирмунский, Ю. Тынянов, опираясь на идеи В. Шкловского, образуют "Общество изучения поэтического

языка" (ОПОЯЗ). ОПОЯЗ выдвинул на первый план лингвистический аспект художественного творчества, опираясь в значительной степени на учение Бодуэна де Куртене о языке как функциональной системе. Схожая тенденция появилась в работах "Московского лингвистического кружка" (МЛК) во главе с Р. Якобсоном. Центральной категорией изучения становится форма как определяющее понятие в построении и исследовании художественного произведения. В. Шкловский – под формой подразумевает "закон построения предмета", его конструкцию. Такая позиция в корне противоречила основополагающему тезису традиционного литературоведения, провозглашавшего единство формы и содержания, но ничем конкретно это единство не подкреплявшее.

В. Шкловский указывает на взаимосвязь материала и приема, их взаимовлияние. Содержание он разделяет на сюжет (композицию) и фабулу (событийный ряд). Шкловский отрицает существовавшее мнение о преемственности литературной традиции, наследовании творческой эстафеты: "Некрасов явно не идет от пушкинской традиции. Среди прозаиков Толстой явно не происходит ни от Тургенева, ни от Гоголя, а Чехов не идет от Толстого" [Шкловский В.М. О теории прозы / В.М. Шкловский. – М.: Сов. писатель, 1983. – С. 15].

Русские формалисты и примкнувшие к ним пражские функционалисты высказывали мнение, что художественная литература не является отражением реальности, это функция обыденной речи. Они связывали речь и реальность. Художественная литература является отражением речевой деятельности, свойственной той национальной языковой культуре, к которой принадлежит автор; она есть рефлексия над этой языковой культурой и обогащение ее. Отсюда следует вывод о постоянстве законов литературы.

В. Шкловский выдвигает формулу "искусство как прием". Понятие "приема" он обосновывает как закона построения и функционирования литературного творчества. Решающая роль в понимании и изучении художественного произведения отводилась приему остранения, т. е. нового – "странныго" – взгляда на знакомые вещи и явления. Опираясь на теоретические выводы А. Веселовского и А. Белого, Шкловский высказывает мысль, что для осознания художественного произведения следует "дать ощущение вещи, как видение, а не как узнавание" [Шкловский В. Искусство как прием / В.Шкловский // Czesław Andrzej Czesław. От формализма к структурализму: проблемы теории литературы. – Poznań, 1995. – С. 15]. Главным объектом исследования формалистов становится техническая конструкция художественного произведения. Первым примером такого исследования явилась статья Б. Эйхенбаума "Как сделана "Шинель" Гоголя", опубликованная в 1919 году, где в первую очередь ставится проблема понимания конструкции произведения. Среди зрелых представителей формальной школы, к системному пониманию литературности, ставшему в последствии отправным теоретическим моментом для семиотического структурализма, приближался Ю. Тынянов. Ученый рассматривал литературный процесс как непрерывно эволюционирующую синхроническую систему, двигателем кото-

рой является не "планомерное" развитие, а функциональный сдвиг, скачок, смещение и мутация. Подобным образом следует и понимание художественного произведения – в динамике развития самого автора, его творчества, стиля. "Обособляя литературное произведение или автора, мы не пробуем и к авторской индивидуальности. Авторская индивидуальность не есть статическая система, литературная личность динамична, как литературная эпоха, с которой и в которой она движется" [Шкловский В. Искусство как прием / В.Шкловский // Czeslaw Andrzejko Czeslaw. От формализма к структурализму: проблемы теории литературы. – Poznan, 1995. – С. 91]. Ю. Тынянов отступает от первоначальных установок формализма на исключение фигуры автора, обращая внимание на его индивидуальность.

Таким образом, русская формальная школа обратила внимание на само художественное произведение, его структуру, которую она вывела под понятием формы. Литературному произведению присваивается статус самостоятельной единицы. Русская формальная школа оставила заметный след в истории философии и литературы. Многие ее положения были восприняты французским структурализмом.

О.С. Омелянчук, студ., КНУТШ, Київ

ТЕОРІЯ МОРАЛІ, ДЕРЖАВИ І ПРАВА В ФІЛОСОФІЇ І. КАНТА

Учення Канта про мораль, державу і право представляє собою цілісну й раціонально обґрунтовану систему, в рамках якої усі елементи виконують властиві їм функції. Інститути держави і права створюють умови для нормального існування суспільства та забезпечують можливість для всебічної самореалізації людини. За таких умов, як саме суспільство, так і індивіди отримують необхідні інституційні підстави для успішного розвитку й розкриття власного потенціалу.

Така кантівська система безумовно є надзвичайно цікавим правовим проектом, головними елементами якого є мораль, держава і право. А винятковою ціллю – свобода. На перший погляд, подібні ідейно змістовні речі можуть здатися досить приземленими, але це лише поверхове розуміння. Тут варто згадати про методи їх встановлення. Отже, на думку Канта, аби досягти свободи, необхідно керуватися методом договору. Держава тут проявляє себе як, власне, сам договір та як гарант його існування. Тут відбувається винятково важливе розуміння вимог категоричного імперативу. Держава має уникати порушення цих умов, але має уникати тільки тоді, коли вони визначені правом.

Варто зазначити, що категоричний імператив у філософії Канта зовсім не має спрощеного стосунку до права, та все ж дотримання його умов можливе лише тоді, коли є усвідомлення самого поняття "категоричний імператив":

"Категоричний (безумовний) імператив – це такий імператив, котрий мислить та робить вчинок необхідним не опосередковано через уявлен-

ня про ціль, до якої вчинок може привести, а тільки через одне лише уявлення про сам вчинок (про його форму), відповідно, не опосередковано як об'єктивно необхідний вчинок; такого роду імперативи може привести у якості прикладів лише те практичне вчення, котре прив'язує обов'язковість" [Кант І. Сочинения в шести томах. – Том 4, часть 2: Метафизика нравов, Введение в метафизику нравов. Раздел IV: Предварительные понятия в метафизике нравов (Philosophia practica univeisalis). – М.: Мысль, 1965. – С. 130].

Особливе місце у правовій теорії Канта займає його розуміння держави. На думку філософа, основною функцією останньої є нормотворча. Саме створення та впровадження норм дозволяє суспільству адекватно функціонувати. Логічно, що будь-яка система має включати у собі функціонуючі елементи. І, відповідно, у державній системі такими елементами є громадяни. Кант підкреслює, що громадянином певної держави може називатися далеко не кожен: "Домашня обслуга, управляючі, поденники, навіть цирюльники просто *operarii*, а не *artifices* (у більш широкому сенсі слова) не підходять під визначення членів держави, а, отже, і громадян" [Кант І. Сочинения в шести томах. – Том 4, часть 2: О поговорке "Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики", II. Об отношении теории к практике в государственном праве (Против Гоббса). – М.: Мысль, 1965. – С. 84]. На чолі громадян, а значить – і на чолі держави, відповідно, має стояти хтось один, хто був би милостивим государем та правив би не тиранічними методами, а право голосу у такому суспільстві можуть мати лише чоловіки.

Кант також чітко виводить поняття права: "Право – це сукупність умов, за яких примус однієї (особи) може бути поєднаний з примусом іншої з точки зору всезагального закону свободи" [Кант І. Сочинения в шести томах. – Том 4, часть 2: Метафизика нравов. Введение в учение о праве. – М.: Мысль, 1965. – С. 139]. Тут у філософа виникають певні уточнення, адже з будь-яким правом у вузькому сенсі цього слова пов'язане право змушувати. Але необхідно також розуміти право ще й у більш широкому сенсі, коли право змушувати не може бути визначене жодним законом. Таких істинних або надуманих прав Кант виділяє два: справедливість та право крайньої необхідності. Справедливість припускає право без змушування, а крайня необхідність – змушування без права. Легко помітити, що така полісмісловність свідчить про розуміння того, що бувають випадки сумнівного права, коли рішення не може прийняти навіть суддя.

Будь-яке державне унормування передбачає собою наявність примусу, а у філософії Канта право виступає як реалізація свободи у зовнішньому просторі, яким виступає держава. Тут відбувається стик теорії з практикою, а свобода зустрічається з необхідним державно-правовим примусом. Розуміючи це, Кант намагається пояснити – за яких умов практична раціональність може стати умовою реалізації партитулярних інтересів кожного індивіда та за яких умов свобода узгоджується з правовим принципом? Відповіді на дані питання можна проілюструвати відомим кантівським прикладом, в якому йдеться про батька, що зму-

шений давати свідчення проти свого сина, адже останній, згідно із правовим принципом, справді винен у скоєному злочині. То чи діє тут узгодження свободи на те, щоб не свідчити проти власного сина та правового принципу, згідно із яким – той, хто порушив закон має бути покараний? На думку Канта, тут діє моральна необхідність, за якої моральні принципи стають вищими за розуміння свободи, а батько, нехай і не завзято, але має дати свідчення. Інший випадок становить приклад із людиною, яка, аби врятувати власне життя після кораблекрушіння, змушена була зіштовхнути іншу людину з її дощечки, тримаючись за яку можна було б вижити. На думку філософа, на перший погляд можна подумати, що на такий вчинок дає право фізична необхідність, але подібне уявлення буде невірним, адже, хоча збереження власного життя, і є обумовленим зобов'язанням, але не шляхом відбирання життя у іншої людини. Тут також постає питання про розрізнення права та моралі, легітимного та морального: на думку І.Канта, мораль стоїть вище за право, адже діє проста закономірність – чим вища моральна стійкість суспільства, тим вищий рівень правопорядку у ньому. Право та мораль є невід'ємними та взаємозалежними одиницями.

Виняткова насиченість та логічна завершеність правової системи І.Канта змушує визнати, що людина й справді мусить бути такою ж точною, як годинник, але не дозволяти себе завести.

Л.В. Пахомова, здобувач, НАУ, Київ
В.І. Пахомов, ст. викл., НАУ, Київ

ФОРМУВАННЯ ПОЛІТИЧНОЇ СВІДОМОСТІ ЗАСОБАМИ МАСОВОЇ ІНФОРМАЦІЇ

З виникненням у масштабах світового товариства інформаційного суспільства засоби масової інформації з інструменту впливу на політичну культуру і політичну свідомість перетворюються на інструмент цілеспрямованого її формування. Зростання їх впливу на політичні відносини пов'язані з демократизацією життя, підвищенням культурного та світоглядного рівня членів суспільства, процесами глобалізації тощо. Політична культура і політична свідомість – специфічний вияв масової свідомості, що виражається в оцінках (вербальних і невербальних) і характеризує ставлення людей до політично значущих подій, явищ і процесів, актуальних проблем суспільно-політичного життя.

Політична культура і політична свідомість є вираженням певної моральності суспільства; ставленням соціальних спільностей до явищ суспільно-політичного життя; соціально-психологічним комунікативним явищем. Тому протягом всього історичного періоду проблемами політичної культури цікавились вчені і політики, оскільки мали відношення до питань влади. В ХХ – на початку ХХІ століття проблемам, пов'язаним з політичною культурою і політичною свідомістю, присвячена широка наукова та публіцистична література, представлена, зокрема, в дослідженнях вітчизняних

вчених (В. Андрущенко, Л. Губерський, В. Горбатенко, Т. Євсєєв, В. Журавський, В. Кремень, М. Михайленко, В. Ребало та ін.).

На підставі аналізу різних підходів і точок зору можна зробити висновки, що політична свідомість і політична культура є результатом вираження у формі оцінки загального інтересу тієї чи іншої соціальної групи чи суспільства в цілому і є не лише результатом відображення дійсності, але й вираженням стану суспільства чи його частини, обумовленого певним значним політичним фактом або політичною подією в житті суспільства (групи), і його оцінкою цим суспільством (групою).

В епоху інформаційних технологій одним із головних інститутів формування політичної культури і політичної свідомості є масові комунікації. Цілком природно, що з моменту свого виникнення засоби масової інформації були відразу ж втягнуті в боротьбу (точніше вони були викликані потребами такої боротьби) всередині суспільства між суперечливими соціальними силами політичними суб'єктами. Масова комунікація як діяльність у трансляції духовних значень з одного рівня свідомості суспільства на інший, а саме з політичної свідомості на свідомість масову, має безпосереднє значення для формування політичної культури.

Так само як політична культура, політична свідомість є способом існування масової культури і масової свідомості формування останніх (в будь-якому випадку впливу на цей процес), способом існування масової комунікації як діяльності у трансляції духовних значень у масову свідомість. Зміст духовних значень, що транслюються у масову свідомість полягає в оцінці. Вони так ефективно засвоюються громадською думкою і відтворюються в політичній культурі і політичній свідомості тому, що остання сама по собі є системою оцінок.

Носієм політичної культури є суспільство в цілому або окремі соціальні групи. Політична культура є станом молоді свідомості, яка визначається виходячи не з маси, а з рівнів свідомості, вона не залежить від розмірів груп-носіїв, оскільки є не кількісною, а якісною характеристикою спільності, тобто існує за умови не об'єднання певної кількості людей, а наявності у будь-якого соціального утвердження рівня практичної свідомості. Через це політична культура, а разом і політична свідомість не є сукупністю ціннісних суджень, а виникає як певний загальний продукт духовної діяльності всієї групи, яка впливає як на групу в цілому, так і на окремих індивідів.

Вивчення та аналіз політичної культури і політичної свідомості, вплив на них з метою формування і спрямування відповідно до з потреб суспільства – одне із історичних завдань як політичної влади, так і влади інформаційної, ЗМІ певною мірою формують політичну культуру, яка в свою чергу пов'язана з політичною суспільною свідомістю, оскільки є її станом, що проявляється через ставлення до явищ і процесів навколишньої дійсності.

Прояв політичної культури і політичної свідомості розглядається, по-перше, як важливий індикатор ставлення людей до важливих соціально-політичних, економічних, духовних та інших явищ суспільно-політичного життя; по-друге, як невід'ємний фактор в структурі діяльності засобів масової інформації; по-третє, як можливість через зворотній зв'язок виявити міру дієвості функціонування засобів масової інформації [Соло-

евье А.И. Политическая коммуникация: к проблеме теоретической идентификации // Полис. – 2002. – № 3. – С. 9].

Інформація завжди впливала на оновлення, зміну застарілих поглядів, у тому числі і на політичне життя, обумовлюючи пошук нових підходів, рішень для підвищення рівня політичної культури, а отже, і формування політичної свідомості. Історії відомо чимало ситуацій, коли під безпосереднім впливом поширення ЗМІ (дезінформації) владні структури, відповідні посадові особи змінювали свою позицію, приймаючи серйозні політичні рішення. Але найпоширенішим і значущим є їх опосередкований вплив на погляди, настрої, переконання широкого загалу громадян, врешті-решт, на формування політичної свідомості і політичної культури.

Будь-яка інформаційна діяльність, торкаючись потреб й інтересів будь-якої людини чи суспільства в цілому (незалежно від того, чи стосується вона питань політики, культури, економіки, чи соціальних проблем) спрямована не лише на інформування своєї аудиторії, але й на формування, зміну позицій, точок зору ціннісних орієнтацій, соціальних установок щодо тих чи інших явищ, навколишньої дійсності. Йдеться про формування політичної культури та її адекватне відображення у свідомості й діяльності індивіда [Тузиков А.Р. Мас-медия: идеология видимая и невидимая // Полис. – 2002. – № 5. – С. 123].

Взаємодія масової комунікації й політичної культури в реальній практиці ЗМІ розглядається як єдиний процес соціального управління. Це, наприклад, можна розглядати, спираючись на таке системне уявлення: "ЗМІ – суспільство" – "суспільство – політична культура" – "політична культура – ЗМІ". Отже, розглядаючи усю систему ЗМІ як важливий засіб впливу на рівень політичної культури мас, слід враховувати, що реалізація основної внутрішньої суперечності у діяльності преси як компоненту інформаційно-комунікативних зв'язків дає підстави стверджувати, що саме ЗМІ є одночасно продуктом політичної культури і силою, яка її формує.

У теоретичній дискусії існує загальне розуміння того, що ж означає вплив ЗМІ. Під цим поняттям найчастіше розуміють зміни поведінки, уявлень, думок людини, які викликані впливом ЗМІ. Дослідники доходять висновку, що ті ЗМІ, що дотримуються в своїй роботі таких основних етапів, як: а) збудження інтересу до даної проблеми через інтригу і постійне нагадування про неї; б) подача якісного аналізу досліджуваної проблеми, а також подача коментарів та оцінок; в) досягнення потрібного рівня інформованості населення шляхом різнобічного розгляду проблеми – зможуть не лише впливати на хід та розвиток подій, але й впливати на рівень політичної культури і політичної свідомості [Москаленко А.З. Сучасна інформаційна політика. – К.: Центр вільної преси, 1999. – С. 77].

Важливою складовою інформаційного процесу є зміст інформації, що розповсюджується пресою, радіо, телебаченням. Будь-яка інформація має свого конкретного читача чи глядача. Тому варто враховувати інформаційні погребі тих чи інших груп населення, їх спроможність сприймати надану інформацію, відтворювати її у власному світобаченні. Отож, інформація є важливим каталізатором процесу формування політичної культури і політичної свідомості.

СУЧАСНІ ПІДХОДИ ДО САМООСВІТИ ПЕДАГОГА

Суттєві зміни у всіх сферах життя постійно модифікують соціальне замовлення суспільства освіти, пред'являють все нові й нові вимоги як до її змісту, так і до форм трансляції, способам організації пізнавальної й практичної діяльності тих, що навчаються. У цих умовах на перший план висувається проблема безперервної освіти викладача, що усе більше трансформується в самоосвіту, що дозволяє витримувати жорсткий "стандарт відповідності" реаліям життя, що швидко змінюється. Крім того, широко поширюється в освітніх установах інноваційна педагогічна діяльність, пов'язана з відмовою від відомих штамів, стереотипів у навчанні, вихованні й розвитку особистості тих, хто навчається. Вона виходить за межі діючих нормативів, створює нові нормативи особистісно-творчої, індивідуально спрямованої діяльності педагога, нові педагогічні технології, які реалізують цю діяльність. У ній педагоги глибше реалізують себе як носії соціальних нововведень.

Адаптаційний аспект професійного самовдосконалення педагога обумовлений необхідністю професійного "виживання" викладача, його повноцінного функціонування як представника педагогічного співтовариства; готовністю відкривати соціальні, професійні й особистісні перспективи.

Для реалізації активності особистості педагога і його інноваційної діяльності сьогодні є великі можливості. Цьому сприяють зміни, які відбуваються в житті й відбиваються в мисленні людини: зняття обмежень у професійній діяльності, зменшення упереджених, а головне, нав'язаних думок і суджень, збільшення потоку інформації. Свобода дій і своєчасне реагування на зовнішні зміни дозволяють педагогові здобувати дуже важливі здатності, серед яких: готовність до реагування на несподіванки й прийняття самостійних рішень, що вимагають ризику, відповідальності за них, критичність в оцінці своїх і чужих дій.

У розглянутій проблемі самоосвіти викладача винятково великого теоретико-методологічного значення набуває ідея вітчизняного психолога Б.М. Теплова про те, що особистісні психологічні особливості не тільки виявляються в діяльності, але й створюються в ній. Педагоги, що працюють у сфері базової й додаткової освіти, викладачі навчальних закладів на різних щаблях освітніх сходів відчують потребу у оновленні свого професійного багажу, пошуку нових підходів до одного з основних об'єктів педагогіки – навчального процесу. Міжнародні контакти, що розширюються, стимулюють приплив закордонних новацій, які ситуативно включаються у вітчизняну освітню практику без належного наукового аналізу.

Велике значення для розробки теорії й практики самоосвітньої діяльності педагога має дослідження В. Кременя, що на підставі теоретичного аналізу й характеристик інноваційних пошуків у побудові навчального процесу в сучасній закордонній педагогіці, пропонує типологію

інноваційних моделей, визначає їхню загальну основу й можливості практичного використання. Значний інтерес представляє опис автором пошукового підходу до навчального процесу на підставі рефлексивної діяльності педагогів, що характеризує як процесуальний, так і змістовий бік навчання й спеціально вводиться в освоюваний зміст.

Пошуковий підхід реалізується в розробці таких процесуально орієнтованих моделей, які спрямовані на освоєння педагогами нового досвіду, який самостійно конструюється у вигляді моделі навчального процесу як організації: систематичної дослідницької діяльності тих, хто навчається; учбово-ігрової, моделюючої діяльності; комунікативно-діалогової діяльності, активного обміну думками, творчої дискусії й ін.

Аналіз літератури (В. О. Сластенін, М. М. Левіна, А. В. Мудрик, М.В. Віленський та ін.) дозволив нам виділити наступні підходи до організації вищої педагогічної освіти й підготовки вчителів: (а) *культурологічний* – забезпечує формування змісту вищої педагогічної освіти через пріоритетний розвиток "людинознавства"; (б) *особистісно-діяльнісний* – пов'язаний з новими технологіями процесу навчання, які покликані здійснювати перехід від абстрактного формування особистості до педагогіки розвитку особистості; (в) *полісуб'єктний (діалогічний)* – проголошує суб'єктну позицію майбутнього викладача, ставлення до нього як до унікальної особистості, персоналізацію професійної підготовки; (г) *індивідуально-творчий* – визначає структуру взаємодії викладача й студента; (д) *акмеологічний* – розкриває фактори (задатки, обдарованість, здібності, талант, сімейне виховання, саморух ін.), що сприяють досягненню вершин професійної майстерності.

У структурі самоосвіти педагога ми, виділяємо дві складові: стилеутворюючу й мотиваційну. До особливостей творчого стилю діяльності педагога можна віднести наступні якості: здатність до бачення проблем, самостійність суджень, оригінальність мислення, легкість асоціювання, антиконформізм мислення, легкість генерування ідей, критичність мислення, здатність до переносу знань й умінь у нові ситуації, готовність пам'яті.

Особистісними корелятами творчого стилю діяльності вважаються особливості емоційно-вольової сфери особистості: здатність концентрувати творчі зусилля, завзятість, схильність до розумного ризику, сміливість і незалежність у судженнях, оптимізм, високий рівень самооцінки, прагнення й потреба впроваджувати нове тощо.

Головним системоутворюючим фактором професіоналізму особистості, на думку А. А. Деркача й Н. В. Кузьміної, є образ шуканого результату, до якого прагне суб'єкт діяльності. Потреба в його досягненні, аналіз міри просування в напрямку до нього, пошук причин, що сприяють і перешкоджають його одержанню, формують професіоналізм особистості. Результат виражається не тільки в матеріальних і духовних цінностях, але й в особистісному перетворенні у процесі створення не тільки суб'єктивно, але й об'єктивно нового продукту. Виходячи із цього, можна припустити, що самоосвітня діяльність педагога утворить трирівневу структуру, де підставою служить рефлексія – осмислення особис-

тістю власної пошуково-творчої діяльності; креативно-перетворювальна діяльність і співтворчість.

На певному етапі виконання педагогічної діяльності в педагога складається індивідуальність у професійній діяльності. Виділяють кілька ознак індивідуальності: неповторність, цілісність, відносну закритість й автономність, непроникність для зовнішнього середовища, самоть і самотність, активність, творчість. У цьому зв'язку й з'являється термін "творча індивідуальність", що визначається як вища характеристика професійної творчості й включає: (а) інтелектуально-творчу ініціативу; (б) інтелектуальні здібності, широту й глибину знань; (в) чуйність до протиріч, схильність до творчого сумніву, здатність відчувати внутрішню творчу боротьбу; (г) інформаційний голод, почуття новизни, незвичайно-го в проблемі, професіоналізмі, жага пізнання.

Мотиваційна складова самоосвітньої діяльності викладача виникає внаслідок стану дискомфорту, коли його праця втрачає елемент особистісного саморозвитку, творчого потенціалу й перетворюється з самостійної особистісної цінності у спосіб заробітку. Ця складова розглядається нами у двох напрямках: з погляду місця професійної мотивації в (загальній структурі мотивів) і як оцінка ставлення викладача до змін, тобто потреби в педагогічних нововведеннях, їхньої сприйнятливості, що визначає змістовий бік творчої спрямованості професійної діяльності.

Як показує проведене нами дослідження, мотиви самореалізації займають гідно високе місце в системі мотивів самоосвітньої діяльності викладача – їх відзначають біля однієї третини педагогів. Якщо вони виявляються пов'язаними із професійними педагогічними мотивами, то практично виключається прояв мотивів самоствердження, які придушують розвиток педагогічної діяльності.

Одним із важливих факторів, які сприяють здійсненню інноваційної діяльності, а отже й самоосвіті педагога, є креативність викладача, яка необхідна для створення нового погляду, програми, підручника, а також для модифікації цього нового на рівні впровадження.

О.А. Плєшакова, студ., КНУТШ, Київ

РОЛЬ ЕКОНОМІЧНОЇ КУЛЬТУРИ У ЖИТТЄДІЯЛЬНОСТІ ЛЮДИНИ

У найзагальнішому вигляді економічну культуру можна визначити, як сукупність знаків, символів, знань, навичок, технологій, ролей, які є необхідними для самоідентифікації діяльності та невід'ємною, визначально-пріоритетною галуззю знання, що характеризується сформованою теорією і надзвичайним впливом на всі сфери життєдіяльності людини. Економічна культура має і вужче тлумачення, згідно з яким її визначають як сукупність знань, навичок, цінностей та переконань [Див.: Кондрашова-Діденко В.І., Діденко Л.В. Культура виробництва: сутність, типи, використання // Теоретичні та прикладні питання економіки. – 2007. – № 13], що мають сприяти всебічному розвитку окремої особистості і суспільства загалом через удосконалення всіх секторів виробництва країни.

Культура постає як механізм послідовного окреслення, закріплення і транслявання цінностей. Основою переконань є цінності. Цінностями є все те, на що спрямована діяльність індивіда (пізнавальна/практична) та результати цієї діяльності. Механізм взаємодії цінностей та переконань породжує установку до дії, яка й визначає поведінку окремого індивіда, групи людей, суспільства в різних сферах життєдіяльності. В системі економічної культури саме цінностям людини відводиться центральне місце [Див.: В. І. Кондрашова-Діденко. Закономірності впливу економічної культури на господарювання у транзитивних умовах // Вісник Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Серія Економіка. – 2005. – № 74]. Залежно від того які цілі ставить перед собою кожен індивід, можна визначити і ієрархію його цінностей. Економічна культура включає в себе тільки ті цінності, переконання, установки, які виникають з потреб економіки і чинять на неї позитивний або негативний вплив.

У процесі функціонування економічна культура розкриває суттєві особливості і характеристики економічного життя. У ній відбиваються стійкі форми економічної свідомості людей, що зумовлюють характер та спрямованість економічних процесів. Вона активно впливає на формування економічних позицій і видів участі, оскільки формує систему смислослабепечуючих цінностей і основоположних норм економічної поведінки. Економічна культура корелюється з пануючими в суспільстві цінностями, культурно-історичним типом їх сприйняття, і є системою смислів, символів, знань, почуттів, уявлень, традицій, що забезпечують мотивацію і регуляцію економічної діяльності в процесі виробництва, розподілу, обміну, споживання матеріальних і духовних благ.

Економічна культура формується специфічними соціально-економічними процесами і, у свою чергу, суттєво впливає на всю систему економічних процесів даного суспільства. Кожній економічній системі є відповідною особлива базова модель економічної культури, яка в кожній конкретній країні проявляється в національних специфічних формах.

У понятті "економічна культура" закладений специфічний рівень економічних відносин, що відтворює якісний стан всієї соціальної системи в особливій формі її вираження та організації. Необхідність використання економічної культури в усіх сферах життєдіяльності людини проявляється у її гносеологічній, виховній, світоглядній, трансляційній, селективній, інноваційній функціях. Гносеологічна функція полягає в пізнанні явища, цінностей, того, як вони впливають на переконання та установку до дії. Ця функція допомагає відкривати нове в економічному житті, виявляє шляхи формування досконаліших і справедливих економічних відносин. Нові економічні знання стимулюють критичну переоцінку старих знань і створення тенденцій суспільства. Економічна культура, як і загальна культура, виконує роль соціальної пам'яті суспільства: лише того її сегмента, який пов'язаний з історією розвитку економічних відносин, тобто ми можемо говорити про трансляційну функцію економічної культури. З минулого в сьогодення транслюються норми і цінності, що складають зміст економічної свідомості та економічного мислення як форми його прояву, а також

економічної поведінки як результату їх взаємодії. Селективна функція економічної культури проявляється у відборі тих цінностей та норм, які необхідні для розвитку гнучкої економічної поведінки суб'єктів економіки. Інноваційна функція економічної культури проявляється в оновленні соціально-економічних цінностей і норм шляхом вироблення нових в межах "рідної" культури, або запозичення з інших культур.

Економічна культура заснована на знаннях, що за певних умов можуть постати інтелектуальним ресурсом і набути форми інтелектуального капіталу, важливою рисою якого є єдність духовності, свідомості та мислення. Саме духовність формує ідеали та цінності людини, що визначають її діяльність.

Сьогодні всі сфери життєдіяльності людини зазнають трансформаційних змін: економічна, політична, освітянська, наукова та інші. Ієрархія цінностей, яка має їх визначати, також зазнає змін. За такої ситуації особистість одночасно постає, по-перше, об'єктом культурного впливу, тобто засвоює культуру в процесі своєї діяльності, по-друге, суб'єктом культурної творчості, оскільки у тій або іншій формі включена в процес культуротворення, і по-третє, носієм і виразником культурних цінностей, адже її життєдіяльність розгортається в певному культурному середовищі. Нині існує необхідність у радикальній революції в загальній культурі і відповідно у цінностях та переконаннях людини.

А.В. Пугач, асп., КНУТШ, Київ

РЕКЛАМА В ДОБУ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

У сучасній вітчизняній і західній науці накопичений значний як емпіричний, так і теоретико-методологічний матеріал у галузі дослідження реклами. Тривалий час реклама як наукова проблема перебувала в центрі уваги виключно представників західної наукової традиції. Однак востаннє десятиріччя у зв'язку з глобальними соціокультурними трансформаціями реклама стає об'єктом вивчення вітчизняних дослідників. Підвищений інтерес вітчизняних авторів до феномену реклами пояснюється інтенсивними соціальними та ціннісно-нормативними змінами, що відбуваються в даний час в українському суспільстві, а також економічними факторами, найбільш істотним з яких є стрімкий розвиток українського рекламного бізнесу в останні десять років. У силу специфічності і особливості українського соціального та культурного досвіду останніх декількох десятиліть теоретичне осмислення вітчизняної реклами стає актуальною проблемою для української гуманітарної науки.

Реклама стає своєрідною інтегруючою силою людської життєдіяльності. Наприкінці ХХ століття в країнах з розвинуеною економікою реклама перетворилася на універсальне суспільне явище. У рекламі, як у фокусі, зійшлося багато ключових проблем функціонування свідомості суспільства, взаємодії матеріального й ідеального факторів, техніки, технології і культури. Зростання ролі реклами є характеристикою особ-

ливого типу суспільства, а саме сучасного суспільства споживання. В цілому логічно вважати, що відстеження функціонування реклами як соціального феномену – необхідний і завжди актуальний компонент сучасного духовного і матеріального виробництва.

Соціально-філософський підхід до вивчення феномена сучасної української реклами передбачає виявлення особливостей соціальних трансформацій, що відбуваються в Україні в цей час, а також закономірностей цих трансформацій в загальноцивілізаційному процесі. У сучасному українському суспільстві в умовах товарної насиченості ринку індивіди виявляються в ситуації тотального вибору. У подібній ситуації мова йде не про задоволення матеріальної потреби, але про переживання, пов'язане з річчю і її споживанням, соціокультурної причетності, групової ідентичності, яка задається ідеальним рекламним образом.

Актуальність проблеми дослідження обумовлена зростаючою роллю реклами в сучасному суспільстві, в якому вона поступово стає універсальним смисловим простором та інформаційним транслятором. І з цієї точки зору, реклама несе в собі інтегруючу функцію, апелюючи до споживчого інтересу людей незалежно від їхньої культурної, національної чи будь-якої іншої приналежності. У загальноцивілізаційному сенсі це означає, що реклама є сутнісною характеристикою сучасної епохи глобалізації. Крім того, реклама має і фільтруючу функцію, яка дозволяє структурувати соціальний простір за ознаками групової ідентифікації індивідів через систему споживання того чи іншого продукту.

У сучасних українських умовах реклама стає найбільш дієвим каналом створення і соціального закріплення нових культурних цінностей, соціальних норм, правил і стилів поведінки, вивчення яких відкриває перед філософом багатопланову дослідницьку перспективу.

Б.Б. Руденко, асп., КНУТШ, Київ

ТЕНДЕНЦІЇ ФОРМУВАННЯ ПОСТНЕКЛАСИЧНОЇ МЕТОДОЛОГІЇ ПРАВОЗНАВСТВА

Сучасний етап розвитку науки, на думку Стьопіна В.С., може бути охарактеризований як постнекласичний. Для цього етапу властивим є розгляд наукового пізнання в контексті соціальних умов його буття та його соціальних наслідків як особливої частини життя суспільства, що детермінується на кожному етапі свого розвитку загальним станом культури даної історичної епохи, її ціннісними орієнтаціями й світоглядними настановами. Для сучасної історичної епохи загальнокультурний зміст науки визначається її участю у вирішенні проблем глобального характеру, виборі життєвих стратегій людства й пошуку ним нових шляхів цивілізаційного розвитку.

Розробляючи концепцію постнекласичної науки на ґрунті, здебільшого, наук природничих, Стьопін В.С., тим не менш, підкреслює, що історизм об'єктів сучасного природознавства й рефлексія над ціннісними підвали-

нами дослідження зближує природничі та соціально-гуманітарні науки. Їх протиставлення, справедливе для науки XIX століття, у наш час багато в чому втрачає свою значимість. Враховуючи тенденцію постнекласичної науки до подолання існуючого розриву двох наукових культур – природничо-наукової та соціально-гуманітарної, вважаємо можливим на прикладі конкретної соціальної науки – правознавства, пересвідчитися у міждисциплінарному характері постнекласичного типу наукової раціональності.

Сучасна постнекласична раціональність характеризується як комунікативна раціональність. У системі соціально-гуманітарного знання постнекласична раціональність також складається під домінуючим впливом комунікативних стратегій. На думку Полякова А.В. і Тимошиної О.В., у контексті постнекласичної раціональності наукове пізнання постає як особливий тип комунікативної діяльності, у процесі якої продукуються нові знання, що фіксуються у знаках певної наукової мови, й визнаються як всезагальні й достовірні науковим співтовариством відповідно до прийнятих у ньому критеріїв науковості.

Пропонуючи інтегративну теорію права в якості адекватної уявленням про постнекласичну раціональність, Поляков А.В. і Тимошина О.В. наголошують на тому, що з позицій комунікативної теорії право одночасно являє собою ідею та реальний факт, норми та правовідносини, індивідуальні емоції та соціальні цінності, текст і діяльність з його інтерпретації та реалізації. При цьому, жодне із цих положень не є істинним у своїй окремоті та абстрагованості, й лише в межах цілісного сприйняття права вони знаходять свій сенс.

Отже, як можна побачити на прикладі юридичного знання, міждисциплінарна теорія безпосередньо впливає на формування і побудову дисциплінарної теорії. В контексті постнекласичного типу наукової раціональності метатеоретичне обґрунтування відіграє особливу роль ще й через специфіку досліджуваних об'єктів, якими постають складні, динамічні системи, що самоорганізуються та саморозвиваються. Все це беззаперечно свідчить про надзвичайну важливість і неабияку актуальність філософсько-методологічних аспектів у будь-якій конкретно-науковій теорії.

І.А. Сайтарли, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ

АФЕКТИВНИЙ ЗМІСТ ПОВЕДІНКОВОЇ КУЛЬТУРИ

Предметом багатьох сучасних соціокультурних досліджень постає питання з'ясування місця і впливу на національну культуру афективних цінностей або так названої "культури почуття". Адже відомо, що моральні "чесноти" та поведінково-комунікативні моделі далеко не вичерпують усього змісту соціальних культур тих чи інших народів. Поряд із морально-правовою нормативною базою та етикетом, соціальна культура здатна до творення емоційних цінностей та почуттєвих стандартів (трафаретів), корелятивно з якими суб'єкт навчається "переживати" світ із різною інтенсивністю емоційного напруження, у більш експресивній чи стриманій ма-

нері. Умовно-формальні правила етикету, наприклад, не впливають на психічну структуру особистості так потужно, як моральні імперативи та афективні цінності. На кшталт моральних норм, які, по-суті, мають смислове навантаження заборони, емоційно-афективні цінності моделюють різновид соціального характеру (конструктивний чи деструктивний) та соціальну мотивацію людини – орієнтацію на інтеграцію чи відчуження (алієнтацію). Вони міцно "врастають" у душевну структуру особистості, відображають зацікавленість її у соціальному оточенні, сприяють відтворенню соціокультурного взірця у поколіннях. До найбільш значущих в соціальному сенсі афективних цінностей відносять фундаментальні людські емоції, такі як любов, ненависть, сміх та ін. Усі ці, здавалося, одвічно притаманні людині "пристрасті душі" згідно багатьом дослідникам є соціально запрограмованими, відносними структурами, які відображають особливості ментальності (етосу) тієї чи іншої спільноти або історичної епохи.

До думки про соціогенність людських емоцій, про змодельований, культурно-історичний характер почуттєвих структур приєднується вагома частка представників соціокультурної думки ХХ ст., зокрема та такі епохальні в історії філософії постаті, як Фрідріх Ніцше, Зігмунд Фройд, Еріх Фром, Герберт Маркузе та ін. Так, адепти соціально-конститутивного підходу стверджують: *усі психічні структури, зокрема почуттєві та афекти підвладні історичним трансформаціям корелятивно загальному духовному, економічному та політичному розвитку суспільства, ступеню соціальної інтеграції або дезінтеграції його членів.* Достатньо пригадати досить переконливу аргументацію німецького соціолога та культуролога ХХ ст. Норберта Еліаса, спрямовану на доведення соціогенної природи фізіологічної відразити та сорому, яка визначається ним як "модельовання" або "кондиціонування" почуттів. Постулат про належність до системи соціальної культури феноменів свідомості, які пов'язані з відповідними соціокультурними паттернами настільки щільно, що виявляється складно їх роз'єднати, підтримує один із засновників культурології К. Гірц. Відомі російські етнографи та культурологи Байбурін А.К. та Топорков А.Л., які звернули увагу на етикетне моделювання сміху то скорботи у різних народів дійдуть висновку: "... поведінка людини, яка не притримується соціально-визнаних правил, постійно уподібнюється до поведінки тварини. Етикет з самого початку виникнення веде боротьбу з проявами "тваринного" джерела в людині за допомогою стримування, корекції спонтанних виблисків емоцій. Будучи "підправленими" за допомогою тих чи інших обмежень, вони набувають статус культурних". В радянській філософській літературі минулих років, яка присвячена дослідженню емоційного життя людини соціально-конститутивний підхід була досить поширеною науковою стратегією. На засадах соціально-конститутивного підходу народжується міждисциплінарне знання, яке умовно називатимуть "соціологією почуття" – продукт синтезу різних гуманітарних наук – соціології, психології, етики, культурології, історії та філософії. До "соціології почуття" можна віднести не тільки провідних представників психоаналітичної традиції, структуралізму та постструктуралізму (постмодернізму), а й

також відомих американських суспільствознавців, таких як Т. Парсонс, К. Кребер, Б. Розенвейн та багатьох інших.

Таким чином, ідейна та методологічна спадщина філософської думки ХХ ст. щодо "пристрастей" схиляє до релятивізму у розумінні природи людської емоційності та до теорії соціогенези. Почуття є суспільним продуктом: в їх "конституюванні" беруть участь форми суспільної свідомості та соціальні інститути, які виробляють низку почуттєвих стандартів. Це означає, що звичні багатьом почуття, як-то відроза, сором, сум, гумор тощо в різні часи, та в різних історичних спільнотах відчувалися та виражалися з різним ступенем інтенсивності та душевної напруги (поняття почуттєвої межі у Еліаса, наприклад). Як соціальний продукт почуття можуть складати альтернативу щодо ефективності інтерналізації соціальних цінностей та взірців традиційним (суспільним) методам соціального примусу, таким як репресія або дисципліни, однак можуть виступати потужною руйнівною силою. Європейську соціокультурну традицію можна охарактеризувати переважно як культуру почуття, яка має свою історичну динаміку з поступовим виключенням жорстокості шляхом руху європейської системи цінностей у напрямку гуманістичних ідеалів (цінності особистості, її прав). Поряд із тим, дослідницький соціокультурний інтерес останніх десятиліть обертається навколо проблем "згасання" морально-духовних засад європейської культури у так званому суспільстві споживання та поступового "вимирання" за його умов взірців почуттєвої культури. Тому, якщо ще в першій половині ХХ століття особливу увагу приділяли вивченню "пристрастей", їх історичному та соціальному походженню, то сучасну філософську та наукову думку у цілому все менше турбує питання щодо походження цінностей, навіть в афективному їх "забарвленні". Головна тематика багатьох пост сучасних праць – смерть почуття, апатія, "емоційна анемія", яка вражає усі верстви населення і перетворюється на найгострішу проблему морально-етичного та психологічного здоров'я нації.

Л.П. Саракун, старш. викл., КНУХТ, Київ

МОДЕЛЮВАННЯ КУЛЬТУРНОЇ ПОЛІТИКИ В УКРАЇНІ: ОКРЕСЛЕННЯ СМИСЛІВ ТА ШЛЯХІВ РЕАЛІЗАЦІЇ

Існують різні підходи до розробки моделей культурної політики. Умовою вибору тієї або іншої моделі постає розуміння сутності культури, її призначення і функцій в суспільстві. Моделі культурної політики залежать від конкретної історичної ситуації в країні, і з її зміною вони також змінюються. Завдяки традиціям культурного і політичного життя складається певний характер і стиль державного регулювання у сфері культури. При розробці оптимальної моделі культурної політики слід враховувати наступні параметри: цілі, пріоритети; завдання; суб'єкт і об'єкт управління сферою культури; методи і засоби, що забезпечують вирішення поставлених завдань.

Вибір означених параметрів дозволяє вдосконалити механізм здійснення державної політики щодо розвитку культури в сучасній Україні. Моделювання забезпечує цілісність підходу до вивчення культурної політики.

При розробці моделі культурної політики головним суб'єктом виступає держава. Вона відповідає за вирішення основних завдань даної політики, за координацію всіх сфер культурного життя і стимулювання культурної активності населення. Держава має в своєму розпорядженні найбільші ресурси і можливості впливу на культурне життя.

Засоби здійснення культурної політики багатоманітні. Перш за все, це соціальні інститути, що створюють нові культурні цінності і поширюють їх в соціумі.

Інноваційна модель розвитку сфери культури в Україні передбачає запровадження сучасної техніки і технологій, а для цього потрібні значні капіталовкладення. Розглядаючи економічні чинники регулювання в моделях культурної політики, можна виокремити основні способи фінансування сфери культури в умовах трансформації соціуму: бюджетний, ринковий, змішаний.

Ринкова система, на відміну від бюджетної, пристосовується до умов і враховує потреби публіки, тоді як при бюджетному способі фінансування немає такої необхідності, бо кошти виділяються незалежно від смаків споживачів культурних послуг. Тому слід застосовувати систему фінансування, яка була б здатна усунути недоліки однієї системи і використовувати переваги іншої.

Нові умови дали можливість виявитись культурним потребам, які до недавнього часу обмежувались чи заборонялись. З'являються незнані раніше суб'єкти культури, діяльність яких пов'язана з недержавними формами культурно-дозвілдової діяльності, задоволенням нових культурних потреб. Утворюються конкурентні структури у сфері культури, поглиблюється її комерціалізація, започатковується меценатство, спонсорство і благодійництво.

Не дивлячись на зміни в культурі, її структура залишається без змін, що дає підстави стверджувати, що сучасне духовно-культурне життя характеризується новим співвідношенням професійної, самодіяльно-художньої, традиційно-народної культур. Примітною особливістю є розгортання діяльності ініціативно створюваних добровільних товариств, об'єднань, асоціацій різного спрямування, які закладають підґрунтя громадянського суспільства.

Соціокультурна ситуація в Україні за роки реформ помітно змінилася. Відбувається комерціалізація культури, вилучення безкоштовних форм культурно-дозвілдової діяльності, зміна пріоритетів культури. Йдуть суперечки про те, попит чи пропозиція формують культурний ринок. Орієнтація на прибуток нерідко знищує етичні і естетичні цінності. Масова культура низької якості, що приносить великі прибутки, не повинна поглинати інтерес до високої культури і особливо до історичного і культурного надбання.

Сучасна масова культура – це перш за все культура ЗМІ, тому всі її переваги і недоліки тут яскраво виявлені. Засоби масової інформації і

комп'ютерні мережі, розповсюджуючи новини, миттєво перетинають національні кордони. До чинників, що значною мірою впливають на масову культуру, належать глобалізація та інформатизація, завдяки яким масова культура набуває значного поширення в інформаційному суспільстві. Експансія масової культури призводить до розмивання і знищення межі між складовими національної культури і загрожує втра-тою національної ідентичності і самоідентичності.

Таким чином, процеси, що відбуваються в українському суспільстві, характеризуються неоднозначністю і різноманітністю. Тому пріоритет-ною метою оптимальної моделі культурної політики є збереження і роз-виток життєвих сил української культури.

Активна державна культурна політика дає можливість активізувати відтворення актуальних культурних форм, сприяє поширенню культурних інновацій серед населення, досягаючи необхідного поєднання в культурі традиційних і інноваційних компонентів. Проекти і програми, що розроб-ляються в соціокультурній сфері, мають бути орієнтовані на створення умов для збереження культурного потенціалу і культурної спадщини.

О.В. Твердовська, співроб., КНУТШ, Київ

"СПОНТАННЕ" СПОЖИВАННЯ В КОНТЕКСТІ САМООРГАНІЗАЦІЇ СУСПІЛЬСТВА

Споживацьке буття сучасної людини у науковій літературі має багато тлумачень: масове (урбанізоване, стандартизоване), глобальне (транс-національне), конкурентне (спрямоване на отримання обмеженого ре-сурсу), примітивне (ціннісно-девальвоване) тощо. Всі вони фіксують різні аспекти відносин у суспільстві, які існують на засадах єдності ви-робництва та споживання, що відповідає звичній логіці окреслення еконо-мічного буття людини.

Іншим, на наш погляд, вирішальним чинником економічних процесів є так зване "спонтанне" споживання. Класичне тлумачення спонтанності подає Ожегов С. І.: "спонтанний – це такий, що виникає внаслідок внутрі-шніх причин, без безпосередньої дії зовні" [Ожегов С.І. Словарь русского языка. – М., 1983. – С. 674]. Дійсно, так можна дефініціювати ідеальну спонтанну реальність. В межах даного визначення спонтанність є іманен-тною. Однак, досить часто людина діє ірраціонально, оскільки виникає раптовий вибір продукту для задоволення власних потреб та інтересів. Проте тут виявляється парадокс – людина як споживач часто навіть не усвідомлює, що має відповідні потреби та інтереси, але "спонтанно" від-чуває необхідність у тому чи іншому продукті. Це так звані вдавані потре-би, миттєві бажання та забаганки. У філософському плані виникає пита-ння, чи дійсно така "спонтанність" виникла внаслідок внутрішніх спонук? Або є чинники, які спричинили термінове задоволення штучної потреби, підмінили поняття нав'язування "спонтанністю"? Таку контрверзу зма-льовує Р. Хіт у роботі "Прихована влада реклами". Автор переконаний,

що ефективність реклами полягає в раціональному переконанні людини, що вибір конкретного бренду здійснений нею самостійно, а не під впливом реклами [Хит Р. Скрытая власть рекламы. – К., 2006. – С. 142].

Досконала дієвість цього принципу виражена твердженнями: "випадково", "раптово", "спонтанно" було прийняте рішення використання визначеного продукту. Сотні непотрібних, спонтанно нав'язаних дрібниць купується за такою схемою. Речі складають реальність, що невпинно розмножується; є продуктами людської діяльності, підкорені не природнім законам, а закону мінової вартості. Встановлюється зв'язок між достатком та марнотратством: "Скажи мені, що ти викидаєш, і я скажу хто ти!" [Бодрийяр Ж. Общество потребления. – М., 2006. – С. 66]. Людина розпорощена між нагромадженням постійно зростаючих потреб та забаганок, строката та еклектична дійсність формує суспільство бездумних "спонтанних" споживачів, що живуть примітивними потребами і бажаннями. Хороший той раб, який думає, що він не раб. Хороший той раб, який переконаний, що він свободний. Але свобода сьогодні обмежена здебільшого не відповідальністю, а вибором між марками автомобіля чи пральним порошком.

Ф. Гайєк розглядає ринок (сукупність економічних відносин) як спонтанний економічний порядок. Мислитель зазначає, що по мірі того як відносини взаємообміну об'єднують індивідів, набуває існування ніким не задумана система вищого порядку складності, і утворюється невичерпний потік товарів та послуг. Завдяки цьому реалізуються очікування значної кількості учасників та підтверджуються ціннісні уявлення, якими вони керувалися в своїй діяльності [Хайєк Ф. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма – М., 1992. – С. 167]. В рамках цієї теорії "спонтанність" постає визначальною умовою формування споживчої системи в цілому. Проте сьогодні "спонтанність" стає суспільною детермінантою, рушієм виробничих відносин, які служать не на благо людини, а підпорядковують людину, користуючись її же зброєю – "спонтанним" споживанням.

І.Г. Утюж, канд. філос. наук, доц., докторант, КНУТШ, Київ

СУЧАСНА ОСВІТА: СУТНІСТЬ ТА ОСОБЛИВОСТІ

Стало вже звичним говорити про кризу сучасної освіти. І одночасно про педагогічні новації. Третя складова ситуації – реформи освіти. Безумовно, без зусиль і робіт інноваторів (учених, філософів, педагогів) неможливий сучасний ландшафт освіти, проте вони так і не вирішили два основні завдання, які декларувалися. Не вдалося створити школу нової формації (більшість педагогічних новацій так і залишилися експериментами, а сучасна масова школа гранично еклектична); у результаті новаторських освітніх зусиль так і не виник новий тип людини, що перевершує існуючий у розумовому відношенні і як особистість. Сьогодні більшість відомих педагогічних концепцій, що претендували ще не дуже давно на принципову новизну й ефективність, швидко гублять свій інноваційний потенціал; паралельно відчувається вакуум теоретичних ідей, виснаження інноваційної енергії.

"На теперішній час, – пише один із вітчизняних філософів і методологів освіти В.П. Андрущенко, – інноваційний рух із середньої школи пішов. Інноваційна хвиля спала. Зараз більше говорять про технології, методики, практики, ніж про інновації й експерименти. Ядро інноваторів, розроблювачів, методологів, культурологів, філософів, які запускали цю інноваційну хвилю, здебільшого або взагалі пішли з освіти в консалтинг, бізнес, політику, або пішли у вищу школу розробляти великі освітні й культурні проекти". Можливо, одне з пояснень падіння зацікавленості до інноваційних концепцій полягає в тому, що їх "батьки" (В.В. Давидов, Д.Б. Эльконін, В.С. Біблер, Г.П. Щедровицький та ін.) все-таки обговорювали освітню й культурну ситуацію другої половини ХХ сторіччя, яка наприкінці ХХ – початку ХХІ сторіччя кардинально помінялася. Сьогодні, дійсно, насамперед у вищій школі інновації розуміються не як реалізація в освіті антропологічних і філософських концепцій людини й культури, що було характерно для другої половини минулого сторіччя, а як збалансована відповідь на виклики часу, враховуючи вимоги ринкової економіки й процес входження України у світове співтовариство.

Не краще полягають справи й з реформами, які не просто стали перманентними, а відтворюють усе той же самий порочний підхід. Суть його в тім, що перетворенням піддаються зовнішні організаційні (частково інституціональні) форми, а мета, зміст і суть освіти або залишаються незмінними, або повільно еволюціонують під впливом різних, але, як правило, неконтрольованих факторів. Головний стрижень реформи освіти, вважає В. Андрущенко, – "це соціальне й державне замовлення влади. Він носить насамперед фінансово-економічний характер. Зміст програм, зміст навчання, кваліфікація кадрів хоча й обговорюються як проблеми, але поки відсуваються на більш віддалену перспективу в силу того, що вони вимагають набагато більших зусиль, причому всього професійного співтовариства, що у нас дотепер не оформилося. Останнє ж пояснюється у свою чергу тим, що в нас немає громадянського суспільства як соціальної й політичної реальності. Мова йде насамперед про соціальне місце освіти й спробі регулювати грошові потоки в освіті й витягти на світло тіньові гроші, які обчислюються мільярдами... Реформа освіти обговорюється поки у відриві від реформи державного устрою, місцевого самоврядування, реформи науки".

Треба прямо сказати, що такий підхід до реформування багатьох улаштовує, що особливо добре видно в межах вищої школи. Влаштовує він наш консервативний ректорський корпус, орієнтований на розуміння освіти першої половини минулого століття, пріоритетами якого виступають природознавство і єдина педагогічна система соціалістичного зразка. Влаштовує він багатьох викладачів і студентів, які уже давно несвідомо імітують освітній процес: професори читають лекції й ведуть семінари, студенти слухають і здають іспити й відразу, "не відходячи від каси", благополучно забувають виучений матеріал. Улаштовує він й українське суспільство, упевнене, що "радянська освіта була й залишається найкращою у світі". До того ж система прекрасно працює: заплати гроші (сьогодні більше половини всіх освітніх послуг платні) і одержиш на виході но-

венький державний диплом. "Кафедри вузів для більшості викладачів – щось начебто системи соціального захисту. Одержуєш посібник і читаєш свої лекції. Міняти усередині що-небудь – значить ризикнути на соціальний виклик мільйонів. Такі реформи зараз не потрібні нікому. Тому чиновники від освіти все розуміють, але на крайнє зрушення ніколи не підуть".

До речі, подібна ситуація за деякими параметрами і з реформами освіти на Заході. Аналізуючи реформи освіти у Великобританії, В.Г. Телегіна відзначає наступне: "Сам факт введення єдиних загальнодержавних стандартів у програмах і тестуванні (мова йде про кінець 80-х рр.) відбиває суперечливість загальної філософії "нових правих" і їх конкретної освітньої політики, оскільки принципи "ринку" й "споживчого вибору", здавалося б, припускають "вільний вибір" навчальних планів і програм... З одного боку, вводяться стандартні показники тестування учнів і єдиний державний навчальний план, з іншого боку, з метою стимулювати конкуренцію серед навчальних закладів батькам, принаймні, теоретично дозволяється обирати школу. Внутрішня суперечливість виявляється й у перегляді змісту освітніх планів і програм, у якому відобразилися прагнення, з одного боку, змінити загальну організацію освіти в смислі переорієнтації її у бік бізнесу, з іншого боку – підтримати збереження або введення традиційних предметів". Масовизація університетської освіти на Заході наприкінці 90-х і початку нашого століття, пише Телегіна, "підпорядкування її економічним пріоритетам і реструктурування на підставі принципів менеджризму усе більше перетворюють цю систему в якусь фабрику з підготовки "ефективної й гнучкої" робочої сили. <...> Це в остаточному підсумку приводить до витиснення загальногуманітарного знання, спрямованого на формування особистісного, критичного підходу до знання й життя в цілому, наповнюючи навчальні програми формальним, перформативним, утилітарним змістом... Перефразовуючи Бодрийяра, який зі смутком помітив, що "ми живемо у світі, у якому усе більше й більше інформації й усе менше й менше змісту", можна сказати, що в цьому світі усе більше "освітніх послуг" й усе менше освічених людей". Чи не повторюємо й ми шлях Заходу, починаючи з незалежного тестування й стандартів і закінчуючи перетворенням освіти в "освітні послуги", при тому що, з одного боку, зберігаються традиційні, що давно вичерпали себе форми й розуміння освіти, а з іншого боку – освіта усе більше губить смисл і переходить у сферу масової культури, де царюють не автентичні значення й сутності, а суцільні симулякри (імітація освіти, формальні знання, дипломи й т. п.)? Втім, зрозуміти, що відбувається й чи у правильному напрямку йдуть реформи освіти, на мій погляд, неможливо, не усвідомивши стану самої освіти й особливостей сучасності або, як іноді пишуть, "мегатенденцій модерніті". При цьому мова йтиме тільки про певний зріз, погляд на освіту й сучасність, а не про всі їхні характеристики.

У XIX сторіччі в цілому вдалося сформулювати єдину систему вимог до освіти й потім створити єдину систему освіти. Але протягом цього сторіччя й середини наступного, XX, сама культура була відносно єдиною. У наш час ситуація інша: у наявності плюралізм культур і неоднорідність культури. Як наслідок, безліч суб'єктів і різномірних вимог до

освіти. У наш час ми не маємо справу з єдиною освітньою практикою, навпроти, як відповідь на полікультурну й мультикультурну цивілізаційну ситуацію, а також свободу освітнього вибору формуються різні, які істотно розрізняються, види педагогічних практик (традиційна освіта, розвиваюча, нова гуманітарна освіта, релігійна, езотерична тощо). Природно, що в цих практиках освіта розуміється по-різному.

А.О. Цвібель, студ., КНУТШ, Київ

КОМУНІКАЦІЯ: ПО ОБИДВА БОКИ МОРАЛІ

Комунікація відображає настрої сучасності – ідеології, відбитки минулих епох, налаштованість на майбутнє. Комунікація містить у собі як позитивний, так і негативний бік. З одного боку, вона є засобом поширення інформації, народження та розвитку ідей, закріплення статусу моральних цінностей, розповсюдження культурних тенденцій тощо. З іншого боку – саме через комунікацію можна маніпулювати людською свідомістю, видаючи хибну інформацію за істинну, наштовхуючи на створення тих ідей, які є "вигідними" інформаторові; саме через комунікацію можна надати хибне уявлення про ієрархію цінностей у свідомості адресата, а також сприяти проникненню негативних тенденцій в культуру. Цікаво те, що свідомий учасник комунікації, не може вийти за межі тієї реальності, що створила для нього ідеологія часу, в якому він живе, відповідно, цей учасник не може розрізнити істинну інформацію від хибної. Якщо людини напротязі всього її свідомого життя демонструвати лише невеличку частинку простору і вдавати, ніби ця частинка і складає увесь світ, людина не буде замислюватись над тим, що поза межами "її світу" може існувати якийсь інший.

На дане питання наштовхує аналіз знакового функціонування буденної масової свідомості Р. Барта. Посилаючись на дослідження Л. Ельмслева [*Ельмслев Л. Прологомени к теории языка // Новое в лингвистике. – М., 1960. – Вып. 1*], Барт розглядає конотацію [Барт Р. Основы семиологии // Структурализм: "за" и "против". – М.: Прогресс, 1975], звертаючи увагу на універсальний характер конотацій у тому сенсі, що суспільство потребує чіткого визначення конотативного значення, що замінило денотативне і стало таким, що відповідає існуючій ідеології, тим самим, підтверджуючи ту саму ідеологію через конотативне означуване. Все це ставить мову на роль владного інструменту ідеології.

Барт вважає міф "комунікативною системою, повідомленням" [Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Издательская группа "Прогресс", "Универс", 1994. – С. 72]. Так звані "міфології" Барта, по суті, мають за основну функцію – здійснення прихованого примусу над людиною. Саме тут, багатозначність мови дозволяє "завуалювати" той смисл слів, який нав'язується. Власне, тому Барт і досліджує міфології – аби розібрати ідеологічний конструкт і показати, як він працює, задля того, щоб ми і зробили висновки, про "зворотній, прихований бік" комунікації.

Варто зазначити, що культура та комунікація перебувають у постійному взаємозв'язку: комунікація виражає пануючі культурні тенденції, а

культура має можливість "висловитись" через комунікацію. "Культура – це сутнісна характеристика людини, пов'язана із суто людською здатністю цілеспрямованого перетворення навколишнього світу, у ході якого створюється штучний світ речей, символів, а також зв'язків і відносин між людьми" [Грушевицкая Т.Г., Попков В.Д., Садохин А.П. Основы межкультурной коммуникации: Учебник для вузов (Под ред. А.П. Садохина) – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2002. // <http://www.countries.ru/library/intercult/mkom.htm>]. Традиційні моральні цінності, етос та інше є частиною свідомості. Комунікація неможлива поза свідомістю, отже є частково залежною від свідомості. Свідомість редукує інформацію із навколишнього світу, аналізуючи її, селекціонуючи та запам'ятовуючи. На основі цього, людина може продукувати власні ідеї та висловлювати їх, знов-таки, через комунікацію. Свідомість, таким чином, виявляє себе в універсальних чи локалізованих (принцип рефлексійної рівноваги Джона Роулза [Ролз Дж. Теория справедливости. – Новосибирск: Изд-во НГУ, 1995. – 534 с.]) моральних принципах. Отже, комунікативні процеси мають в основі моральне, духовне.

В основі культури лежать цінності, поняття про які людина отримує через комунікацію. Якими будуть дані цінності – залежить від ідеологічного налаштування часу. Звідси, людині, практично, "диктують" цінності, і, нажаль, не завжди враховуючи істинну моральнісну шкалу цих цінностей. Якщо людина не замислюється над цим, вона ризикує стати "сірою масою", якою можна вільно маніпулювати, переконуючи її у тому, що ця людина виявляє свою свободу на користь "благотворної мети". Це стосується як реклами, пропаганди, так і буденних дій кожної людини.

Який вихід із заплутаного лабіриту прихованих значень? Критичне ставлення до сприйняття – деструкція – повинна стати початковим етапом до виходу із незрозумілого павутиння сучасної комунікації. Людина має навчитись не лише розрізняти правду від неправди, доцільне від несуттєвого, а і зрозуміти потребу в аналітичному ставленні до будь-якої інформації. Логічно наступним кроком має стати деконструкція, що дозволить здійснювати деконструктивно-реконструктивну стратегію, яка "очистить" культуру від негативних елементів, які викликають у сучасній людині почуття самотності у сенсі "відсутності духовного єднання" [Швалб Ю.М., Данчева О.В. Одиночество: социально-психологические проблемы. – К.: Изд. "Украина", 1991. – С. 5].

Дослідження проблем комунікації приводить до питання про становлення такої етики між учасниками комунікації, керуючись якою, учасники не давали б змоги негативній стороні комунікативного процесу затіняти результати позитивної, тобто, такої етики, яка б гарантувала отримання максимальної користі від участі у комунікації із найменшим ризиком опинитись під владою оман і примусу. Етика суспільного дискурсу, котра закликає до відповідального, критично раціонального ставлення до комунікації і тих, хто бере чи братиме у ній участь. До ефективності і необхідності етики відповідальності схилявся К.-О. Апелъ. Він розробляв методологію застосування універсальної прагматики до актів комунікації [Апелъ К.-О. Обгрунтування етики відповідальності // Ситничен-

ко Л.А. Першоджерела комунікативної філософії. — К.: Либідь, 1996. — С. 46–60]. Таке ставлення до комунікації дозволяє уникнути маніпулювання, егоцентризму, омани. Таким чином, етика відповідальності постає важливим елементом гуманістично та демократично налаштованого суспільства, котре прагне до прогресу, культурного процвітання та забезпечення реалізації свободи кожної людини.

І.В. Яремко, студ., КНУТШ, Київ

ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК ЦІННОСТЕЙ НАУКИ І ЦІННОСТЕЙ КУЛЬТУРИ

Постнекласичний період розвитку науки неможливий без урахування людських і соціокультурних аспектів її функціонування. Проблеми людства, та їх розв'язання, а також подальший прогрес цивілізації пов'язаний з розвитком науки. Наука наразі є основним фактором цілісного перетворення дійсності, який викликає значні зміни в сфері суспільного виробництва, стає одним з головних чинників економічних, соціальних, духовних перетворень, оновлення культури, якісної освіти тощо. Вона виявляється силою, яка здатна сприяти розвитку самої людини, її творчих здібностей і обдарувань.

Зміна етапів розвитку науки пов'язана, перш за все, з уявленнями людини про можливість власного розуму, про власні потреби і про картину реальності. Тому на класичному етапі ідеалом наукового знання була побудова абсолютно істинної картини світу. На некласичному етапі відбувається перехід до нового типу філософських основ. Цей перехід характеризується відмовою від прямолінійного онтологізму і розумінням відносності істинності картини природи. Допускається істинність різноманітних конкретних описів однієї реальності. На постнекласичному етапі відбувається усвідомлення того, що онтологічні уявлення змінилися з історичним розвитком науки. Таким чином, знову змінюються ідеали і норми наукового дослідження. Саме на постнекласичному етапі наука розглядається в соціально-культурному контексті, обґрунтовуються допустимість і навіть необхідність аксіологічних факторів при поясненні й описі низки складних системних об'єктів [Степин В.С. Научные революции как "точки бифуркации" в развитии знания// Научные революции в динамике культуры. — Минск: Изд-во "Университетское", 1987. — С. 38–76].

Сучасні дослідники звертають увагу на те, що аксіологічні основи науки включають цінності різноманітного порядку:

- цінність самої науки для людини і суспільного прогресу;
- соціокультурна цінність і її культуротворча функція;
- цінність наукового товариства, як способу самореалізації людини і задоволення її прагнення до пізнання і творчості;
- цінність ідеї, методу, підходу для вирішення конкретного дослідницького завдання;
- статусна цінність належності до наукового товариства [Савостьянова М.В. Аксиологический анализ парадигмальной науки или о роли ценностей в науке: Монография. — К.: ПАРАПАН, 2009. — С. 51].

Наука є основою інформаційного і технічного забезпечення, під її впливом створюється нова соціальна реальність – в цьому і полягає культуротворча сила наука. Сучасна наука, з одного боку, проголошує поліпшення якості життя через науково-технічний прогрес, а з іншого боку – прямим результатом використання її досягнень являються глобальні проблеми людства; проголошуючи цінності гуманізму, наука одночасно віддаляється від духовних цінностей. У XX ст. людство прийшло до усвідомлення, що тяжкість наслідків і загроз власного виживання створює наука. Отже, наука – є тим інструментом, за допомогою якого, з одної сторони, зростає виробнича могутність суспільства, а з іншої – накопичуються проблеми.

Суспільство робить замовлення на наукове відкриття у відповідності зі своїми потребами, і наука виконує це замовлення, даючи можливість суспільству рухатись у бажаному напрямку. Або навпаки – наука сама створює новий продукт і пропонує його суспільству. Таким чином, наука пропонує нові цінності й нові потреби, а соціум – вирішує приймати їх чи ні. Цінності виконують регулюючу функцію в суспільстві. Розвиток науки неминує вплинув на зміну ієрархії цінностей в культурі, на їх еволюцію і трансформацію. Наслідками таких трансформацій стали глобальні проблеми людства – екологічні, економічні, гуманітарні і інші. Наука змінює образ світу, основні параметри якого у формі цінностей виглядають приблизно так:

- просторово – часові характеристики природного і культурного середовища у їх відношеннях до людини;
- якості соціально – господарських зв'язків;
- уявлення про ціннісну сутність речей;
- уявлення про сутнісні сили і здібності людини, її цілі і можливості у відносинах до світу, самої себе;
- уявлення про способи і цілі сприйняття – розуміння і творення – оновлення культурних форм;
- способи здобування і кодування цінностей, що характеризують тип культури: міф, віра, мова, наука, мистецтво [*Савостьянова М.В.* Аксиологический анализ парадигмальной науки или о роли ценностей в науке: Монография. – К.: ПАРАПАН, 2009. – С. 91–92].

Людина орієнтується на дані, які їй надає наука, але її цікавлять не тільки ідеї, але і речі, послуги і інші можливості. Так поступово відбувається відчуження людини і комерціалізованої науки від світу духовних цінностей. Як зазначала Н.І. Кузнецова, "наука базується і може існувати тільки в певному аксіологічному просторі, тобто в тій культурі, в якій знання визнано цінністю, культивуються певні заняття, спосіб життя, маніфестуються ціннісні орієнтації на пошуки Істини і створені умови для реалізації цих орієнтацій, а наукова діяльність стала об'єктом позитивної оцінки зі сторони суспільства і держави" [*Кузнецова Н.И.* Аксиологические условия формирования науки // Наука и ценности. – Новосибирск: Наука, 1987. – С. 111].

Отже, цінності науки і цінності культури нерозривно пов'язані між собою. Сьогодні наука розглядається як – засіб реалізації потреб людини і суспільства, генератор нових потреб і цінностей, тому нажалі це є причиною зміщення ціннісних акцентів в культурі і науці – від духовних до матеріальних.

ЗМІСТ

Секція "ТЕОРЕТИЧНА ФІЛОСОФІЯ (ОНТОЛОГІЯ, ФЕНОМЕНОЛОГІЯ, ТЕОРІЯ ПІЗНАННЯ)"

Азархін К.А. Онтологічні інтенції	3
Барыбина Е.Е. "Вторичное" обучение и установление правила	5
Башук О.Г. Особистість в онтологічній триєдності людини	6
Вишинський С.Д. Поняття метафізики в інтегральному традиціоналізмі.....	9
Галанина К.Э. От мифологии правил к мифологии субъекта: проблема следования правилу и критика концепта субъекта в поздней философии Л. Витгенштейна	11
Голуб А.В. Риторичне обґрунтування філософського знання.....	13
Гусев М. Искусственный интеллект как мысленный эксперимент по устранению "Большого раскола" сознания	15
Дубовик М.А. Дифференциация – возврат к жизни?.....	17
Іващенко І.Г. Плюральність і сингулярність: парадокс Кантової трансцендентальної дедукції	19
Калашнік О.Г. Рецепція М. Мерло-понті ідей Е. Гусерля щодо темпоральності досвіду	20
Киселёва Ю.Н. Современный философ: трикстер или хранитель традиций?	22
Козак Б.В. Феномен "недомислення" як ознака метафізики	23
Колычев П.М. Концепция релятивной онтологии	25
Лактіонова А.В. Види прагматизму і прагматичні компоненти знання	27
Лимар О.В. Бачення в структурі досвіду іншого (на основі робіт Моріса Мерло-Понті та Жан-Поль Сартра).....	29
Лимар В.Б. Розуміння свободи у східній та західній філософських традиціях.....	31

Литвин Я.М.	
Сумнів у справжності Іншого: симулякр та симуляція.....	33
Мерцалов А.В.	
Происхождение речи	35
Ніколаєнко О.О.	
Концепція четвериці у філософії М. Гайдеґера	38
Омельченко В.Ю.	
Тілесність і мистецький досвід: плацдарм освоєння світу (за концепцією М. Мерло-Понті).....	40
Писарев А.А.	
Континентальная онтология события: настройка оптики	42
Післар К.В.	
Діалогічність філософської герменевтики.....	44
Полулях Ю.Ю.	
Семіологія знаку: онтологічний аспект	46
Приходько В.В.	
Досвід як оновлення (Erfahrung als Erneuerung): стягування (Falten) новизни (Neuheit).....	48
Фомин А.Л.	
Проблема статуса знания в классической гносеологии	50
Царёв А.С.	
Прагматизм У. Джемса как гносеологическая концепция	52
Якуша П.О.	
Гусерлева концепція свідомості: від інтерсуб'єктивності до життєсвіту	54
Яцук М.М.	
Інтерпретація метафізичної проблематики в аналітичній філософії Пітера Стросона	56

Секція "ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ЛЮДИНИ"

Алексєєва К.І.	
Ситуативний характер морально-мовних феноменів у філософії Ф. Ніцше.....	59
Бад'йор Д.О.	
Мовна ідеологія як предмет дослідження в сучасній соціальній антропології.....	61
Бардина С.М.	
Взаимовлияние болезни и творчества: случай Ницше.....	63
Білоус А.	
Зміна ролі суб'єкту у філософії мови: перехід від модернізму до постмодернізму	65
Вергун О.С.	
Психическая энергия как источник творческой активности	67

Гарда М.Ф. Надія як невід'ємний модус людської екзистенції (Е. Фромм).....	69
Гриненко М.А. Сенс життя та його пошук.....	70
Данилова Т.В. Необумовлена реальність у духовних традиціях Сходу і сучасна картина світу.....	72
Дедюлина М.А. Технологическое посредничество в изучении высоких технологий	74
Деряга М.П. Особисте життя сучасної людини: спроба подолання самотності чи сфера ринкових відносин?	76
Дідух Л.Я. Етико-антропологічна спрямованість філософських пошуків Лева Шестова	78
Дорофеев Д.Ю. Судьбы современной философской антропологии: от инфляции к принципам самоопределения	81
Дубовик М.М. Феномен наукового пізнання в системі духовних цінностей.....	82
Дудолодова Л.В. Проблема співвідношення душі і тіла в філософській концепції Т. Аквінського	84
Ємельяненко Г.Д. Екзистенціально-антропологічний аналіз світоглядних принципів С. Кіркгора	86
Захарченко М.С. Роль "інтересу" у філософії Е. Гусерля.....	88
Зінченко О.М. Проблема свободи волі	89
Золотуха Ю.І. Екзистенціал граничної ситуації.....	90
Калінін А.В. Інтерперцептивне розуміння мови як засобу до комунікації за К.-О. Апелем	91
Колісник М.І. Проблематика онтологічного статусу людини в філософській антропології Макса Шелера.....	93
Колоколова Н.С. "Самость" и "я" как проблема философской антропологии	95
Кононова О.В. Одиночество-отчуждение: пути преодоления	96
Корабльова В.М. Тіло-інтерфейс як сучасна модель людської тілесності	98
Левченко Т.Г. Екзистенції духовного буття людини у романі Ліни Костенко "Записки українського самашедшого"	100

Лелека О.В.	
Дія та мова як засоби репрезентації особистості діяча за Ганною Арендт.....	102
Манакова І.Ю.	
Фиктивный характер персональной идентичности личности в постиндустриальном обществе	103
Машталер А.А.	
Основні виміри філософської антропології М. Шелера	105
Павлов В.Л.	
Феномен соціальної самореалізації особи	107
Пономаренко Я.І.	
Роль психокультури у формуванні духовності особистості	109
Пустова Л.А.	
Творчість у становленні людини	111
Савинська І.В.	
Теорія акту–потенції в структурі буття особи	113
Солдатська Т.І.	
Між питанням та відповіддю: аналіз феномена респонсивності у Р. Дж Колінґвуда	115
Стебельська О.І.	
Взаємозв'язок біологічної та культурної еволюцій в рамках теорії еволюційної епістемології	117
Сухова Н.М.	
Ідея "проклятої частини": Ж. Батай, Ж. Бодрійяр	119
Трайчук А.С.	
Проблема ціннісного призначення людини у філософській антропології Макса Шелера	120
Хилюк В.Л.	
Екзистенціальні проблеми сучасної людини	123
Черемисина А.С.	
Свобода как личностный экзистенциал	125
Шалаева А.В.	
К критическому топосу мифа: онтологический и гносеологический аспекты	126
Шичанина Ю.В.	
Человек будущего: образ, сущность, стратегии развития.....	128
Янчук В.А.	
Ситуація людини	130

Секція "ФІЛОСОФІЯ ГУМАНІТАРНИХ НАУК"

Бойко І.І.	
Феномен грошей у філософському вимірі.....	133
Буруківська Н.В.	
Особливості формування міжкультурних зв'язків в добу соціальних викликів глобалізації	134

Вєдров О.І. До проблеми адекватного прояснення сенсу соціальної дії: феноменологія чи мовна прагматика?	137
Герус Ю.А. "Концептуальный персонаж" как поиск путей сближения философии и литературы	138
Горбачук-Наровецька О.В. Прикладна філософія як галузь гуманітарного знання	142
Грицай Л.А. Философско-социологический подход к изучению современного родительства	144
Демьяненко В.Г. Личностные ориентиры саморазвития и самореализации в процессе образования	146
Діденко Л.В. Гуманітарно-соціальні виміри концепту "нормність"	147
Драпогуз В.П. Взаємозв'язок екстраполяції з іншими методами соціального пізнання	149
Захарчук О.І. Мова та комунікація	151
Зелінський М.Ю. Архітектоніка культурного простору сучасної України	152
Кавалеров В.А. Необхідність філософської редукції інновацій	154
Козлова К.І. Мораль в контексті економічної діяльності суб'єкта	155
Кондрашова-Діденко В.І. Людина у пост-економіці	157
Король О.В. Онтологічна сутність інформації	159
Косач Т.М. Проблема поняття "мудрість" та шляхи оволодіння нею	160
Коцюба М.П. Філософсько-освітні аспекти діалогу	162
Курило Л.Ф. Філософія освіти особистості: сходження від необхідності до свободи	164
Лазарєва С.В. Гуманістичний потенціал філософії у формуванні всебічно розвиненої особистості	165
Левицький В.А. Феномен київського тексту ХХ ст. як проблема теоретичного пізнання	167
Легкун Т.В. Філософія природи і природне богослов'я на шляху до діалогу	169
Малишена Ю.О. Соціальна реальність як повсякденність: А. Шюц	171
Незнамова С.П. Русский формализм: истоки и развитие	173

Омельянчук О.С.	
Теорія моралі, держави і права в філософії І. Канта	175
Пахомова Л.В., Пахомов В.І.	
Формування політичної свідомості засобами масової інформації	177
Пашков В.В.	
Сучасні підходи до самоосвіти педагога	180
Плєшакова О.А.	
Роль економічної культури у життєдіяльності людини	182
Пугач А.В.	
Реклама в добу глобалізації	184
Руденко Б.Б.	
Тенденції формування постнекласичної методології правознавства	185
Сайтарли І.А.	
Афективний зміст поведінкової культури	186
Саракун Л.П.	
Моделювання культурної політики в Україні: окреслення смислів та шляхів реалізації	188
Твердовська О.В.	
"Спонтанне" споживання в контексті самоорганізації суспільства	190
Утюж І.Г.	
Сучасна освіта: сутність та особливості	191
Цвібель А.О.	
Комунікація: по обидва боки моралі	194
Яремко І.В.	
Взаємозв'язок цінностей науки і цінностей культури	196

Наукове видання

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2011

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(20–21 КВІТНЯ 2011 РОКУ)

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 3

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"
Виконавець Д. Ананьївський



Підписано до друку 04.04.11. Формат 60х84^{1/16}. Вид. № Фл7. Гарнітура Arial. Папір офсетний.
Друк офсетний. Наклад 125. Ум. друк. арк. 11,86. Обл.-вид. арк. 17. Зам. № 211-5615.

Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"
01601, Київ, б-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43,
☎ (38044) 239 32 22; (38044) 239 31 72; факс (38044) 239 31 28.
E-mail: vydav_polygraph@univ.kiev.ua
Свідоцтво внесено до Державного реєстру ДК № 1103 від 31.10.02.