

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2015

**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(21–22 квітня 2015 року)**

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 2



Редакційна колегія: **А. Є. Конверський**, д-р філос. наук, проф., акад. НАН України (голова); **С. В. Руденко**, д-р філос. наук, доц. (відп. секр.); **В. А. Бугров**, канд. філос. наук, проф.; **І. С. Добронравова**, д-р філос. наук, проф.; **Д. В. Неліпа**, д-р політ. наук, доц.; **М. І. Обушний**, д-р політ. наук, проф.; **В. І. Панченко**, д-р філос. наук, проф.; **А. О. Приятельчук**, канд. філос. наук, проф.; **М. Ю. Русин**, канд. філос. наук, проф.; **Є. А. Харьковщенко**, д-р філос. наук, проф.; **В. Ф. Цвих**, д-р політ. наук, проф.; **Л. О. Шашкова**, д-р філос. наук, проф.; **П. П. Шляхтун**, д-р філос. наук, проф.

*Рекомендовано до друку
вченою радою філософського факультету
(протокол № 4 від 30 березня 2015 року)*

"Дні науки філософського факультету – 2015", Міжн. наук. конф. (2015 ; Київ). Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2015", 21–22 квіт. 2015 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2015. – Ч. 2. – 101 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. Редакція залишає за собою право скорочувати та редагувати подані матеріали. Рукописи та дискети не повертаються.

© Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
ВПЦ "Київський університет", 2015

Секція "УКРАЇНЬСЬКА ФІЛОСОФІЯ ТА КУЛЬТУРА: ІСТОРІЯ ТА СУЧАСНІСТЬ"

М. Ж. Абдрахманова, асп., НУБІПУ, Київ
amir.ok@mail.ru

НАЦІОНАЛЬНА КУЛЬТУРА: ПРОБЛЕМА ВИЗНАЧЕННЯ ПОНЯТТЯ

Культура кожної нації є самотутнім життєвим світом, у якому відображений спосіб її світосприйняття та світорозуміння. Власне, самотутність життєтворення визначає той тип світогляду, що покладений у основі кожної національної культури. При чому його не можна пояснити через раціонально впорядковану систему ідей про світ: "Архетипи світосприймання і світорозуміння, заковані в самотутні культури, не піддаються простому вираженню в абстрактних поняттях... ось чому «дух нації» чи «національну душу» швидше здатні висловити митці, ніж схопити в чітких формулах аналітики" [Лісовий В. Українська філософія в контексті національної культури // Історія філософії України: Підручник. – К. : Либідь, 1994. – С. 10].

Спираючись на семантичну багатозначність поняття культури, однозначного визначення поняття національної культури не існує. Адже, деякі дослідники вважають (В. Старосольський), що національна культура – це культура "пануючої повсякчасно класи" (еліти), інші (М. Семчишин) – це культура "точно означеної людської спільноти". Вчені також вважають, що національна культура – це особлива сфера спілкування, здатна об'єднати людей у єдиному контексті спілкування (В. Лісовий), своєрідний діалогічний простір (С. Сторожук). Тим не менш, багатство дефініцій доводить, в першу чергу це – групова культура, що об'єднує спільноту: "Творення національної культури (а отже, нації) полягало в тому, що з попередньої культурної різноманітності бралися якісь явища (міфи, легенди, епос, діалект тощо) і їм надавався статус спільної культури для всіх типів спільнот (общин, племен, сіл, міст і т. д.), які культурно об'єднувалися" [Лісовий В. Українська філософія в контексті національної культури // Історія філософії України: Підручник. – К. : Либідь, 1994. – С. 7].

Якщо зважати, що національні культури – відносно пізні утворення (у порівнянні із етнокультурними), дослідники виокремлюють такі основні джерела становлення кожної національної культури: 1) природне оточення (земля); 2) етнокультурні успадкування; 3) історичні події; 4) взаємини із сусідами; 5) професійна культурна творчість та роль еліти. Відповідно, її складовими елементами є: релігія, філософія, професійне мистецтво, наука, політика, право тощо. Однак найважливіші з них: етнокультура (звичаї, фольклор, народне ремесло, мова), релігія (давні вірування і християнство) та професійна культурна творчість.

Враховуючи світоглядне значення національної культури, варто розрізнити поняття "етнічної" та "національної культури". Етнічна або "народна" культура є предметом вивчення етнографії (етнології) як однієї із культурологічних дисциплін. Елементи такої культури – обряди, звичаї, міфи, фольклор тощо – позбавлені індивідуального авторства, безіменні, анонімні. Приналежність до етнічної культури визначається спільністю походження – кровним спорідненням. На відміну від етнічної національна культура передбачає існування нових типів комунікації між людьми, більш складних стосунків, ніж кровно-родинні. Таким принципово новим типом комунікації є писемність, завдяки якій загальні для усієї нації ідеї та символи розповсюджуються серед маси населення.

Писемна культура протистоїть стихії живої народної мови з її місцевими діалектами та семантичними відмінностями. Носіями такої культури стають освічені шари суспільства, які беруть на себе функцію індивідуального авторства – письменники, філософи, вчені, священники, митці тощо. Відродження національної еліти рівноцінне відродженню як національної культури, так і нації, адже: "Народ є для всякої ідеї, чи в її статичному, чи в динамічному стані – чинник пасивний, той, що приймає. Чинником активним, тим, що накидує якусь ідею, тим, де ця ідея зроджується, є – активна, або ініціативна меншість. Називають її різно: «класово свідомий пролетаріат»..., «національно свідомі інтелігенція», «аристократія», «правляча кліка», «тирани»..., але – суть цієї меншости та її роля в усіх громадських одиницях та сама. Це група, яка формує неясну для «неусвідомленої маси» ідею, робить її доступною цій масі і, нарешті, мобілізує «народ» для боротьби за цю ідею" [Донцов Д. Націоналізм // Твори. Геополітичні та ідеологічні праці. – Л. : Кальварія. – Т. 1. – С. 386–387].

Світова культура являє собою систему духовних цінностей, що виробляються в надрах національних культур та набувають загальнолюдського значення. Однак сутність національної культури, як і нації, не проявляється у вишиванці, гопаци, борщі, салі тощо, але окремою національною політикою та високою культурною творчістю.

В. О. Артюх, канд. філос. наук, доц., СДУ, Суми
art64@ukr.net

ПРО КОНТЕКСТУАЛЬНІ ФАКТОРИ НАЦІОНАЛІЗАЦІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

Філософія, як акт індивідуальної творчості філософів може стати колективним (національним) феноменом або бути якимось поєднаним з ним завдяки дії кількох факторів.

Найзагальнішою передумовою, що потім дозволить говорити про неперервність філософського процесу як українського є виникнення ідеї автохтонності самого українського народу та суцільності його історії від IV ст. н. е. і до сьогодення, яку впровадив Михайло Грушевський (вперше у статті "Звичайна схема руської історії й справа раціонального укладу історії східного слов'янства" (1903)). На його думку незалежно від того, яка самоназва (етнонім) народу – русини, малороси, козацько-

руський народ, хохли чи українці – сутнісно це один і той же самий народ, який, виникнувши ще в часи антів, постійно перебуває на своїх предковічних землях, господарює тут, творить свою культуру і свою історію. Різність етнонімів (самоназв) зовсім не означає різності народів. Звідсіля випливає, що творчий набуток всіх тих філософів, які якимось чином ідентифікували себе з однією з таких історичних самоназв українському народу цьому народу і належить.

А) *Географічний фактор*. Тоді "українська філософія" – це функціонування і відтворення всіх "продуктів" філософського мислення, яке існувало в межах того географічно-національного ареалу, який зараз називається "Україною". І етнічна належність філософа тут – не головне. Якраз на означення дії цього фактору існують такі словосполучення як "філософія в (на) Україні", "філософія України" і навіть такий затуманюючий національну специфіку термін "совєтських" часів, як "філософія на території окремого народу".

Б) *Мовний фактор* (як пише історик французької філософії В. Декомб: "Французька філософія – це філософія, яка розмовляє французькою мовою"). У нашому випадку, коли філософські тексти вже якимось чином марковані як українські писалися не лише українською, а й польською, російською, німецькою мовами – цей фактор не може бути єдиним. Його дія уможлиблюється лише в комбінації з іншими.

В) *Національна самоідентифікація автора філософського тексту*. Проблема полягає в тому, що національна ідентичність – це явище модерної доби української історії. Колективні ідентичності домодерних епох часто вибудовувалися за іншими критеріями (приміром, становими чи релігійними). З цієї точки зору багато філософів, які жили в домодерному минулому і творчість яких і складає те, що називається "український філософський процес" не ототожнювали себе складовою українського народу. Цю процедуру за них проробили історики філософії.

Г) Але історично першим обґрунтованим фактором доби формування сучасних націй, який включав у себе і попередні (мова, приміром) було *уявлення про виникнення філософії як теоретичного втілення "духу народу"*. Вже у Г. В. Ф. Гегеля філософія народжується від поєднання "духу часу" (Zeitgeist) і "духу народу" (Volksgeist). "Дух народу" усвідомлює себе в філософії, роблячи її національною.

Що означає національний предикат "українськості" у словосполученні "українська філософія", розглянути й крізь призму бачення філософії як вираження духу народу? Це або філософія, зміст тексту якої є носієм якоїсь "національної (української) субстанції", або філософування про предмет, який не є не національним (партикулярним), а загальним, але осмислення якого відбувається з точки зору критеріїв "українськості".

Д) Варто звернути також увагу на вплив *позанаукового національно-ідеологічного контексту*, що в ХХ столітті і виступає одним з головних зумовлюючих факторів конструкції "український філософський процес".

Головне, що концепт "української філософії" постає в результаті комбінованої дії кількох історичних, ідеологічно-ціннісних, герменевтичних зумовлюючих факторів контекстуального порядку.

ДЕЯКІ АСПЕКТИ ПРОБЛЕМИ "САКРАЛЬНОСТІ" УКРАЇНСЬКОГО БАРОКОВОГО ІКОНОПІСУ

Українська барокова ікона це феномен, який досі викликає суперечки щодо своєї сутності, змістового наповнення та місця у сакральному просторі Православної Церкви. Історики мистецтва та культурологи пишуть про неї як про яскраве самобутнє явище, один із найвищих злетів українського сакрального малярства. Тим часом у працях російських богословів XIX–XX ст. цей феномен різко засуджується як вияв єретичних тенденцій та відхід від православних канонів іконопису. Спробуємо подивитися на цю проблему крізь призму уявлень про "функції" ікони та про красу, що характерні як для візантійської естетики, так і для поглядів української інтелектуальної еліти XVII ст.

Однією з функцій ікони є вплив на свідомість людей через втілення сакральної божественної краси. Ще у ранньому християнстві визнавалася цілюща сила краси, яка присутня у Первообразі, у Його відбитку, яким є ікона, в самій людині та в усьому її природному оточенні. Християнські мислителі наповнили новим змістом античне уявлення про красу, розглядаючи цю категорію в контексті богословського вчення. Краса, як божественна, так і земна, є причиною гармонійності Космосу, світу, людської душі. Св. Григорій Ніський уважав, що душа людини володіє вродженим тяжінням до краси, тому впродовж земного життя повинна спрямовуватися на пізнання краси, в котрій Бог являє Себе людині. Ікона ж, як відбиток "Первообразу", допомагає людині досягнути духовного возз'єднання з Архетипом, прийняття Його у власне життя. Вибудовувалось уявлення про ікону, як про "місток" між двома світами: божественним та земним. Оскільки в центрі християнського світу стоїть створена по образу Божому людина, а "її очищення, преображення та спасіння складає основну роль християнської Церкви [то]... людська фігура виступає носієм основних художніх ідей" [В. Бичков]. Св. Григорій Ніський вбачає в людині не тільки богоподібний образ первозданної краси, але й посередника, завдяки якому все матеріальне творіння, і в першу чергу природа, набуває самосвідомості, стає духовним і з'єднується з Богом. Богослов стверджує, що завдяки Божій Премудрості у самому матеріальному світі присутня внутрішня органічна гармонія творіння, що поєднує споглядальний світ з чуттєвим його виразом. Середньовічна Візантійська іконописна традиція базувалася на передачі враження статичності, самозаглибленості, символізмі та ієратизмі (священній статуарності). Всі ці компоненти склали "візантійський стиль" мистецтва, що разом з християнством поширився в Київській Русі та майже незмінно побутовав в українському малярстві аж до початку XVII ст.

Втім в епоху Бароко український іконопис поступово змінюється, відбувається деякий відхід від канону в межах його окремих формальних

параметрів. Це проявляється у впровадженні технік світського малярства, як наприклад, використання полотна та олійних фарб, в об'ємності зображень, яскравості барв, спробах надати простору "впізнаних" обрисів а в ликах святих повторити риси обличчя реальних людей. Це явище іноді трактують як шлях до "профанування" сакрального, до перетворення ікони на світську картину, яка чомусь висить у храмі. Втім, видається, що таке судження є поверховим і не зовсім справедливим. Спробуємо глянути на проблемі крізь призму уявлень про красу в українському ранньомодерному соціумі.

У Візантійській традиції ікона як "Благословення Боже" поряд з функцією храмової прикраси мала й інші, більш важливі, наприклад, функцію поклоніння, розтлумачення сенсу Святого Письма тощо. Апостол Йосиф розрізняв два типи поклоніння – тілесне та духовне. Для нього процес поклоніння був сакральним моментом, під час якого відбувається споглядання на двох рівнях: тілом ми поклоняємось іконі, а душею – тому прообразу, який в ній закладений [В. Бичков]. Часте зображення певних алегорично-символічних образів в іконі, таких як виноградна лоза, агнець Божий та ін., спонукало до споглядання ікони на ідейно-ілюзорному рівні, що сприяло глибокому проникненню у її сакральний смисл. Тобто в іконі важливішим ніж зовнішня оболонка є внутрішній духовний зміст. Особливо яскраво це підтверджується наявністю "чудотворних" ікон, де чудо, вочевидь, твориться не дошкою і не фарбою, а самим Первообразом, який ікона випромінює. Така здатність у XVII ст. фіксується і стосовно "нових" українських ікон, отже, у свідомості ранньомодерного населення України барокова ікона сприймалася саме як сакральний текст, адже "прояви «чудотворення» [...] є доказом присутності Бога тут і тепер, фіксацією того місця та часу, де й коли активно співдіють сакральний та профанний світи, причому це відбувається не через пониження священного, а навпаки, у спосіб піднесення земного до рівня священного" [Л. Довга]. Цілком ефективно українська барокова ікона візуалізує текст Святого Письма, в цьому також залишаючись носієм сакрального тексту, а зміни, що відбулися у її зовнішньому вигляді свідчать лише про те, що відбувається "зіткнення сакрального та профанного, де сакральне не було чимось раз і назавжди сталим, воно змінювало свою конфігурацію, «естетизувалося», але від цього не втрачало своєї сутності, не «профанізувалося»". [Л. Довга] Врешті, українська барокова ікона, так само, як візантійська, виконує функцію відтворення божественної краси, в цьому також продовжуючи вимоги канону. Щоправда, в українській культурі XVIIст. відбуваються зміни, що яскраво фіксуються на рівні естетичних вподобань еліти, міняється уявлення про красу, в тому числі про красу Горнього світу. Українська барокова ікона цілком відповідає цим уявленням, де на зміну статиці приходить динаміка, на зміну стриманості – життєствердне багатство барв, на зміну "тихому смуткові" – радість творення та осмислення власної самості, на зміну пасивності – активна життєва позиція. Врешті, ці "естетичні" та суспільно-політичні зміни знаходять своє продовження і морально-етичному

вченні, сформованому київськими богословами XVII ст. Мусимо визнати, що "формальні" зміни, які сталися в ранньомодерному українському іконопису, доволі точно відповідають змінам в усіх інших сферах життя. Саме в цей час остаточно формується уява "мешканців України про себе як про щось окреме, суб'єктивне відчуття своєї відмінності від сусідів. ... Тобто відбувалося підняття української самосвідомості" [І. Шевченко]. Це спонукало до активного впровадження нових ідей у всіх галузях мистецтва, в тому числі в іконописі. Та чи є це свідченням втрати іконою сакрального змісту? На нашу думку – швидше ні. Згадаємо тут слова Геракліта, який сказав: "Все тече, все змінюється". Змінюються суспільство, люди, їхні потреби і, відповідно, все пристосовується до їх бажань. А мистецтво в першу чергу. Таким чином сама ікона стаючи ближчою до людей, зрозумілішою для сприйняття й сучаснішою все одно залишається іконою, яка несе в собі те божественне сяйво, що відкриває нам глибинні істини пізнання.

Г. П. Бежнар, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ
beznar@yandex.ru

ДО ПИТАННЯ ПРО РЕЛІГІЙНИЙ АСПЕКТ У ТВОРЧОСТІ ВОЛОДИМИРА ВИННИЧЕНКА

Засновник наукового "винниченкознавства" Г. Костюк вказував на складність трактування релігійного аспекту в творчості В. Винниченка. Дослідник відносив українського письменника до атеїстів, зазначаючи, що це "питання не дискусійне", адже Винниченко "був чітко окресленим і принциповим сином своєї раціоналістичної і критичної доби", він "замікав собою вік свідомості Драгоманова, Франка, Лесі Українки, М. Павлика, В. Стефаника та інших або, ширше кажучи, – вік панування європейського раціоналізму й просвітництва" [Костюк Г. Світ винниченкових образів та ідей // Слово і час. – 1990. – № 7. – С. 23–24].

Як письменник-мислитель В. Винниченко не вилучав питання Бога, релігії, духовності з кола своїх зацікавлень, розглядаючи зазначену проблематику у художніх творах ("Голота", "Гріх", "Сонячна машина", "Лепрозорій"), щоденникових роздумах, та на рівні філософських рефлексій (трактат "Конкордизм"). Втім, проблема релігії як складової частини людського буття не тільки осмислювалась Винниченком, а й була за словами Г. Костюка, "філософською проблемою самого автора" [Там само. – С. 24].

Розповсюдженість релігійних вчень Винниченко пов'язував з вірою людства досягти таким засобом щастя і гармонії життя. Оскільки "єдина ціль, зміст і рація існування всього сущого, а найпаче живого, – це почування повноти і гармонії всіх сил, прагнення жити в самому процесі життя, мати найвищу, вичерпуючу сатисфакцію", то саме "способами досягнення цієї мети у різних індивідуумів, різних груп, класів, народів і в різні епохи служать різні засоби: релігія, влада, багатство, наука, кохання, любов, мистецтво" [Винниченко В. Щоденник. – Едмонтон ; Нью-Йорк, 1980. – Т. 1: 1911–1920. – С. 288].

Зв'язок щастя з ідеєю Бога та існуванням релігій очевидний для українського митця. "Нема ні одної релігії, яка б прохала у вищій сили, Бога, шкідливого для людей, нещастя – на цьому чи на тому світі, це байдуже", – саме тому "існували і існують релігії, Боги" [Там само. – С. 288]. Базовий "інстинкт життя", бажання повноцінного буття, прагнення бути щасливим настільки сильне в людині, що "коли б запеклому, переконаному атеїстові трапилось почути зв'язок його повноти й гармонії сил з молитвою до Бога, того Бога, якого, на його щирі й тверді думки, немає, він зразу повірив би в Бога і молився б йому, як і всі теїсти" [Там само. – С. 288–289].

"Смерть Бога", проголошена Ф. Ніцше (під впливом філософії якого формувалися світоглядні орієнтири В. Винниченка), забирає у людини ідею безсмертя і кидає її у вир екзистенційних переживань. "З смертю Бога пропадає безсмертя, цей найкращий виразник інстинкту життя. ... Люди ... не можуть без огиди, без протесту думати, що вони мають померти, померти цілком, без останку, без якої-небудь присутності їх хоч де-небудь у житті" [Там само. – С. 360]. Саме тому, вважає мислитель, "безсмертя зв'язане нерозривно з Богом, з силою надприродною і вічною. Бог є джерело вічності, невмирущості, розгадка всіх тайн, що сховано від нас" [Там само. – С. 361].

Оскільки без Бога людина залишається у світі самотньою сиротою (з'являється "таке чуття сиротливості, тупого непорозуміння й органічного, всерединного невдоволення, коли свідомість доходить до розуміння вигаданості потойбічного життя"), тому "знову відновлюється релігія з усіма її атрибутами, більш чи менш модернізованими і пристосованими до сучасного занадто глибоко закоренілого способу думання" [Там само. – С. 360–361].

Біблійні норми виступають для українського письменника засобом соціального гноблення та класової експлуатації. В. Винниченко критикує християнську заповідь про любов до ближнього, як самого себе, вказуючи на її лицемірство. Якщо любити ближнього свого означає бути до нього добрим, корисним, задовольняти його бажання і потреби, то виконання тільки такого алгоритму дій дозволить людині вважати себе моральною та "хорошою". Але, зазначає В. Винниченко, "роблячи приємне одному, ніколи не можна мати гарантії, що цим не робиш зла другому", отже, ця заповідь є чистий абсурд і безглузддя [Там само. – С. 387–388].

Водночас Володимир Кирилович переймається питаннями "... чи не руйнується з ідеєю Бога й безсмертя сила інстинкту життя? ... Чи не вимре вся людськість від апатії, коли висохнуть в ній всі води й болота релігії? Чи велика сила проб'є собі в душі людини інше джерело й утворить нову мету й нові підсобні собі стимули до життя?" [Там само. – С. 361]. Відповідь письменника на ці питання оптимістична: "Швидше мусить бути це, а не перше" [Там само. – С. 361].

Аналізуючи проблему істинності релігійного вчення в цілому, церкви як соціального інституту, Винниченко зазначає, що "страшний не Бог сам по собі, а ті муки, які завдавались людям за нього, він страшний як запона, якою прикривається егоїзм, паразитизм, визиск, насильство, панування людей над людьми. ... Нищити треба не віру в Бога, понадп-

природу силу, а страждання людей" [Цит. за: *Сиваченко Г. М.* Пророк не своєї вітчизни. Експатріанський "метароман" Володимира Винниченка: текст і контекст. – К. : Альтернативи. – С. 72].

Отже, В. Винниченко доходить висновку про необхідність організації життя на нових засадах. Оскільки впродовж усієї історії людство так і не спромоглося виробити продуктивної програми боротьби з нещастям й побудови щасливого життя, він пропонує власну систему методів і правил боротьби з нещастям, яку назвав "Конкордизм". "Конкордизмом ми називаємо систему лікування та реорганізації сил сучасного людського організму, сил як фізичних, так і психічних, систему базовану на рівновазі та погодженні тих сил" [Винниченко В. Конкордизм. Система будування щастя. – К. : Український письменник, 2011. – С. 67]. Основною помилкою філософів та суспільно-політичних діячів, що займалися цими питаннями раніше, є невірне тлумачення походження та суті нещастя. Зокрема, для Винниченка неприпустима думка, що в основі дисгармонії людства – його гріховність, непослух Божим заповідям. Конкордизм відкидає таку позицію.

Перше з тринадцяти сформованих правил індивідуальної моралі, які містяться у "Конкордизмі", містить наступну настанову: "в усіх галузях життя твого звільняйся від гіпнозу релігії і будь просто часткою природи" [Там само. – С. 74]. Письменник добре розумів складність поставленого завдання і зазначав, що "не досить сказати собі чи навіть прилюдно і цілком щиро та переконано: я не вірю в бога, я – атеїст, щоб перестати бути релігійником", натомість необхідно "довго і настійно боротися в собі з усім спадковими нагіпнотизованими нахилами" [Цит. за: *Сиваченко Г. М.* Пророк не своєї вітчизни. Експатріанський "метароман" Володимира Винниченка: текст і контекст. – К. : Альтернативи. – С. 71–71].

Підсумовуючи все вищевикладене, зазначимо, що Володимир Винниченко заперечив існування Бога як першопричини всього суцього та виступив проти доцільності існування будь-якої релігії. Християнська ідея спокутування гріха замінюється на теорію "чесності з собою", яку митець доводить до цілісної філософської системи, викладеної у трактаті "Конкордизм".

Г. В. Вдовиченко, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ

НАПРЯМИ РОЗВИТКУ ФІЛОСОФІЇ КУЛЬТУРИ У ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ УСРР 20-х – 30-х рр. XX ст.

Проведене нами у 2006–2014 рр. системне вивчення основної частки відомих нині друкованих матеріалів з історії філософської думки УСРР 20-х – 30-х рр. XX ст., головним чином наукового доробку співробітників філософських установ Українського інституту марксизму-ленінізму (УІМЛ), Всеукраїнської асоціації марксо-ленінських науково-дослідних інститутів (ВУАМЛІН) і філософсько-соціологічної секції кафедри марксизму-ленінізму в Києві, дозволило нам вперше комплексно дослідити культурфілософські здобутки "філософського фронту" УСРР тих десятиліть. Розгляд наукової спадщини В. Юринця, П. Демчука та їх

колег: О. Бервицького, В. Берковича, Я. Білика, Н. Білярчика, Я. Блудова, В. Бона, І. Очинського, С. Семковського, Т. Степового й інших, – дає всі підстави стверджувати, що ці науковці, які представляли харківську і, частково, київську філософські школи першої третини ХХ ст., заклали підвалини та зробили головний внесок до розвитку філософії культури як напряму української радянської філософської думки епохи "Розстріляного Відродження". На наш погляд, трьома галузями розвитку філософії культури як напряму філософської думки УСРР 20-х – 30-х рр. ХХ ст. є дослідження харківської і, частково, київської філософських шкіл з проблем: 1) історії та теорії марксистсько-ленінської філософії, 2) історії зарубіжних філософської й суспільно-політичної думок, 3) історії українських філософської та суспільно-політичної думок. В рамках цих напрямів розвитку історико-філософської думки УСРР, на нашу думку, сформувались вісім виокремлених нами умовних напрямів розвитку філософії культури у філософській думці УСРР 20-х – 30-х рр. ХХ ст., зокрема представляючи першу галузь напрямів: 1) вивчення й розроблення філософії культури марксизму та 2) дослідження вчень провідних діячів ВКП(б) і КП(б)У про радянське національно-культурне будівництво. Друга з цих галузей, вельми цікава і напрочуд малодосліджена, представлена, на наш погляд, трьома напрямками: 1) дослідження західноєвропейської соціокультурної кризи кінця ХІХ – першої третини ХХ ст., 2) висвітлення вчень зарубіжних культурфілософів кінця ХІХ – першої третини ХХ ст., 3) критичне аналізування культурфілософських ідей у зарубіжній суспільно-політичній думці кінця ХІХ – першої третини ХХ ст. Щодо третьої, менш розробленої, але теж цікавої й малодослідженої галузі, то вона, з нашої точки зору, представлена такими напрямками:

1) дослідження специфіки розвитку української культури ХУІІІ – першої третини ХХ ст.,

2) висвітлення культурфілософських ідей діячів української культури ХУІІІ – першої третини ХХ ст.,

3) критичне аналізування культурфілософських ідей та вчень в українських філософській і суспільно-політичній думках діаспори і УСРР.

Становлення й розвиток філософії культури як напряму філософської думки УСРР 20-х – 30-х рр. ХХ ст. нерозривно пов'язані, в першу чергу, із формуванням провідними представниками її харківської та, частково, київської шкіл, головним чином С. Семковським, В. Юринцем і С. Степовим, а також їх колегами: П. Демчуком, Я. Блудовим, І. Очинським, О. Бервицьким, – такої чільної галузі розвитку української радянської філософії, як дослідження марксистсько-ленінської філософії. Вивчення і розроблення філософами УСРР культурфілософії марксизму тривало напередодні та, в основному, вже на початку періоду сталінської "реконструкції" 30-х рр. ХХ ст., коли за наказом Й. Сталіна було офіційно піддано гострій критиці й засудженню чільних ідеологів ВКП(б) Л. Троцького та М. Бухаріна, як і теоретиків марксизму Г. Плеханова й О. Богданова, з метою проголошення єдиним головним теоретиком марксизму в СРСР після В. Леніна саме Й. Сталіна. Отже, провідні представники групи "де-

борінців" на "філософському фронті" УСРР, зокрема В. Юринець, та переважна більшість його колег – філософів УСРР, узяли вельми активну участь у цій публічній полеміці й, водночас, у засудженні ідей, зокрема культурфілософських поглядів, Г. Плеханова, О. Богданова, Л. Троцького та М. Бухаріна, розробляючи за умов утвердження сталінізму питання філософії культури марксизму. Досить докладно аналізуючи її, автори статей "Проблема культури" (1930) І. Очинський та "Питання культурної революції" (1932) І. Премислер і Т. Степовий піддали виразно замовній гострій критиці культурфілософські вчення провідних ідейних опонентів Й. Сталіна – Л. Троцького і М. Бухаріна, саме як "антиленінські теорії культури і культурної революції", зараховуючи до них і культурфілософію О. Богданова. Не менш важливим напрямом розвитку культурфілософської думки УСРР, з нашої точки зору, було й вивчення специфіки розвитку української культури ХУІІІ – першої третини ХХ ст. та, в основному, культурфілософський аналіз проблематики національно-культурного будівництва в УСРР епохи "Розстріляного Відродження". Вагомий внесок до актуалізації цього напрямку впродовж другої половини 20-х рр. ХХ ст. зробили, насамперед, В. Юринець і група діячів проводу КП(б)У на чолі з М. Скрипником, а також представники, здебільшого, харківської філософської школи: П. Демчук, Я. Білик, І. Очинський і В. Беркович, – та інші їх колеги із УІМЛ. Ця проблематика є наскрізною й пріоритетною для всіх українознавчих досліджень В. Юринця, починаючи від найперших із них, передусім статті "З нагоди нашої літературної дискусії" (1926), і закінчуючи статтею "Український філософський фронт" (1932), одним із головних об'єктів уваги у яких стали культурфілософські погляди учасників української літературної дискусії 1925 – 1928 рр., як-от М. Хвильового і його численних опонентів. До поля зору філософів УСРР потрапила і проблематика передісторії національно-культурного будівництва в УСРР, розглянута ними, зокрема, в статтях: "Зародки матеріалізму в творах і житті Г. С. Сковороди" (1929), "Естетичний світогляд Івана Франка" (1929) і "Еволюція творчости Винниченка після 1905 року" (1930) І. Очинського; "Білоемігрантська українська філософія" (1929) П. Демчука та ін.

Однією з найцікавіших і, водночас, найнедослідженіших галузей розвитку філософії культури як напряму філософської думки УСРР 20-х – 30-х рр. ХХ ст. є, на наш погляд, розроблення такими її представниками, як, передусім, В. Юринець та П. Демчук, і, водночас: О. Бервицький, Н. Білярчик, В. Бон, І. Очинський, С. Степовий, – проблематики філософії культури у дослідженнях з історії зарубіжних філософської та суспільно-політичної думок. Винятково важливою й наскрізною для наукового пошуку В. Юринця та, головним чином, П. Демчука, на нашу думку, є така важлива тема їх культурфілософування й, водночас, основна тема західноєвропейської філософії культури епохи модерну, як тогочасна соціокультурна криза європейської цивілізації, осмислювана ними, чималою мірою, саме у світлі культурфілософських концепцій Ф. Ніцше та О. Шпенглера. Починаючи від статті "Едмунд Гуссерль" (1922–1923) та завершуючи двома публікаціями у виданні "Діалектичний матеріалізм.

Підручник для вишів і витшів. Ч. I" (1932), В. Юринець неодноразово досліджував кризові явища в науковому, культурно-мистецькому і суспільно-політичному житті Західної Європи. Дещо докладніше аналізуючи ці самі явища в статті "VI-тий міжнародний філософський конгрес" (1927) і п'яти статтях з історії німецьких філософії та суспільно-політичної думки епохи модерну: "Нариси про сучасний стан німецької філософії" (1929–1930), "До філософії фашизму (З приводу «Філософії життя») Леопольда Циглера)" (1930), "Філософська мудрість сучасної буржуазії (До характеристики філософської школи Кайзерлінга)" (1930), "Неогегеліянство як зброя фашизму" (1931) і вступі до збірника своїх статей "Розклад сучасної буржуазної філософії" (1931), – П. Демчук докладно висвітлив у них засадничу для його культурфілософського пошуку проблему "розкладу капіталізму та капіталістичної культури" і її розгляд у зарубіжних, в основному німецьких, філософії й філософії культури першої третини XX ст. Згадані науковці не раз звертали окрему увагу і на комплекс культурфілософських ідей у суспільно-політичній думці Західної Європи першої третини XX ст. У серії публікацій П. Демчука, присвячених комплексному критичному аналізу ідеології "австро-марксистської школи", як-от у статті "До філософії сучасної соціально-демократії" (1930), розкрито культурфілософські засади австромарксизму головним чином на прикладі вчення М. Адлера. Філософи УСРР не раз піддали гострій критиці культурфілософію фашистського й націонал-соціалістичного рухів, зокрема на культурфілософські вчення Б. Муссоліні та А. Гітлера звернув увагу в статтях "Гегеліянство на послугах фашизму" (1928) та "«Credo» й «wademe-sit» німецького фашизму (З приводу книжки Адольфа Гітлера «Mein Kampf»)" В. Бон. Виходячи із методологічних засад марксизму-ленінізму в дослідженні історії вітчизняного і зарубіжного соціокультурного буття, осмислюваних ними крізь призму плідного досвіду зарубіжної культурфілософської думки модерну, представники "філософського фронту" УСРР заклали своїми культурфілософськими студіями підвалини новітньої вітчизняної – власне україномовної української, філософії культури.

К. О. Вербинська, студ. КНУТШ, Київ
verbynskakatya@gmail.com

УКРАЇНСЬКА КУЛЬТУРА В СВІТОВІЙ ЦИВІЛІЗАЦІЙНІЙ СФЕРІ

Період незалежності в Україні пов'язаний з прагненням усвідомити своє місце і роль в світових процесах і міжнародній політиці. У цьому може допомогти цивілізаційний підхід до історії нашої держави. Без визначення місця країни у системі цивілізації неможлива розробка обґрунтованих стратегічних напрямів державної політики. Саме тому актуальності набуває сьогодні поглиблене дослідження всіх аспектів проблеми цивілізаційної ідентичності України.

Яким же чином охарактеризувати цивілізаційну приналежність України? Це є непросте завдання. Протягом століть наша країна не мала

власної держави та національно-державної традиції, на основі яких визначила б цивілізаційний зміст. Саме тому у науковій літературі можна зустріти суперечливі думки щодо цього. Поширеними є такі погляди на цивілізаційну приналежність України:

- 1) вона належить до Західної цивілізації;
- 2) вона є самобутньою цивілізацією;
- 3) частина її належить до Західної, а частина – до Православно-Східнослов'янської цивілізації;

4) вона належить до Російської цивілізації (імперська ідея Російської цивілізації виникла серед деяких російських вчених та політиків) [Ворон Н. Б. Україна в контексті цивілізаційного розвитку [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ar25.org/article/ukrayina-v-konteksti-rozvytku-svitovoyi-cyvilizatsiyi-zmina-paradygmy.html>].

Враховуючи спільні цінності, історичне минуле та майбутній розвиток, я схиляюся до думки, що Україна належить саме до Західної, тобто європейської цивілізаційної системи.

Справедливим також є твердження С. Хантінгтона, що Україна належить до так званих "розколотих" цивілізацій регіонального чи локального рівня. Локальна цивілізація – це окреме самобутнє цивілізаційне утворення, неповторний синтез соціокультурних, етнонаціональних, релігійних, технологічних та інших особливостей, притаманних великій групі людей, об'єднаних спільністю духовних цінностей, історичних долі і геополітичних прагнень. При цьому вона має необхідний потенціал, щоб стати єдиною культурно-цивілізаційною системою в плані цінностей та ідентичності.

Звідси й політична необхідність віднайти свій шлях розвитку, своє місце у світі глобальних зрушень із врахуванням переваг моделі так званої "м'якої модернізації" і особливостей власної української культурно-цивілізаційної ідентичності.

Криза національного проекту є глибокою системною кризою. З давніх-давен Україна була "ласим шматком" для багатьох держав. Суспільство змінювалося, але ставлення до України залишилося сталим. Як і завжди українці залишаються залежними від думок "сусідів" чи просто "добррозичливців" [Дацюк Сергій. Чи стане Україна цивілізацією, або Кінець національної ідеї [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.ji.lviv.ua/n39texts/dacyuk.htm>].

Незважаючи на велику кількість невирішених політичних, і цілком зрозуміло, культурних проблем, все таки українська культура, на сьогодні виступає цілісною системою. Зараз ми намагаємося показати нашу культуру, як системне ціле, що найповніше виражає духовний світ українського народу без штучного поділу на "східняків" і "західників", українців материкової України та українців діаспори.

Українська культура на всіх етапах розвитку була включена в сферу міжнаціонального духовного синтезу та взаємодії, в регіональний і світовий культурний процес. Тому і сьогодні залишається вагомим частинкою загальнолюдської та європейської спадщини.

Ще однією невирішеною проблемою є так звана "українська ідентичність". В умовах масової глобалізації як бути Україні? Розчинитися в

спільному європейському культурному просторі чи стати на позиції так званого "традиціоналізму"?

Спершу потрібно зрозуміти, які ж не вирішені питання стоять за нашою ідентифікацією та самоідентифікацією. Ігор Лосєв та Сергій Грабовський виділяють наступні виклики перед розумінням ідентифікації.

Чи не найпершою проблемою в цьому плані є незавершеність формування української модерної нації. Що ж це означає? Українці ще не до кінця усвідомлюють себе єдиними. Часто патріотизм виявляється на словах, відмінності різко критикуються. Нам важко досягти компромісу, а в цьому і полягає свобода – миритися з свободою інших.

Корені цієї проблеми полягають в такому феномені як об'єктивна спадщина колоніального часу, інакше кажучи, постсоціалістичне минуле. Кажуть, має минути сорок років, щоб наша свідомість повністю очистилася. Чи так це, побачимо.

З цього випливає ще одна проблема – неготовність до проведення реформ і панування патерналіського розуміння держави.

Ми можемо згадати також і про невирішені проблеми інформаційної деколонізації та фальшивої історичної пам'яті [Грабовський Сергій, Лосєв Ігор Українська ідентичність : проблеми та виклики [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.day.kiev.ua/uk/article/tema-dnya-cuspilstvo/ukrayinska-identichnist-problemi-ta-viklikij>].

Україна, на мою думку, вже зробила перший крок у своєму цивілізаційному самовизначенні, ставши на європейський шлях розвитку. Проте нам потрібно вирішити ще багато нагальних потреб.

Вибудовуючи стратегію національного розвитку, ми мусимо враховувати реалії сьогодення й розвивати в собі такі якості, як позитивне мислення, спрямоване на досягнення успіху, конструктивний підхід до вирішення проблем, здоровий прагматизм.

Бути романтичним і прагматичним водночас – завдання важке, але цілком досяжне. Наш раціональний підхід має полягати в глибокому усвідомленні того, що без української ніжності, щирості, відкритості, доброти, здатності до самовіддачі, поетичного світосприймання не було б і модерних здобутків українців у всіх галузях людської діяльності.

Залишаючись самими собою, ми стаємо цікавими для всього світу й отримуємо нові можливості для утвердження тих універсальних духовних цінностей, які складають серцевину нашої національної ідеї.

О. С. Глянько, курсантка ІКВС, Київ
102vzvod@ukr.net, lyudmyla.dubchak@yahoo.com

ЖИТТЄВИЙ ШЛЯХ І ФІЛОСОФІЯ ЙОСИПА СЛІПОГО

Per aspera ad astra (Через терни до зірок)
Йосип Сліпий

Велике значення в житті людини має віра. Без віри людина, суспільство втрачає моральне обличчя. Свідченням цього стала радянська доба, за часів якої жорстка тоталітарна політика, направлена на боро-

тбу з релігією, призвела до значної міри деморалізації, втрати віри в майбутнє тощо.

З цим не могли миритися великі патріоти своєї батьківщини, яким нелегку долю дарувала диктаторська радянська система. Та, незважаючи на це, вони були вірні своїм ідеям і пронесли їх до кінця свого життя. Таким патріотом був Верховний Архієпископ, Кардинал і Митрополит греко-католицької церкви Йосип Сліпий.

Йосип Сліпий народився 17 лютого 1892 на Тернопільщині в заможній багатодітній родині (мав три брата та чотири сестри). Батько був сільським війтом. Змалку в сім'ї дітям прививалася любов до християнських цінностей, батьківщини та рідної мови, що і вплинуло на формування особистості майбутнього митрополита, борця за незалежність рідної землі.

За своє вільнодумство, любов до батьківщини, вірність християнському вченню в часи сталінізму Й. Сліпого було відправлено на 18 років до таборів, де він провів тяжкі роки заслання, де його доля звела з дисидентами Василем Стусом, Валентином Морозом, В'ячеславом Чорноволом та іншими патріотами. Повернувся Йосип Сліпий із таборів лише в 1963 р. за сприяння папи римського Іоанна XXIII та інших впливових осіб.

Тяжкі роки таборів не зламали, а, навпаки, ще більше загартували в майбутнього митрополита віру та любов до батьківщини. Хоча й тяжкий відбиток на психіці вони все ж залишили. Зберіг до кінця життя від довіри до оточуючих та надмірну обережність. Як з цього приводу говорив особистий секретар Й. Сліпого "Він був дуже обережний. Ще довго після звільнення з таборів, коли вів важливі розмови, вмикав голосно радіо, просив перевірити кабінет, чи бува, не ведеться прослуховування. Я теж не мав його повної довіри відразу. Спочатку виконував дрібні доручення: чи то написати різдвяне привітання, чи принести якусь посилку. Я думаю, що він ніколи на сто відсотків не довіряв. Хоч і був дуже суворий, та часом забував усі свої титули і обов'язки, і залишався милим дідусем для всіх нас" [Зі спогадів отця Івана Дацька, особистого секретаря митрополита Йосипа Сліпого // День. – 2011. – 16 грудня].

Роки ув'язнення та заслання не позбавили Й. Сліпого бажання працювати. В цей період ним були написані ряд праць, в яких він ніс своє християнське вчення, творив свою філософію. У своєму філософському вченні Й. Сліпий відводив особливе місце вірі в Бога, яку він вважав консолідуючою силою в національній самовизначеності.

Митрополит, хоча і розділяв віру та науку, проте дуже багато вбачав він в них взаємодоповнюючого. Це він підтверджував своїм життям, оскільки до кінця свого життя присвятив себе вірі і науці.

Згідно Йосипа Сліпого, духовне життя людини включає три складові: мислення, чуттєвість і волю. При цьому воля є необхідною складовою для того, щоб мати можливість духовно самовдосконалюватись.

Хоча й просвітицька християнська діяльність Й. Сліпого здійснювалася не на батьківщині, а лише серед українських меншин, за межами рідного краю, його роль у захисті національних інтересів була неосянна.

Адже завдяки йому по світу були відкриті українські навчальні заклади, де навчали церкво-служінню. Розуміючи те, що суспільство за завісами тоталітарних режимів дуже багато втратило в духовності, митрополит прагнув надолужити це, відкриваючи духовні освітні та культурні центри.

Й. Сліпий своїм життєвим прикладом продовжує надихати своїх послідовників на самовдосконалення в усіх аспектах життя, не тільки духовно. Адже можливість розвиватися було головним для митрополита. В цьому є основна ідея його філософії.

У своїй праці "Віра та наука", яка була видана у Римі 1990 року, митрополит повчав правди та розвитку власного "Я". "Вірити – значить у людському розумінні прийняти за правду те, що спирається на чужому свідоцтві,... приймати за певну правду те, що об'явив Бог... В науці є чинний розум, але просвітлений надприродними об'явленнями. Предметом науки є природні правди, а віри – об'явлені тайни" [*Сліпий о. д-р Йосип. Віра і наука. – Рим, 1990*].

Аналізуючи цю працю, можна прийти до наступного висновку. Йосип Сліпий є не лише митрополитом греко-католицької церкви. Він був великим філософом і зберігав вірність своєму вченню. Це він продемонстрував як у своїх творах, так і у житті (навіть у похилому віці він продовжував навчатися та нести віру). Митрополит закликав вірити у те, що нічого не може перешкодити саморозвитку, навіть якщо тебе позбавили всіх можливостей для цього.

Значні людські якості, якими був наділений Й. Сліпий, допомогли йому створити свою власну філософську систему. Звісно, він не прославився як філософ. Але для своїх прихильників його вчення мало велике світоглядне значення. Свою концепцію він пояснював через Бога, проте не підкоряючи цьому своїй індивідуальній думки. Це робило його особливим.

Ті складнощі, через які довелося пройти Йосипу Сліпому, не змогли зламати його. Однак вони стали ключовими у формуванні світогляду митрополита, що допомогло пролити світло в його очах на тогочасну владу та суспільство. Йосип Сліпий своїм життєвим прикладом показав як протистояти злу, а в своєму вченні довів, що віра в Бога завжди рятує і їй ніщо не може протистояти.

М. А. Гриненко, асп., КНУТШ, Київ

"УКРАЇНЬСЬКА СИНТЕЗА ЧИ УКРАЇНЬСЬКА ГРОМАДЯНЬСЬКА ВІЙНА" МИКОЛИ ШЛЕМКЕВИЧА ЯК ПОШУК ШЛЯХІВ РОЗВИТКУ УКРАЇНЬСЬКОЇ ДЕРЖАВНОСТІ

Гостроактуальною на разі постає робота Миколи Івановича "Українська синтеза чи українська громадянська війна" (1946 р. Мюнхен, 2-е видання 1949). В цій праці він чітко викристалізовує основну ідею українського народу, те, що зараз модно називати "національною ідеєю",

нею, для українців, є ідея правди і справедливості. "Можна назвати наш нарід вічним мрійником і шукачем царства справедливості на землі". Микола Іванович вважає пошуки справедливості глибоким мотивом світогляду українців

Аналізуючи історію України, розмірковуючи над важким історичним шляхом, що його пройшла Україна в процесі становлення власної державності, філософ доходить висновку, що існують так звані "творчі сили", які "намагаються організувати, підводити на щораз то вищий щабель українську соціологічну масу, нарід".

Творчих сил Микола Іванович виділяє три: 1) українське єдиновладдя- монархія; 2) українське народовладдя – демократія; 3) українське провідництво.

Цим творчим силам протистоїть так званий " опір безвладності", який лежить як камінь і не зрушить з місця поки хтось не докладе до цього зусиль. Завдання творчих сил філософ вбачає в тому щоб не тільки побороти опір безвладності, але й опанувати народну масу. Якщо ж творчі сили не справляються з цими завданнями – вони і самі перетворюються на безвладдя і стають анархічними. Окрім пасивної безвладності творчі сили мають подолати в соціальному середовищі опір "асоціальних, суто відосередніх, анархічних, первнів, що зорганізовані найчастіше ізгоями з трьох згадуваних творчих сфер."

Така боротьба точиться протягом всього історичного процесу, і творчі сили, як правило, зазнають в ній поразки. На думку Миколи Івановича це стається через те, що вони не виступають злагоджено і одностайно, часто перебувають у прихованому або навіть відкритому протистоянні, звинувачуючи одна одну в тому, що " це не праукраїнські ідеї й сили, але що вони принесені з чужини, як мода" В цьому ж мислитель вбачає проблему української історіографії. Він вважає, що проблема виникає зі спроби зрозуміти і проаналізувати історію України з позиції однієї ідеї, з протиставлення її іншим.

Історію монархічної ідеї Шлемкевич зводить до часів племен, які жили на території сучасної України. Він зауважує міць монархічної влади князя. Спростовуючи ж основний закид, щодо чужорідності, Микола Іванович пише " по-перше, що якісь зародки своєрідної монархійності, отже установу племінних князів, знає передваряжська доба. І по-друге, щонайновіші дослідження схиляються щонайбільше до признання, що варяги зміцнили, відсвіжили, але ніяк не створили українсько- руську державність".

Також за часів княжої доби існувала ідея народовладдя – "і під час княжої держави існувало ж віче". Але такому зібранню Шлемкевич відводив роль "можна б сказати, масово – психологічних вирівнювань", хоча й зазначає що іноді ця роль розширювалась, наприклад в перехідні, безкняжі часи. Тоді віче ставало дійсною владою.

Саме об'єднанню народовладдя з монархією княжа держава завдячувала, на думку Миколи Івановича, своєю міцністю, ладом, спокоєм та, навіть, самим існуванням.

Іншим зразком народовладдя була Січ, яка, на думку Шлемкевича, відповідала всім вимогам Арістотеля до ідеальної держави. Саме в Січі "Одночасно з політичною, буйно розвивається господарська і культурна демократія" [ст. 20]. Він наводить приклад чумацьких об'єднань як зразок "кооперативних підприємств" і мислення.

Далі Микола Іванович розглядає як сполучалися між собою ці три ідеї. Він зазначав, що як монархійна ідея доповнювалася і сполучалася з ідеєю народовладдя, так і народовладдя було просякнуте провідництвом. "Демократія Січі, просякнута провідницькими елементами [...] виїшовши в широке поле української державности, шукає в найвизначніших гетьманських особистостях ще й синтези з монархійною ідеєю". Це відбувається тому що на маленькій території Січі цілком вистачало народовладдя, але в часи війн і походів ідея народовладдя доповнювалася ідеєю провідництва.

Сама ідея провідництва є рідною для нас, адже "Чужинні історики в останні часи починають розуміти зіслов'ящення Балканів, як їх «українізацію». На їх думку, з українських земель йшли одна за одною хвилі озброєних ватаг: – сотень, тисячей. – Це були загони здобитчиків, але й колонізаторів". Такі ватаги (і княжа дружина, і козацькі загони) гуртувалися навколо сильної, харизматичної особистості.

Власне всі екскурси в історію (чи то в історію княжої доби часи Січі, чи часи визвольних змагань 1917–1920 рр.) Микола Іванович робить з метою наочно продемонструвати на прикладі як діють ці три сили. Він констатує: "Що перше наявне: три творчі ідеї голосяться одна по одній, а не разом, до будови державности. Коли ж і є спроби помирити хоч дві із них [...] – ці спроби зустрічали великі труднощі, відбувалися в підсонні глибокого недовір'я і після короткої злагоди розпадалися, порізнюючи договірників ще більше".

Мислитель задається питанням "Який існує вихід?" і робить висновок: "Вихід можливий такий: одна з ідей остаточно перемагає своїх суперниць і формує наше життя на свій стиль. Або друга можливість: три ідеї, що борються за владу, знаходять здорову синтезу і, станувши в один фронт, перемагають внутрішню анархію, щоб дозріти до остаточної зламання чужих ворожих сил і до закріплення духової державної сувереності України".

Розглядаючи першу перспективу Микола Іванович наголошує на тому, що всі три сили є рідними українцям і що всі вони "глибоко заякорені в українських душах і українському житті", що боротьба між ними, як і спроби об'єднання, тривають не першу тисячу років, тож згідно законів індуктивного мислення остаточною перемога однієї з них є не тільки немовливою, але й не бажаною.

Перемога однієї з цих сил означала б перемогу тоталітаризму, а це призвело б до збіднішання, зубожіння багатьох аспектів життя українців. "Та дорога своєю нетерпимістю суперечить навіть українському характерові. Ідейна нетерпимість – це не наш стиль". (Хотілося б особливо, звер-

нути увагу читача на цю цитату – на початку статті ми згадували клеймо "націонал-фашиста" яке було повішене на Миколу Івановича радянською владою. Адже націонал-фашистська ідеологія виключає можливість того, що інші ідеології мають право на існування. – Гриненко М. А.).

Отже, підсумовуючи написане, Микола Іванович наголошує що для досягнення ладу в Україні всі три творчі сили мають досягнути синтези і одноставно рушити на війну з анархійними силами, тільки разом, узгодивши свої дії і досягнувши правильного балансу творчі сили досягнуть перемоги.

Т. П. Заїка, асп., КНУТШ, Київ
tanyushka_zayika@mail.ru

ІНТУЇТИВІЗМ М. РУДНИЦЬКОГО В КОНТЕКСТІ ЛІТЕРАТУРНО-КРИТИЧНОГО ДИСКУРСУ УКРАЇНИ КІНЦЯ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ ст.

Український модернізм, формування якого відбувалося "фрагментарно та специфічно у порівнянні з типологічно подібними явищами в інших національних культурах" [Баган О. Корифей ліберальної літературної критики // Рудницький М. Від Мирного до Хвильового. Між ідеєю і формою. Що таке "Молода Муза"? – Дрогобич : Відродження, 2009. – С. 3], сьогодні перебуває під посиленою увагою науковців, головна дослідницька мета яких – цілісно осмислити сутність українського модернізму. Тотальна ревізія "українського модерністського канону" (С. Павличко), що її розпочали вітчизняні культурологи, літературознавці, філософи та мистецтвознавці, стосується всього: жанрової тематики, багатоманіття стилістичних прийомів, способів художнього самовираження, характеру міжособистісних та творчих зв'язків, виявлення асимілятивних впливів та механізмів протистояння їм. Особливого значення набувають ті дослідження, котрі за предмет свого аналізу мають творчість конкретних представників українського модернізму. В цьому контексті доречним буде згадати постать М. Рудницького, творчість якого нині чекає на своє "істинне прочитання". Як людина, "відкрита до світу та водночас прив'язана до своїх коренів, з міцною свідомістю свого походження" [Баган О. Корифей ліберальної літературної критики // Рудницький М. Від Мирного до Хвильового. Між ідеєю і формою. Що таке "Молода Муза"? – Дрогобич : Відродження, 2009. – С. 3], М. Рудницький ввійшов в історію української культури на правах корифея вітчизняного модернізму.

Творчий талант М. Рудницького пов'язаний з діяльністю літературного угруповання "Молода Муза". Подібно до "молодомузівців", він був перейнятий проблемою естетики модерного Слова. Для нього, як і для його колег, український модернізм – "нова мова для вияву нових почуттів" [Моренець В. Національні шляхи поетичного модерну першої половини ХХ ст.: Україна і Польща. – К. : Вид-во Соломії Павличко "Основи",

2002. – С. 41], котра потребує інтуїтивного прочитання, джерело якого – філософія А. Бергсона.

Відзначається, що під впливом інтуїтизму А. Бергсона в українській літературі кінця XIX – початку XX ст. відбувалося культивування інтуїтивно-ірраціонального начала художньої творчості. Це ознаменувало зміну тематики, сюжетів та художніх прийомів, зміну загальної методології розуміння культурних явищ. Поставивши в центр творчості інтуїцію та виголосивши замість гасла народників "відтворюємо дійсність" гасло "добуваймо правди загальні" [Будний В. "Між ідеєю і формою": Імпресіоністична критика доби українського модерну // Вісник Львівського університету. Серія: Філологічна. – 2004 . – Вип. 35 . – С. 95], "молодомузівці" заклали основи вітчизняного літературно-критичного дискурсу. Його методологія вимагала включення в поле дослідження критика не лише факт існування літературного твору, але й всі супроводжуючі обставини творчого процесу. Будучи спрямованим проти перебільшених домагань раціоналізму, інтуїтизм "молодомузівців" акцентував увагу на творчості як на динамічному процесі, що бере свій початок в індивідуальності автора та закінчується множинністю прочитань написаного твору.

Ведучи мову про інтуїтизм поетів "Молодої Музи", необхідно зважати на його опосередкований характер. Серед всіх членів літературного угруповання лише М. Рудницький особисто був знайомий з філософською системою А. Бергсона. Йдеться про роки його навчання у Франції, куди він, полишивши юриспруденцію в Львівському університеті, поїхав вивчати французьку літературу. Саме в Парижі, в університеті Сорбони, в період з 1 вересня 1910 року по 1 листопада 1911 року М. Рудницький був слухачем лекцій А. Бергсона.

Студіюючи бергсонівське вчення про "творчу інтуїцію" як неодмінну складову художньої творчості, М. Рудницький, котрий захоплювався та активно займався перекладами світової літератури, прийшов до висновку, що процес перекладу літературного твору є таким же повноцінним творчим актом, як і його написання. Тому, на його думку, цей вид художньої творчості, як і будь-який інший, потребує інтуїтивістської методології. Її він визначив як "інтуїцію перекладу", в основі якої лежить розуміння перекладу як творчого процесу, що реалізується і на рівні текстального відтворення літературного твору, і на рівні рішень перекладача щодо правомірності компенсацій чи алегоричних заміन окремих слів та зворотів задля збереження ритміки оригіналу літературного твору. Найбільш яскраво даний тип інтуїції спрацьовує при перекладі поезії, особливо коли мова йде про класиків поетичного слова. Перекладач, в даному випадку, перетворюється на співавтора літературного твору. Читаємо в М. Рудницького: "перекладач мусить бути подекуди співтворцем і глибоко володіти нюансами мови та стилю" [Рудницький М. Переклад для чужинців // Діло. – 1939. – 27 серпня, ч. 194. – С. 9]. Далі він уточнює: "великих поетів треба перевтілювати, а не перекладати, а для цього треба бути самому поетом" [Рудницький М. Шевченкові поезії в польських перекладах // Діло. – 1936. – 30 квітня, ч. 94. – С. 5].

Вагомою складовою "інтуїції перекладу" М. Рудницького є його ідеї "перекладацького чуття оригіналу". Про її важливість наголошує А. Василік, коли акцентує увагу на розумінні М. Рудницьким контексту як на "неодмінному атрибуту оригіналу літературного твору" [Василік А. Філософія перекладів Михайла Рудницького // Іноземна філологія. – 2013. – Вип. 125. – С. 133]. Йдеться про врахування філологічного та соціокультурного контекстів, які під час перекладу літературного твору мають значення підбору "адекватного ключа" до смислу поетичного слова. При цьому дієвість даного процесу досягається інтуїтивно. Звідси – переконання мислителя в тому, що критик, займаючись "оцінкою" літературного твору, повинен звільнитися від всіляких соціально-політичних та історико-культурних детермінант, окрім тих, які зумовили написання твору, тобто окрім його контекстів. М. Рудницький всіляко засуджував критиків, які замість спроб естетичного аналізу літературного твору намагалися віднайти в ньому відображення своїх ідей чи світогляду. Він неодноразово заявляв, що "вартість твору не залежить від партійної приналежності критика" [Рудницький М. Між ідеєю і формою // Від Мирного до Хвильового. Між ідеєю і формою. Що таке "Молода Муза"? – Дрогобич : Відродження, 2009. – С. 349].

В цілому, інтуїтивізм М. Рудницького в контексті літературно-критичного дискурсу України кінця XIX – початку XX ст. слід сприймати як свідчення того, що "велика селянська нація потрохи прощалася з материковими опорами своєї традиційної цивілізації і залучалася <...> до свіжого повітря високої західної культури" [Баган О. Корифей ліберальної літературної критики // Рудницький М. Від Мирного до Хвильового. Між ідеєю і формою. Що таке "Молода Муза"? – Дрогобич : Відродження, 2009. – С. 4].

О. О. Колібаба, студ., НАМУ ім. П. І. Чайковського, Київ
oduvan_4ik@hotmail.com

ЕКСПЕРИМЕНТ ЛЬВІВСЬКОГО ТЕАТРУ ім. ЛЕСЯ КУРБАСА ЯК АЛЬТЕРНАТИВА МАСОВІЙ КУЛЬТУРИ

Загальні принципи, які лягли в основу культури постмодернізму – це сумнів, скепсис та недовіра, які тотально пронизують свідомість сучасних людей і поширюються навіть на трактування фундаментальних понять. Дійсності в її буттєвій основі відмовляють в об'єктивному існуванні, все довкола проголошується симуляцією та симулякром. Під "масками" більше не шукають справжнього обличчя "актора", адже Світ – це вже навіть не театр, за лаштунками якого криється буття (як це бачилось в епоху Бароко), а лише гримаса пустоти. Це відбивається на формуванні сучасної культури, яка, втрачаючи глибину та необхідність говорити про "вічні цінності", звертається до ілюзорного, поверхового, тимчасового, масового. Домінантними стають ті мистецькі види і жанри, які відповідають вимогам "масовості", розгортаються під гаслом дегуманізації культури. Як наслідок, в культурі і мистецтві відбувається напластування та поєднання

парадоксально несумісних речей, бо масове мистецтво не закликає людину до діалогу, до рефлексії над дійсністю. В суспільстві споживачів мистецтво перетворюється на об'єкт товарів і послуг, призводить до перенасичення чуттєвими задоволеннями, скуки, апатії, затверджує в суспільстві зневіру до моральних та естетичних цінностей, що домінували в попередніх епохах. Це стосується і сценічного мистецтва, провідним жанром якого стають різного роду шоу, а з класичної цільової тріади "зворушити, навчити, розважити", залишається тільки остання складова.

Паралельно до такого культурного "мейнстріму" все активніше розвиваються й інші тенденції, які, набираючи сили, вочевидь заслуговують на особливу увагу дослідників та критиків. Втома від ілюзорності та необхідність мати тверду основу для формування життєвих стратегій таки примушує людей до пошуку тяглості традиції, до віри в те, що десь існує щось вічне, надійне, справжнє. Тут мова йде не тільки про ті культурні пласти, які представляють "академічну" культуру, але й про цілком модерні мистецькі явища, коли митці прагнуть спонукати людей до рефлексії над реальністю, говорити про "дійсність", переконувати у важливості та не релятивності "вічних цінностей".

В цьому контексті ми пропонуємо звернути увагу на модерний український театр, зокрема, про один із доволі молодих проєктів, який пропонує оригінальний спосіб розмови із глядачем. Це Львівський театр ім. Леся Курбаса, заснований 1988 року під керівництвом Володимира Кучинського. На сьогодні цей театр є вже доволі відомим не лише в Україні, хоча його творчість постає досить нетиповою в сучасному театральному контексті. Один із головних аспектів новаторства – це поєднання режисерської та сценічної школи (методології) Леся Курбаса з традиціями ранньомодерного (барокового) українського театру. Ідея втілення теоретичної спадщини Курбаса в сучасній практиці носить доволі сміливий та відповідальний характер, бо таким чином створюється зв'язок сучасності із минулим – традиція, що багато років тому була перервана, віднайшла своє продовження. Насамперед це проявляється у репертуарі молодого Львівського театру: тут інсценуються твори Платона, Григорія Сковороди, Федора Достоєвського, Лесі Українки, Ніцше. Ці імена можуть багато чого сказати про змістовну наповненість кожної вистави, бо майже всі тексти орієнтовані на мислячого, здатного до інтелектуальної рефлексії глядача. Деякі тексти, використані Кучинським, на перший погляд, взагалі не піддаються сценічному прочитанню. Звернення режисера до складних текстів, свідчить про його зацікавленість в їх актуалізації, в тому, щоб зробити їх доступними для будь-якого глядача. Втім, реалізувати це, застосовуючи звичні для академічного театру засоби, неможливо. Тому у Львівському театрі ім. Л. Курбаса розробили свою художню мову, яка захоплює навіть необізнаного глядача та заохочує його звернутися до більш детального знайомства з оригінальним авторським текстом. Так само як і колись театр Курбаса, театр В. Кучинського є символічним. Сценографія завжди грає важливу роль у

композиції вистави, але у символічному театрі вона фактично формує весь сценічний простір. Важлива роль віддається міміці та пластиці акторів, бо вони діють на багатьох рівнях: граючи ролі конкретних людей, предметів, виступаючи елементами складних цілісних пластичних форм, сприяючи розвитку динаміки вистави у різних проявах. Слід сказати про особливе ставлення до архітектоніки сценічного простору: кольорові рішення, гра світла і тіней завжди інформативні, до того ж вони виступають важливими динамічними чинниками, тобто діють згідно пластичних фігур та сюжетних композицій. Дійсно унікальним в цьому театрі є музичне оформлення будь-якої вистави: професійний спів а Capella, який гармонійно влітається в ідейну канву дійства, спонукає глядача відчувати певну синкретичність театру, створює відчуття присутності під час ритуального дійства, нагадує автентичні театральні форми. Саме тому у Львівському театрі ім. Л. Курбаса існує унікальна атмосфера, яка дає змогу глядачеві відчувати себе частиною того, що відбувається перед ним. Більш того, на сцені цього театру глядачеві випадає можливість поспілкуватися одночасно і з автором, і з режисером, а головне – із самим собою. Вся атмосфера вистав цього театру заставляє глядача поринути у світ "вічних" істин, повірити у справжність буття та власну причетність до цієї реальної дійсності. Це цікавий феномен, який показує, що в сучасному культурному середовищі намітився поворот від віри у "симулякри" і віртуальності до фундаментальних основ буття. Рухаючись у цьому напрямку театральна трупа під керівництвом В. Кучинського віднайшла спосіб говорити про дійсність актуальною мовою. І хоч їхня глядацька аудиторія поки що доволі вузька (це люди, готові до складної інтелектуальної праці) експеримент Володимира Кучинського, разом з іншими творчими майстернями, становить культурний пласт, який формує в суспільстві "опозицію" масовій культурі.

А. І. Коломієць, асп., НУБіПУ, Київ

ЄДНІСТЬ СУСПІЛЬСТВА У СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИХ ПОГЛЯДАХ МИХАЙЛА ГРУШЕВСЬКОГО

Соціально-філософські погляди М. Грушевського розвивались у руслі основних наукових парадигм XIX – XX століть в дискусіях з провідними європейськими мислителями. Тому актуальним завданням постає переосмислення поглядів ученого, які раніше замовчувались з ідеологічних міркувань, були відкинуті з філософського дискурсу. М. С. Грушевський – це вчений, що мислив широкими історико-філософськими категоріями. Він розглядав народ як національний індивід. Народ є "єдиним героєм історії з його ідеалами, змаганнями, боротьбою, посмішками і помилками". Для М. Грушевського народ є своєрідною єднальною ланкою, тому для кожного народу – єдність і неперервність його життя, усіх його сфер, яке має свій вияв у культурі – матеріальній і духовній. Саме куль-

тура, традиція у філософських рефлексіях М. Грушевського забезпечують єдність усіх сфер життєдіяльності суспільства, можуть впливати на свідомість народу і солідаризувати його в історії. На думку М. Грушевського, традиція, як основа культури, "являється підставою... людської солідарності, на якій живе й розвивається саме громадське життя" [*Грушевський М. Історія й її соціально-виховуюче значіння* // Грушевський М. На порозі нової України. Гадки і мрії. – К., 1918. – С. 56].

Основою існування нації, народу є не межі й кордони, не географічні обставини, а швидше цінності й почуття, які зв'язують, солідаризують націю в єдине ціле. М. Грушевський зазначав, що в народі "... повинне бути розвинене почуття національної, краєвої солідарності, оберігання інтересів трудового люду цілої України, – і виключені елементи шовінізму і нетолеранції до трудової людини раси чи мови". Учений наголошував на свідомому ставленні до національного питання, на усвідомленні своєї національності, адже "... українці мусять всю енергію вложити в те, аби відогріти національне почуття, і з тим – почуття національної спільності, солідарності..." [*Грушевський М. З біжучої хвилі. Статті й замітки на теми дня 1905–6 р.* – К., 1906. – С. 121]. Національні почуття, національна свідомість і культура повинні формуватись на загальнолюдських, гуманістичних цінностях, і кожна нація повинна прагнути "... загально-людську культуру... пересадити на свій національний ґрунт..." [*Грушевський М. Наша політика.* – Львів, 1911. – С. 97]. М. Грушевський стверджував, що "... Україна не тільки для Українців, а для всіх, хто живе на Україні, а живучи, любить її, а люблячи, хоче працювати для добра краю і його людності, служити їй..." [*Грушевський М. Хто такі українці і чого вони хочуть.* – К., 1991. – С. 106]. Визначення національності, а отже й національної свідомості залежить не від фізіологічних і антропологічних особливостей. Українцем, на думку М. Грушевського, є той, "хто щиро хоче бути з Українцями, і почуває себе їх однодумцем і товаришем, членом українського народу, бажає працювати для його добра. Якого б не був він роду, віри чи звання – це не важливо. Його воля і свідомість рішає діло..." [*Грушевський М. Хто такі українці і чого вони хочуть.* – К., 1991. – С. 112]. Свідомість – визначальний критерій національності – "... незалежно від того, якого хто роду, якої хто віри, а часом навіть, і якої хто мови" [*Грушевський М. Хто такі українці і чого вони хочуть.* – К., 1991. – С. 114].

Таким чином, Михайло Грушевський багатоліка особистість – історик, публіцист, громадський та культурний діяч, мислитель. Насамперед нині він значущий як історіософ. Основою соціальної інституалізації у концепції М. Грушевського виступають соціальні факти: мораль, звичаї, традиція, культура, які є субстратом соціальної єдності. Соціальним фактам притаманна здатність солідаризувати народ у соціальні форми, ідентифікувати його. Свобода – основна ідея, яка солідаризує націю та громаду, і є основним чинником соціалізації, тому, що виховує дух соціальності, солідарності.

СВІТОГЛЯДНО-РЕЛІГІЙНІ ОСОБЛИВОСТІ КУЛЬТУРИ КИЇВСЬКОЇ РУСИ

Приблизно до XIV ст. в Україні спостерігається відносно ізольовано існуючий культурний світ, що утворився внаслідок взаємодії греко-візантійської православної духовності, сприйнятої у часи княжої доби або через безпосередні культурні контакти, або, ще більше, посередництвом болгарської книжності з поганською культурою України–Руси. Цей культурний світ спирався на єдину сакральну основу, що її репрезентувало Святе Письмо і церковний православний авторитет. Адже нова релігія, прийнята в X ст. давньоруським князем як засіб консолідації держави і долучення до цивілізації, попри всі політичні, економічні, соціальні та інші наслідки, мала вирішальний вплив на розвиток індивідуальної свідомості тогочасної людини.

Порівняно швидко засвоєно християнський погляд про визначення місця людини у світі як наслідку взаємин людини з Богом. Джерелами такого ознайомлення були твори візантійського та південнослов'янського походження, насамперед житія святих, Євангеліє, твори Отців церкви. Певним чином входять до цього списку і здобутки культури народів Західної Європи і Сходу. Звичайно, ці ідеї не механічно пересаджувалися на ґрунт вітчизняної культури, а суттєво трансформувалися відповідно до загального спрямування середньовічного способу світосприйняття, що утверджується на той час у Київській Русі.

Ключовою сферою давньоруського православного світосприйняття, як і всюди, були есхатологічні уявлення – погляди про кінець світу, Страшний суд, Рай і пекло. Цим нові вірування принципово відрізнялися від морально-індиферентних дохристиянських уявлень про продовження після смерті потойбічного життя в тих самих обставинах і тими самими засобами. Критерієм поведінки став страх перед гріхом і карою за нього. Водночас у людини, яка повірила у Бога, з'являється надія. Насамперед – надія на вічне життя з Богом у трансцендентному світі. Ця надія надала нового сенсу життю пересічної людини, що почала оцінювати своє земне життя лише як тимчасове, як дорогу до життя вічного.

Останнє неможливе без Божої благодаті, яку людина повинна заслужити. Найпершим у цьому річизі повинен бути пошук у собі Божої іскри, відчуття своєї причетності до Творця, а далі – земне життя, сповнене добрих діянь. Адже відчуття долучення до незвіданої безкінечності світу Божого манить людину, кличе вдосконалюватися, підійматися, духовно зростати, а його пов'язаність з буденним світом вселяє віру в можливість такого вдосконалення. Одночасно така теза наголошує на дотриманні принципу особистої відповідальності за все, вчинене людиною, що приводить її до загостреного морального самовідчуття: "Не та пшеница доб-

ра мнється, иже на добръ коли пожата, но яже полонька и на пищу угодна есть; такоже и мужа расудимъ не от славного рода, но от нрава" [Пчела // Памятники литературы Древней Руси. XII век / [подг. текста, перевод и комм. В. В. Колесова]. – М. : Худ. литература, 1981. – С. 514].

Помітне місце в системі філософсько-світоглядних уявлень діячів Київської Русі посідає гносеологічна проблематика. Акцентованню ролі розуму в пізнавальній діяльності людини притаманна тенденція до інтелектуалізму, що започаткована у "Слові про Закон і Благодать" Іларіона, продовжена митрополитом Никифором, а в більш пізній період репрезентована творчістю Кирила Туровського та іншими. Так Іоанн Екзарх Болгарський у "Шестодневі" поряд із натурфілософськими відомостями, у слові шостому натхненно говорить про силу людського духу, про думку, яка облітає весь світ і повертається до людини: "В коль мале тілі толико мисль висока, обидуше всю землю і више небес вищує" ["Шестоднев" Иоанна Эксарха // Шестоднев, составленный Иоанном эксархом болгарским. По харатеиному списку Московской Синодальной библиотеки 1263 г. – М., 1879. – С. 196].

Проте сенс пізнавальної діяльності тогочасною людиною вбачається не в одержанні нових істин, адже остання єдина і всеохоплююча, давно проголошена і викладена в текстах. А отже, пошук істини передбачає витлумачення багатозначного тексту, щоб пробитися крізь товщу таємниць, загадок, символів до прихованого за ними істинного смислу. Тому є два способи пізнання трансцендентного, пояснює Климент Смолятич, – "благодатний", властивий тим, кому Христос безпосередньо відкрив таємниці Небесного Царства, і "приточний", доступний всім смертним, які реалізують його в акті "розумного" тлумачення "знамень" [Послание Климента Смолятича // Памятники литературы Древней Руси. XII век / [подг. текста, перевод и комм. В. В. Колесова]. – М. : Худ. литература, 1980. – С. 285].

Не заперечують давньоруські мислителі й значення чуттів і волі в пізнавальній діяльності людини, спрямованої на спілкування з Божественною істиною. Тому особливу роль має серце як центр зіткнення і взаємодії протиборчих сил. У "Слові про Закон і Благодать" Іларіон підкреслює, що в серці князя Володимира "воссиял разум". Це виражається у визначенні головних чеснот людини – покладання на Бога, терпіння, покірливість, задоволення своєю долею і незлобивість. Носіями цих чеснот передусім мають бути "праведники", святі, що виконували роль посередньої ланки між земним світом людей і потойбічним, трансцендентним світом. Саме образу святості присвячувалися численні агіографічні твори – "Житія", "Патерики", які набували характеру розповіді про тяжкий шлях, який проходить видатна особа до реалізації найвищої життєвої мети – обожнення.

Все це зумовлювало своєрідність давньоруського філософського мислення, що складається в культурі Київської Русі, насичене античною європейською культурною спадщиною з її елліно-елліністичного джерела. Але, незважаючи на те, що християнство сприяло долученню нашої

культури до світової філософської традиції, середньовічна філософія в цей час функціонує як спосіб життєдіяльності, мудрості, а не як суто об'єктивне знання, відокремлене від людини. Та й західні впливи у зазначений період були ще дуже слабкими, щоб перерости в загальну тенденцію розвитку української культури.

**В. А. Левицький, канд. філол. наук, головний спеціаліст-редактор,
Генеральна прокуратура України
kyivtext@meta.ua**

МІФ ПРО КОЛИСКУ VS. ІДЕЯ БЕЗСОННЯ: КУЛЬТУРА КИЄВА В КОНЦЕПЦІЇ МИКОЛИ АНЦИФЕРОВА

Пізнання київської культури як процес, на відміну від історії осмислення деяких зарубіжних локусів, іще потребує деталізації. Зразком у такому описі різних етапів дослідження могло б бути петербургознавство. Уже впродовж кількох десятиліть у гуманітаристиці утвердилося уявлення про авторів, що започаткували вивчення російського міста. Серед них провідну позицію відведено М. Анциферову. Зазначена постать, справді, істотно обумовила концептуалізацію петербурзького тексту. Але інтереси науковця не обмежувалися таким явищем. Слід нагадати: Микола Павлович Анциферов (30.07/11.08.1891, м. Умань (маєток Софіївка) – 02.09.1958, м. Москва) – російський історик, культуролог, літературознавець. Навчався в Першій київській гімназії (1904–1908). Закінчив історико-філологічний факультет Санкт-Петербурзького університету (1915). Кандидат філологічних наук (із 1944 р.). Був кілька разів арештований, відбував заслання за звинуваченнями в контрреволюційній діяльності (1925; 1929; 1930; 1937). Розробник методів екскурсійного "розкриття образу" й локально-історичного методу в гуманітарних науках. Автор книжок "Неосягненне місто" (1921), "Душа Петербурга" (1922), "Ламенне" (1922) та ін.

В історії ідей про київський текст винятковий інтерес становить розвідка М. Анциферова "Київ – Колиска російської культури" (автограф зберігається у Відділі рукописів Російської національної бібліотеки (далі – РНБ), м. Санкт-Петербург, РФ). У пізнішій редакції її було надруковано під назвою "Дзвенить слава в Києві". На жаль, на відміну від досліджень про Петербург, така стаття є малознаною і не згадується в окремих бібліографіях праць науковця (див.: [Перечень работ Н. П. Анциферова по градоведению и краеведению // Анциферов Н. П. Душа Петербурга. Петербург Достоевского. Быль и миф Петербурга : Приложение к репринтному воспроизведению изданий 1922–1924 гг. – М. : Книга, 1991. – С. 99–102]).

Як випливає із зіставлення редакцій, приблизне датування автографа в РНБ (1944 р.) здійснено неточно. Очевидно, перша редакція створена в 1943 р. Орієнтовний період написання розвідки – між 06.11.1943 (дата визволення Києва в рамках наступальної операції радянських

військ 1-го Українського фронту) і 13.11.1943 (дата виходу газети "Литература и искусство", у якій містилася стаття). З урахуванням виявлених скорочень варто припустити, що остання творча воля дослідника реалізувалася в першій редакції. Натомість друга мала відчутніший публіцистичний характер, спрямовуючись на підтримку громадянського піднесення, а не на унаочнення культурних цінностей урбанізму.

Безперечно, автор не уникнув ідеологем, панівних у період виникнення статті. При цьому необхідно враховувати, що в першій редакції розвідки наголошується включеність Києва до європейського середовища [Анциферов Н. П. Киев – Колыбель русской культуры. – РНБ. – Ф. 27. – Ед. хр. 117. – [1944 г.]. – Автограф. – Л. 3–4.]. Указуючи в дусі часу на тенденції до "возз'єднання" "братніх народів" [Там же. – Л. 1], М. Анциферов досить сміливо вжив означення "українська [культура]" як уточнювальне в роздумі про київські історичні здобутки XVII ст. [Там же. – Л. 6]. Суто догматичний складник студії поглиблено вже в другій редакції шляхом вилучення й переформулювання ряду висловів. Своєрідним є також удавання до окремих ідеологем. Звернувшись до твердження про колицу як Росії, так і всіх трьох східнослов'янських етносів [Там же. – С. 1], науковець надалі підкреслив активність у функціонуванні Києва. Через посилення на цикл О. Блока "Італійські вірші" він зауважив: це "квічне місто" – не мертве місто, не Равенна, що спить у... вічності в руках" [Там же. – Л. 8]. Тобто міфу колиці, пов'язаній із началом сну, по суті протиставляється ширше обґрунтована ідея безсоння, динамічної робудови міста.

Невипадково атмосфера Києва посприяла й формуванню М. Анциферова-красезнавця. За спогадами дослідника, дитячі та юнацькі враження від міста підживлювали цікавість до старовини [Анциферов Н. П. Из дум о былом : [воспоминания]. – М. : Феникс; Культурная инициатива, 1992. – С. 55]. Не менш показово, що тезу про міста як "надособистісні істоти" [Анциферов Н. П. Из дум о былом. – С. 121] М. Анциферов, імовірно, обґрунтував уперше саме в Києві, на засіданні юнацького "Гуртка № 37" у 1907 р. Утім, концептуалізація київського урбанізму майже не отримала продовження в доробку науковця. Наприклад, у монографії "Москва. Її героїчне минуле й сучасність" (1941–1942; неопублікована) оминаються зв'язки між Київською та Московською Руссю. Жодним чином не прокоментовано також московські топоніми, тотожні київським власним назвам. Ведучи мову про Козине болото [Анциферов Н. П. Москва. Ее героическое прошлое и настоящее : Монография. – РНБ. – Ф. 27. – Ед. хр. 95. – 1942 г. – Авторизированная машинопись. – Л. 10] і Чорторий [Там же. – Л. 11], М. Анциферов не поспався на наявність однойменних місцевостей у Києві, про що, вірогідно, мусив знати. До винятків належать уривки з мемуарів. Декотрі з них за стилістикою є близькими до робіт В. Беньяміна "Берлінське дитинство..." (1933), "Вулиці з одностороннім рухом" (1928), "Паризькі пасажі" (1927–1934) тощо. Удаючись до есеїстичної нарації, російський дослідник нерідко розмірковував про культурологічні домінанти Києва, приміром, розповідав про пантеїстичне сприйняття нерукотворної дійсності. Як свідчення обоження космосу

наведено рефлексії про "дружбу" з деревом у київському ботанічному саду [Анциферов Н. П. Воспоминания : Часть IV : "В тумане утреннем". – РНБ. – Ф. 27. – Ед. хр. 44. – 1946 г. – Автограф. – С. 57].

Серед суджень, найпоказовіших у розвідці 1943 р., – наголошення на статусі Києва-символу [Анциферов Н. П. Киев – Колыбель русской культуры. – Л. 1]. Цю характеристику увиразнено завдяки порівнянню київського пам'ятника Б. Хмельницькому з петербурзьким монументом Петрові І – "Мідним вершником" [Там же. – Л. 9]. Вирізнені твердження сприяли підкресленню загального міфологічного колориту Києва, надто, що сформулював їх авторитетний знавець міфології європейських міст. Після підготовки статті інтерес М. Анциферова до Києва розгортався радше в побутово-біографічному вимірі. В архіві науковця зберігаються листи від ряду киян, зокрема Т. Букреевої, Й. Селіхановича, П. Тичини. Вельми жвавим і змістовним постає діалог М. Анциферова з О. Білецьким. Обидва вчені були близько знайомі. У 1957 р. М. Анциферов звернувся до О. Білецького поряд із Л. Гроссманом, Д. Лихачовим, Б. Томашевським із приводу рекомендації до перевидання його монографії "Петербург Достоевського" (листи М. Анциферова до О. Білецького від 04.02, 04.04[.1957], що містяться у відділі рукописних фондів і текстології Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України (далі – ІЛ НАНУ); рекомендаційний лист О. Білецького від 20.03.1957, збережений у РНБ). У листах до українського науковця адресант нерідко висловлював сподівання відвідати Київ (листи від 04.04[.1957], 03.03[?], 14.04[?]; ІЛ НАНУ).

У цілому стаття М. Анциферова "Київ – Колиска російської культури" підтверджує активізацію досліджень цього локусу в 1940-і рр. та пізнішу повоєнну добу. Зростанню зацікавлення Києвом сприяли публіцистичні, а також науково-популярні дописи митців і вчених (П. Антокольський, М. Гамрецький, Д. Косарик-Коваленко, І. Побиванець, М. Рильський, К. Федін, М. Ятко та ін.). Своєрідно, що в працях згаданого періоду нерідко переглядаються ідеї 1930-х рр. (Ф. Якубовського та ін.) про закоріненість "літературної історії" Києва лише в радянській культурі. Водночас, окрім тенденції до поширення певних ідеологем, розвідка М. Анциферова засвідчує налаштування гуманітаріїв на всебічну міфокритику в пізнанні простору, базовану, у тому числі, на фактажі щодо міжнаціональних зв'язків міста.

**Б. К. Матюшко, канд. філос. наук, доц.,
докторант, НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ**
bogdanphil@bigmir.net

ІВАН ФРАНКО І ЄВГЕН ДЕ РОБЕРТІ ПРО ЗАВЕРШЕННЯ КЛАСИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Історія української філософської думки варта уваги серед іншого і в тому відношенні, що її творці, перебуваючи в тісних зв'язках з мислителями інших країн, закономірно долучалися і до європейського, а в цілому і до всесвітнього історико-філософського процесу. Окрім запозичення і

засвоєння певних ідей, наявні численні факти належного їх осмислення, більше того, формулювання таких положень, що свідчать про непомітні на перший погляд паралелі і збіги між знахідками різних філософів. Окрім того, останнім часом усе більше й більше виявляються приклади того, що українські мислителі та представники філософської культури інших народів, пов'язані з Україною, виступають попередниками авторів тих вчень, які є знаковими для різноманітних течій посткласичної філософії: герменевтики, екзистенціалізму, неофройдизму, позитивізму тощо.

Одним з таких прикладів є міркування про закінчення традиційної, класичної філософії в Західній Європі в першій половині – середині XIX ст., висловлені видатним українцем Іваном Яковичем Франком (1856–1916) та народженим в Україні філософом, соціологом, державним діячем Євгеном Валентиновичем де Роберті (1843–1915). Обидва мислителі є сучасниками та представниками першого позитивізму: слідом за Огюстом Контом, Джоном Стюартом Міллем, Гербертом Спенсером та їхніми однодумцями намагаються показати філософію і релігію як світогляди, що не здатні адекватно представити об'єктивну дійсність і тому мають поступитися місцем науці. До останньої включаються основні галузі природознавства: математика, астрономія, фізика, хімія, біологія і соціологія як наука про суспільство, побудована на зразок фізики.

Конкретний факт відповідної оцінки філософії маємо у статті Івана Франка "Наука і її взаємини з працюючими класами" (1878). Відповідаючи на питання: що таке наука? – мислитель зауважує, що "протягом довгих віків тисячі мислячих людей давали найсуперечливіші відповіді на те питання, розуміли науку в найрізноманітніший спосіб і, виходячи з того розуміння, присвячували свої здібності, а не раз і все життя праці зовсім непотрібній і такій, що не має з справжньою наукою жодного зв'язку" [Франко І. Я. Наука і її взаємини з працюючими класами / Іван Якович Франко // Зібрання творів : у 50-ти т. Т. 45. Філософські праці. – К. : Наукова думка, 1986. – С. 30]. Це стосується і філософів. Спираючись на думку Антисфена "все, що тільки бачимо, є лиш обманом наших відчуттів", Франко продовжує: "те саме, що в давнину висловив Антисфен, висловив у нашому столітті, хоча трохи інакше, найбільший з німецьких філософів Гегель. Він сказав, що світ зовнішній є тільки відбиттям нашого «я», тобто нашого внутрішнього, немовби з нами народженого світу, – відбиттям нашої думки. Зрозуміло, що подібні принципи, які нівечують основи всякого дослідження і пізнання зовнішнього світу, мусили в подальшому породити такі шалені ідеї, як нігілізм Шопенгауера або Гартмана, який є, власне, запереченням всякої здорової, розумної науки" [Там само. – С. 31], яка є "пізнання законів і сил природи, які проявляються всюди і як заведено" [Там само. – С. 32]. Як коментує цю думку один з провідних філософів-франкознавців Андрій Пашук, "звісно, тут цілковито відпадає питання про пізнання світу, воно тоне в потоці об'єктивно-ідеалістичних, волюнтаристських та ірраціоналістичних спекуляцій. Такі погляди І. Франко не сприйняв" [Пашук А. Філософський світо-

гляд Івана Франка. Монографія / Андрій Пашук. – Л. : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2007. – С. 29].

Євген де Роберті у своїй головній історико-філософській праці "Минуле філософії" (1887) намагається не лише знайти закони розвитку і видозміни різних філософських вчень як "метафізичних гіпотез", тобто певних припущень щодо пояснення багатоманіття явищ дійсності. Назвавши свою точку зору соціологічною, згідно з тим, що "пізнати науковим чином минуле філософії означає пізнати його так, як ми пізнаємо будь-який інший факт суспільного розвитку: народний звичай, законодавчу постанову, економічне відношення, літературне, політичне, художнє або промислове явище" [*Де Роберті Е. Прошедшее философии. Опыт социологического исследования общин законов развития философской мысли. Общедоступное изложение в одном томе / Евгений де Роберти. – М. : Типография В. В. Исленьева, 1887. – С. 1*], він стверджує: "філософія наук належить майбутньому; наш час може мати лише науково-філософські системи. Кожна епоха має свою або свої світорозуміння, і наша епоха не може визначити суму знань, які випали на її долю. Але ця сума ще недостатня для заснування на ній філософії наук, для підбиття підсумків, в яких не було б пропущено жодної великої або суттєво важливої складової" [Там само. – С. 7]. Сучасний російський філософ українського походження Валерій Кошарний порівнює історико-філософську концепцію де Роберті з філософією науки Імре Лакатоса: "де Роберті цікавила в першу чергу «зовнішня» (якщо використати термін І. Лакатоса. – В. К.) історія філософії" [*Кошарный В. П. Социологический поход к истории философии (Е. В. де Роберти) / Валерий Павлович Кошарный // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. – 2013. – № 2 (26). – С. 46*]. Практично одночасно з цим автор цих рядків оприлюднив думку, що мислитель "висловив ряд положень, які, в разі уточнення їх формулювання, ... виступлять у ролі одного з еволюційно-епістемологічних вчень, властивих ХХ – початку ХХІ століттям" [*Матюшко Б. К. Історія філософії науки Є. В. де Роберті: біля витоків еволюційної епістемології / Богдан Костянтинович Матюшко // Філософські обрії. Науково-теоретичний журнал – 2013. – Вип. 30. – С. 30*]. Оцінка Є. де Роберті завершального періоду класичної філософії виявляється аналогічною Франковій: Гегель "ототожнює думку та буття, природу й історію, конкретне й абстрактне, суб'єктивне та об'єктивне, формальне й реальне і, зокрема, логіку та метафізику" [*Де Роберти. – С. 65*] і "як кінцевий результат цих довільних ототожнень, мало б іти й повне скасування «непізнаваного», зведення його до пізнаваного. Ця надія, як відомо, була жорстко оманливою: філософія абсолютної тотожності «кінцевого й нескінченного» погрожувала, навпаки, і саме пізнаване перетворити на непізнаване" [Там само. – С. 66]. Щодо Шопенгауера, де Роберті теж вживає вислів "песимістичний нігілізм" і підсумовує: "усвідомлена неможливість метафізичного світорозуміння могла і повинна була, особливо в перші часи, повести до метафізичного (курсив в оригіналі. – Б. М.) *світозаперечення*" [Там само. – С. 71].

Таким чином, Іван Франко і Євген де Роберті в думці про завершення класичної філософії є одноставними, що дає підстави стверджувати про близькість і тематичну єдність їхніх точок зору. В зв'язку з цим відкриваються перспективи подальших досліджень аналогічних історико-філософських феноменів української культури.

Т. М. Нечипор, асп., НУХТ, Київ
tatkaskokun@mail.ru

"ФІЛОСОФІЯ СЕРЦЯ" ЯК ВІДТВОРЕННЯ МЕНТАЛЬНОСТІ УКРАЇНСТВА

Українська ментальність має свої особливості, до основних рис якої відносять: кордоцентричність, кордоантейність, домінування чуттєвості над раціональністю, прагнення до свободи, працелюбство, індивідуалізм тощо. Загальновідомо, що ментальність українського народу формувалася під впливом складних історичних обставин. Основну роль в цьому процесі відіграло геополітичне розташування України. Україна на перехресті історичних шляхів зі Сходу на Захід, а також із Півночі на Південь. Ці обставини обумовили поєднання у світогляді українців західної (активно-раціоналістичної, індивідуалістичної, матеріалістичної) та східної (пасивно-споглядальної, спрямованої на вищі істини) ментальності [див.: *Безаль О. М.* Ментально-організаційні виміри соціальної роботи // Гуманітарний вісник ЗДІА. – 2014. – № 58. – С. 224–234]. У науковій літературі ці риси найчастіше розглядають у рамках "філософії серця".

"Філософія серця" – вчення, яке виражає специфіку українського світобачення, основні найсуттєвіші характеристики національного світогляду та психології, центральне поняття ("серце") якого дозволяє органічно поєднати в людині її духовну, моральну, почуттєву та вольову сутності в єдине ціле й представити як цілісну особистість. Оригінальність "філософії серця" визначається передусім її генетичними зв'язками з українською національно-культурною традицією, в якій емоційний момент переважає над раціональним [див.: *Лук М. І.* Етичні ідеї в філософії України другої половини XIX – початку XX ст. / М. І. Лук. – К., 1993. – 152 с.].

Джерелом "філософії серця" є архетипні структури української духовності, яка міститься у релігійності українського народу, в культурі. Слов'янська "філософія серця" має свої витоки у синкретизмі слов'янської автентичної космогонії, спрямованої на пошуки стаціонарної підвалини світу, та трансформації, точніше – інтеріоризації цього уявлення під впливом християнської ортодоксальної космогонії душі, трансформації яка міфологічні засоби опису довколишнього середовища перетворює на засоби опису внутрішніх станів душі у її богопізнанні [див.: *Голіченко Т.* "Шлях" давньоукраїнського та античного космогенезу / Т. Голіченко // Філософська та соціологічна думка. – 1994. – № 7–8. – С. 132–133]. Тому українська ментальність, в основі якої християнська культура, є інтравертованою, на відміну від західноєвропейської, де діяльність людини спрямована на перетворення світу відповідно до потреб суб'єкта.

Науковці до типових рис української національної психології відносять "емоціоналізм" – надання високої оцінки відчуттям, своєрідне бачення природи, так би мовити, злиття з нею. Тому вони підкреслюють, що українській вдачі властива "сердечність".

Образ серця як центру емоційного життя людини прослідковується вже в українців Княжої доби – в народних піснях, казках, приказках. Наприклад, за прислів'ям, "і горобець має серце", "холодним словом серця не запалиш", ми можемо спостерігати, що витоки сердечності є досить давно і на сьогоднішній день сучасні українці користуються приказками у побуті, що символізують сердечність українців сьогодні (див. : *Мойсеїв І. К. Серце: українські джерела* [Електронний ресурс] / І. К. Мойсеїв. – Режим доступу : http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/naukma/Tik/1997_2/05_mojsejv_ik.pdf].

Для української культури є характерним висування на передній план не формалізму розуму, а того, що становить коріння морального життя, "серця" як метафори інтимних глибин душі. Це – архетип "філософії серця", який розкривається в різних своїх проявах: як принцип індивідуальності та джерело людяності (П. Юркевич); як мікросвіт, вираження внутрішньої людини, що втілює Бога (Г. Сковорода); як шлях до ідеалу і гармонії з природою, світом (Т. Шевченко); як орган надії, передчуття, провидіння (П. Куліш); як ключ до "господарства душі", її мандрівок у вічність, сферу добра, краси, пуття (М. Гоголь) тощо (див.: *Бондаренко О. В. Українська ментальність в розмаїтті національних ментальних формоутворень й архетипів: історико-культурний аспект* // Гуманітарний вісник ЗДІА. – 2008. – № 32. – С. 66–78].

Український народ, маючи багатовікову історію і прадавні культурні традиції, аналізує та створює різні культурні традиції мислення, є народом найрізноманітнішого духовного досвіду. В українській національній свідомості відображена ментальна культура, що реалізується у пошуку універсальних засад людського буття, у вільному творчому підході до життя. Саме тому "філософія серця" є філософським вченням, яке виражає специфіку української національної культури і філософії.

Б. Е. Носенок, студ., КНУТШ, Київ
danylnosenock@gmail.com

ХУДОЖНИК ТА ПУБЛІКА В УКРАЇНСЬКОМУ ПОСТМОДЕРНОМУ МИСТЕЦЬКОМУ ПРОСТОРІ

Проблематика взаємин художника та публіки не є досить новою. Вона розглядається в роботах Н. Хренова, О. Трубіної, Г. Тарда, Г. Лебона, Ж. Бодрійєра та інших дослідників. Ключовою є цитата Х. Ортеги-і-Гассета: "Радикальний відрив минулого від сьогодення є фактом, який сумарно характеризує наш час, збуджуючи при цьому підозру, що саме він винен у якомусь особливому почутті тривоги... Ми відчули себе ще більш самотніми на нашій землі... Ми примушені вирішувати свої про-

блеми без активної допомоги минулого, в абсолютному актуалізмі, чи то проблеми мистецтва, науки чи політики. Європейець залишився самотнім... втратив власну тінь. Це саме те, що трапляється, коли життя починається опівдні" [*Ортега-и-Гассет Х. Искусство в настоящем и прошлом* / Пер. О. В. Журавлева. – OCR: Сергей Петров, 1999 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.lib.ru/FILOSOF/ORTEGA/ortega14.txt_with-big-pictures.html. – 3 екрану. – Системні вимоги: спеціальні системні вимоги відсутні]. О. Островська-Люта в своїй статті "Художник на агорі" пише, що залучення художника до політичної та соціальної критики є явищем, яке стало найяскравішою ознакою українського мистецтва другої пол. 2000-х рр. Але, між тим, авторка робить ремарку: чи справді ця ситуація (політичної та соціальної ангажованості) нова для української мистецької сфери? [*Островська-Люта О. Художник на агорі* [Електронний ресурс] // Часопис "Простір незалежної думки. Критика". – 03.2011. – Режим доступу: <http://krytyka.com/ua/articles/khudozhnyk-na-ahori>. – 3 екрану. – Системні вимоги: спеціальні системні вимоги відсутні]. Постмодерн не цікавиться об'єктивним виміром: відчуття задоволення – прерогатива якісного підходу, а не кількісного, відчуття суб'єктивні не піддаються не те що порівняно, але навіть – вираженню. Є "Виробник благ" і "Збирач задоволень", як пише З. Бауман [Бауман З. Жизнь во фрагментах: Эссе о постмодернистской морали. – Лондон : Блэкуелл, 1995]. Ця теза підводить до думок К. Дьоготь з приводу споживацтва публіки. Типовою фігурою художника сьогодні К. Дьоготь вважає наступну: "він має професійну, хоча й консервативну освіту живописця або скульптора; не належить до якомусь пізнаваного напрямку; займається проектами в абсолютно різних медіа, надаючи перевагу відео, урбаністичним інтервенціям, дослідницьким проектам... Його твори мають і особистий, і поетичний, і політичний зміст...". Треба зупинитися також на особі критика, позаяк в ситуації постмодерну критик стає посередником між *artifex* та *publica*, і таким чином вибудовується ланка *artifex* – *sensor* – *publica*. Критик має бути включеним у сучасний процес – як куратор або як ідеолог нових рухів. Критик повинен володіти чіткою власною думкою, бажанням підтримувати певні групи художників. Крім того, статусність критика зобов'язує писати загальні статті про мистецтво. Без цього критик може перетворитися в обслуговуючу інстанцію. Тут вже не важливо, чи обслуговує він художника або галерею, чи читача свого видання. Якщо критик позиціонує себе як діяча, що стоїть на службі в широкій публіці, а не мистецтва, то він повинен усвідомлювати, що в сучасному світі ця публіка займається споживацтвом, і критик самою фіксацією на жанрі рецензії підтримує це споживацтво [Дьоготь К. Споживацтво публіки потрібно свідомо ламати, а для цього необхідно виходити за рамки естетичного [Електронний ресурс] // ART UKRAINE. – 18.03.2011. – Режим доступу : http://artukraine.com.ua/ukr/a/ekaterina-degot-quotpotrebitelstvo-publici-nuzhno-soznatelno-lomat-a-dlya-etogo-neobhodimo-vyhodit-za-ramki-esteticheskogo---quot/#.U1LtWIV_t18 – 3 екрану. – Системні вимоги: спеціальні системні вимоги відсутні]. К. Перетрухіна розкриває ще одну фо-

рму взаємодії художника та публіки – майстер-класи. Інтерактивність є важливим елементом сучасних культурних практик. Але є й певні проблеми, пов'язані зі сприйняттям публікою так званого сучасного мистецтва. При відвідуванні виставки, мозок глядача опрацьовує тільки 5 % з побаченого, а 95 % – добудовує за стереотипами [Перетрухіна К. Нова роль художника в театрі [Електронний ресурс] // THEATRE. Театральний портал. – 14.12.2012. – Режим доступу : <http://teatre.com.ua/modern/senijaeretruxina-ova-rol-xudozhnyka-uteatri/> – 3 екрану. – Системні вимоги: спеціальні системні вимоги відсутні].

Отже, художник хоча і намагається бути незалежним від публіки, але мусить зважати на неї, тому що українське постмодерне мистецтво не позбавлено значної долі комерціалізації, а "художник" стає не покликанням, а професією. А. Тарковський же наголошує, що публіка сьогодні потребує не бездуховного мистецтва, але задоволення та розваги [Тарковский А. XX век и художник // Искусство кино. – 1989. – № 4].

В. Ю. Омельченко, асп., КНУТШ, Київ
victoria.omelchenko@bigmir.net

РОЛЬ І ЗНАЧЕННЯ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ У ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВОМУ ВЧЕННІ К. НЕВОЛІНА

Перш ніж перейти до з'ясування місця історії філософії у філософсько-правовому вченні К. Неволіна, ми з необхідністю маємо вказати на низку промовистих фактів щодо специфіки навчальних програм і обов'язкових курсів, які викладалися в Університеті св. Володимира, в межах якого і набула свого розквіту наукова діяльність К. Неволіна.

Так, до 1835 року цикл юридичних дисциплін не був відмежований від курсів "умоглядної і практичної філософії, природного права", себто правознавство було розчинене у масштабі філософського осмислення. Ми наважимося довести, що така спорідненість правознавства та філософії мала свої продуктивні наслідки. Так, філософія виконувала певною мірою освітню функцію, послугуючись засобом історії філософії розкривала не лишень ретроспективу смислів минулого, а, й, завдяки строгості понять сприяла формуванню культури розмислів для усього циклу гуманітарних дисциплін в цілому. Для того аби не бути голосливими, ми апелюватимемо до тексту першоджерела в якому міститься перелік як обов'язкових так і допоміжних навчальних дисциплін, які мали прослухати студенти юридичного факультету. Відповідно, до числа циклу так званих "допоміжних наук" входили, зокрема: "уся філософія історія російська і всезагальна...", а також декілька іноземних мов, німецька, французька та обов'язково латина [Шульгин В. Історія Університета Св. Володимира [Текст] / В. Шульгин. – СПб. : Тип. Рюмина и комп., 1860. – С. 82]. Окрім, очевидного факту такої сумісності навчальних програм, слід пригадати про ще про один промовистий доказ. Ідеться про поєднання викладання природного права із моральнісною філософією (дві дисципліни були об'єднані

1836 р.) [Шульгин В. Історія Университета Св. Владимира [Текст] / В. Шульгин. – СПб. : Тип. Рюмина и комп, 1860. – С. 83]. В свою чергу такі дисципліни як: логіка та історія філософії набували статусу загальнообов'язкових дисциплін для усіх факультетів. Принагідно зауважимо, що даний цикл філософських дисциплін викладав – О. М. Новицький, включаючи і курс природного права та моральнісної філософії.

Дані факти і слугують раціональною підставою висунутої нами тези про визначальний вплив філософії відносно юриспруденції. Недарма М. К. Ренненкампф відводив філософії роль освітньої функції, лишень філософії належить формувати культуру думки, мислення, сприйняття, "саме тому історія філософії, містить в собі настільки багатий освітній матеріал..." [Ренненкампф Н. Юридическая энциклопедия [Текст] / Н. К. Ренненкампф // Філософія та енциклопедія права в Університеті Святого Володимира: у 2 кн. Кн. 1 / за ред. І. С. Гриценка. – К. : Либідь, 2011. – С. 432. – (Пам'ятки правничої думки Київського університету)]. Виходячи з такої точки зору, філософію слід розглядати як науку наук, перевага якої полягає у здатності застосовувати критичне судження щодо приписів дійсності. Так, Й. Михайловський (1867–1920) також відзначав, що "для юриста філософія права має бути альфою і омегою усієї його освіти..." [Михайловский И. Очерки философии права [Текст] / И. В. Михайловский. – Томск : Тип. В. М. Посохина, 1914. – Т. I. – С. 33].

Перейдемо, до осмислення ролі історії філософії на прикладі, філософсько-правового вчення К. Неволіна (1806–1855), який у стінах Університету св. Володимира викладав курс "енциклопедії законодавства" аж до 1843 року, однойменна праця якого (два томи) ознаменували становлення нової епохи правознавчих досліджень на теренах усієї Російської імперії. К. Неволін як адепт філософського вчення Г. В. Ф. Гегеля, наголошував, що філософія є системою, зважав на те, що мовою філософів є мова понять, власне, така прискіплива увага до ґенези понять і є питомою ознакою його власних наукових доробків. До прикладу, розмисли щодо суті "енциклопедії законодавства" К. Неволін розпочинає із ґенези поняття: "ἐγκύκλιος παιδεία", себто "енциклопедії". Для того аби проілюструвати значущість історії філософії, варто пригадати, що дисертація К. Неволіна на ступінь доктора законодавства звучить наступним чином: "Розмисли про філософію законодавства у давніх" (1835). Відповідно, предметом даної дисертації є зміст законодавств від античності до новочасної філософії. Попередньо зазначимо, що К. Неволін розглядав філософію як науку, систему, яка оперує поняттями, а не гадками, пізнає сутність речей у формі ясних понять. Філософія – не лишень насичена смислами, а й має зберігати свою форму наукового знання, яке набуває значення всезагального, її перевага в тому, що вона здатна поєднувати фрагментоване в єдине ціле. Пригадаймо визначення Г. В. Ф. Гегелем логіки, як "... не зовнішньої форми, а всезагальної форми, що виражає сутність речей" [Гегель Г. Наука логіки : в 3 т. [Текст] / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1970. – Т. 1. – С. 23]. Звідси, і його розуміння філософії як об'єктивної науки, яка здатна бути доказовою, і

оперувати поняттями (конкретним, а не абстрактним). У філософсько-правовій системі К. Неволіна, саме філософії належить сягнути таких понять як "правда" та "справедливість" (які і є найсуттєвішими в його вченні). Звідси, роль історії філософії законодавства у контексті філософсько-правового вчення К. Неволіна полягає у виявленні вузлових питань законодавства на кожному конкретному історичному етапі, що й сприятиме якісному поступу щодо розуміння самої суті законодавств. Історія філософії відображає висхідну лінію розвитку законодавств, і подекуди є картографією вузлових точок представлених не у їх багатоманітті, а, навпаки, поєднаних у єдине ціле. Серед багатоманіття філософських поглядів, К. Неволіна (як послідовного адепта філософії Г. В. Ф. Гегеля) полонили саме філософські системи, хоча поруч із цим він поцінював й окремі розмисли Платона та Аристотеля, доводив, що дослідження "правди" було започатковано піфагорійцями у потрактуванні яких "правда" тотожна рівності, у вченні Сократа звернув увагу на перехід від одиничного до всезагального розуму, у філософії римлян, виокремив заслугу Цицерона, якому вдалося звеличити поняття "правди" і "справедливості" до суті закону (самого розуму), звідси "правда" набула значення "... мірила справедливого і несправедливого" [Неволин К. Рассуждение о философии законодательства у древних [Текст] / К. А. Неволин. – СПб., 1835. – С. 91].

Підсумовуючи зазначимо, що філософія у потрактуванні К. Неволіна має входити до кола обов'язкових дисциплін, адже оперує методологією наукового пізнання у формі чітких понять, лишень філософія відкриває цілісність сприйняття, відповідає ідеалу всезагальності, працює із конкретним (поняттям), а не голою абстракцією, історія філософії законодавства – є пізнанням з позиції розуму поступу від плинного до визначеного, від одиничного до цілісного, від ілюзорного до вічного. "Осягнути природу держав сучасних і пов'язати з пізнанням давнього і є предметом філософії нашого часу", – зазначав К. Неволін [Неволин К. Рассуждение о философии законодательства у древних [Текст] / К. А. Неволин. – СПб., 1835. – С. 106]. Себто, завдання філософії свого часу, К. Неволін вбачав у поєднанні теоретичного спадку минулого із запитом сьогодення, і вбачав у філософії не лише ядро смислів, а й методологію наукового пізнання засобом понять.

Д. В. Погрібна, канд. філос. наук, ст. викл., ДЕТУТ, Київ
dariastoian@ukr. net

УКРАЇНЬСКА НАЦІЯ ЯК НАЦІОНАЛЬНИЙ ХАРАКТЕР (ЗА Ю. ВАСИЯНОМ)

В ХХІ столітті перед українською нацією в новому світлі постала проблема самовизначення. Агресивний наступ інших націй на українську знаходить союзників у невизначеності самої української нації основної своєї характерної ознаки. Неоднорідність українських кордонів на

протязі історичного розвитку, використання різних мов, відсутність патріотизму та поваги до власної держави, зробили питання української нації предметом пропагандистських спекуляцій, а також призвели до неможливої раніше точки зору про право існування української нації взагалі. Українська наука досі не спромоглася відповісти на питання про основну ознаку української нації. Одну із спроб зробив український філософ ХХ століття Юліан Вассиян. Його теорія нації спрямована на виявлення специфічно властивих українській нації характеристик та пошук консолідуючих факторів.

Ю. Вассиян перемістив питання визначення природи нації у "внутрішній" світ – світ людської духовності. На відміну від сучасних йому мислителів, в питанні визначення нації він не надає пріоритету виключно політичним, "зовнішнім" факторам. Основною метою мислителя в створенні його теорії нації є пошук тих причин, за яких українські землі за багато століть так і не спромоглися здобути державність, а політичні фактори виступають, на його думку, скоріше наслідком, ніж причиною. Він вважає, що справжню причину відсутності державності треба шукати "зсередини" – в глибинах характеру пересічного українця і віднайти її можливо лише зосередившись на психологічно-ментальних характеристиках українського народу як етнічного масиву. Саме аналіз українського характеру, який в концепції Ю. Вассияна ототожнюється з ментальністю етносу, може слугувати "точкою відліку" його теорії нації саме тому, що він дає змогу віднайти механізм націостворення та перетворення українського народу на українську націю – суб'єкта історичного процесу.

Національний характер виступає як сукупність психологічно-ментальних та поведінкових ознак, особливостей притаманних певній етнонаціональній спільноті. Національний характер формується історично і є продуктом досвіду всієї нації, який здатен найкраще виразити істотні ознаки її членів. Тобто визначення українського характеру як етнічної ментальності відповідає історично-культурній ситуації, коли українська нація не набула свого остаточного оформлення як ціннісно-вартісна спільнота і про національний характер можна говорити лише як про загальну характеристику етнічного масиву. Крім того, можна зазначити такий момент, що ментальність являє собою досить стабільне, у відношенні до динаміки історичного процесу, ментальні структури слугують одночасно і продукуючою основою, і перешкодою для історичного руху.

В своїх роботах філософ подає характеристики української людини, визначаючи основні ознаки, властиві душевному складу українця: місцевість, оборонність, непорушність, інтелектуальне ліниство, жіночий стиль відчуття, соціальна нерозвиненість. Всі ці характеристики пересічного українця підсумовуються Ю. Вассияном як "пасивний, існуючий тип людини". Формування такого типу людини є наслідком надмірної прив'язаності людини до землі, в результаті якої виробилася психологія осілого гречкосія-хлібороба. Мислитель визначає пасивність та оборонність українського національного характеру як "середовище", для

якого характерна пасивність та стихійність. Події, коли український народ приймав участь в суспільних рухах визначаються Ю. Вассияном як випадкові і стихійні, що також свідчить про основну рису української ментальності – оборонність, але ж ніяк про конструктивні дії, які могли б свідчити про підняття української спільноти на якісно новий рівень. Етнічні характеристики українського народу, які в даному випадку ототожнюються з його ментальністю, не дають змоги здійснити оформлення українського народу в українську націю.

Подолання етнічних особливостей та формування інших рис національного характеру, на думку Ю. Вассияна, можливо завдяки трьом факторам. Першим з них виступає розробка основних моментів ідеї єдності та соборності, інші два "стовпи" формування нової української нації – спрямована воляова активність та реалізація чітко визначеної мети, якої в XX столітті виступало здобуття державності, а в XXI, відповідно, її збереження та розвиток. Лише піднявшись над власною пасивною етнічністю, можливе формування нової української нації.

Таким чином, сучасна українська філософія потребує більш ґрунтовних досліджень в галузі теорії нації. Вони повинні базуватися на визначенні духовних особливостей українців та здійснювати пошук ефективного розвитку української нації з метою самоствердження в світовому політичному та соціокультурному просторі. Залучення філософської спадщини українських мислителів XX століття, зокрема Ю. Вассияна, дасть змогу створення нової теорії української нації, яка буде базуватись на засадах науковості.

О. М. Решмеділова, канд. філос. наук, КНУТШ, Київ
aleksandra_d@ukr.net

ПОГЛЯДИ О. БОГОМАЗОВА, О. АРХИПЕНКА, М. РОСЛАВЦЯ В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Дослідження європейської та вітчизняної модерної культури на основі застосування філософсько-антропологічної теорії в якості методологічної основи дозволяє дати відповідь на існування культури модернізму на рівні її сутнісного вияву. Поглиблене використання в українознавчих дослідженнях принципів філософсько-антропологічної теорії може значно збагатити їх методологічний арсенал. Повною мірою розкрити особливості формування українського модернізму і провести рівнодіючу між різними історико-мистецькими та мистецтвознавчими концепціями розуміння цього процесу в українській культурі кінця XIX – початку XX століть може дати лише запропонований підхід.

Явище авангарду виникло в переломний для світу час. Коли митці прагнули докорінних змін у суспільстві, подаючи приклад власною творчістю. Тепер, коли Україна знову опинилася на зламі, революція на Майдані, а тепер і воєнні дії на Сході потрясли і змінили Україну й україн-

нців. Митці знову в пошуках нових форм вираження, а авангард залишається актуальним.

Українське авангардне мистецтво й особливо його світоглядний, філософсько-естетичний аспект залишаються на сьогодні ще малодослідженими. Тільки наприкінці 80-х років вітчизняні науковці отримали реальну можливість вивчати теоретичну і художню спадщину українських авангардистів початку століття. Невелика кількість вітчизняних досліджень, що з'явилися наприкінці 80-х та у 90-х роках, становить найбільш науково-змістовний шар літератури з теорії та естетики авангардного мистецтва ХХ ст. Серед них – роботи А. Бичко, Л. Левчук, В. Личковаха, С. Павличко, О. Петрової, в яких значну увагу зосереджено на аналізі модифікацій естетичних теорій і практики авангардного мистецтва, висвітленню змін у людському світовідношенні, які зумовили появу нетрадиційних, авангардних способів художнього осягнення світу.

Про явище українського авангарду світ дізнається лише наприкінці ХХ ст., відкривши для себе роботи Єрмилова і Богомазова. Це змусило пригадати й інших знаменитих художників, що за походженням та національною свідомістю були українцями: Казимир Малевич, Давид Бурлюк, Олександр Архипенко, Володимир Татлін, Олександра Екстер.

Одним з активних організаторів виставок присвячених українському мистецтву початку ХХ ст. та чи не найвідомішим серед вітчизняних дослідників авангарду України є мистецтвознавець Дмитро Горбачов. Аналізуючи творчий спадок окремих представників цього мистецтва він торкається проблеми світоглядних засад творчості, прагне виявити власне національне, традиційне, самобутнє в їхніх доробках, зауважує вагомий внесок українських авангардистів у розвиток світової культури авангарду. Не останню роль його приватна колекція зіграла у виставці "Сцена українського авангарду", яка проходила в літку 2014 року в Мистецькому арсеналі. Також були представлені роботи із колекцій Державного музею театрального, музичного та кіномистецтва, Національного музею українського народного декоративного мистецтва, та приватних колекцій Ігоря Диченка, Ігоря Воронова. Експозиція представила 100 творів найвидатніших тогочасних художників.

Вивчення модернізму в українській культурі було розпочато ще його сучасниками й активними діячами. Багато хто з фундаторів нового мистецтва також були одночасно його теоретиками, "програмістами задзеркалля". До них належать В. Кандинський ("Про духовне в мистецтві"), К. Малевич ("Від кубізму до супрематизму. Новий живописний реалізм"), О. Родченко ("Все – досліди"), С. Далі ("Поезія стандарту"), А. Бретон ("Маніфест сюрреалізму"), І. Голль ("Маніфест сюрреалізму"), Ф. Т. Марінетті ("Перший маніфест футуризму"), К. Едсмід ("Експресіонізм у поезії"), Р. Хюльзенбек ("Дадаїстський маніфест 1910 року"), Г. Гессе ("Митець і психоаналіз"), О. Богомазов ("Малярство та елементи"), інші талановиті митці й теоретики як в Україні, так і в Росії і на Заході. Важливий матеріал для дослідження становили текстові джерела, написані

самими художниками, що дають розуміння духовної атмосфери та світоглядних векторів того часу: критичні статті І. Труша, педагогічні настанови М. Бойчука, нотатки О. Новаківського, П. Холодного, статті К. Малевича, О. Архипенка, теоретична праця В. Кандинського "Крапка та лінія на площині" та багато іншого.

На прикладі поглядів О. Богомазова, О. Архипенка, М. Рославця та інших, ми хотіли показати, що зацікавлення проблематикою феномена художньої творчості було притаманне різним сферам культури і мистецтва доби Модерну. О. Богомазов як засновник українського варіанту кубофутуризму, розробив власне тлумачення цілісного процесу художньої творчості у роботі "Живопис і елементи" (1914 р.). Він бачив його – від сприйняття і переживання об'єкта художником – через картину – до переживання і сприйняття об'єкта глядачем. Первинним імпульсом до творчості виступає естетичне хвилювання. Його трансформація у живописні елементи веде до появи художнього твору. В основі естетичного хвилювання лежить глибоке проникнення, тверде знання та розуміння живописних цінностей. Вловлювання, бачення цього живописного елемента носить безсвідомий, інтуїтивний характер. Найважливішим живописним елементом, найбільшою живописною цінністю є, на думку художника, ритмічність, яка, засновуючись на кількості, може мати якісний або кількісний характер.

Схожі ідеї присутні і у поглядах О. Архипенка – засновника кубізму в скульптурі. Його художньо-естетичні пошуки пронизані ідеєю космічного динамізму, всесвітнього розуму, всесвітніх творчих сил, яка є причиною та умовою буття. Митець переконаний, що творчість має несвідому, спонтанну природу. Стимулом, спонукальним елементом творчості є інтуїція. Саме вона, народжуючи спонтанність, зумовлює появу художнього твору. При цьому скульптор зупиняється ще на одному необхідному елементі творчого процесу – мудрості, яка виступає ніби творчим кермом, регулятором діяльності інтуїтивної спонтанності. Архипенко своєрідно трактує форму, простір, колір, символ, рух і, відповідно, ґрунтує на своїх міркуваннях формально-технічні новації у пластиці (поліхромію, увігнутість, застосування отворів, скла) [Канішина Н. М. Інтуїція і художня творчість / Н. М. Канішина // Науковий вісник ВДУ. Філософські науки. – 1997. – № 9. – С. 118].

Не залишилися осторонь і українські творці музики *fin de siècle*. На прикладі поглядів Миколи Рославця стає очевидним, що проблема художньої творчості була актуальною для представників майже всіх галузей мистецтва. Аналізуючи методологію власного творчого процесу (з метою чергового "самопояснення"), композитор М. Рославець прийшов до висновку, що ні логіка, ні системність не здатні вбити натхнення (підсвідоме), вони ж не здатні позбавити творчість емоційного навантаження [Коменда О. Риси стилю творчості М. Рославця / О. Коменда // Матеріали до українського мистецтвознавства (на пошану А. І. Мухи). Збірник наукових праць. – К. : Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАНУ, 2003. – Вип. 3. – С. 44].

Таким чином, в українській моделі художньої творчості було встановлено рівновагу, що позбавила її небезпеки надмірної емоційності чи схоластичності. Систематизувавши існуючий досвід, можна виділити дві характерні особливості її руху, які, по-перше, являли собою продуктивний творчо-теоретичний діалог, по-друге, певною мірою виявилися логічною рефлексією західноєвропейських інваріацій аналізу цієї проблеми. Твір модерного мистецтва дуже часто є вторинним щодо творчої концепції явищем, його фізичне існування не набуває самодостатності, як це ми бачимо у традиційному мистецтві. Звідси, насамперед, і походять причини елітарності (інколи навіть езотеричності) культури зламу століть.

С. В. Руденко, д-р філос. наук, доц., КНУТШ, Київ

МОДЕРНІЗАЦІЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ ТА ПОЛІТОЛОГІЧНОЇ ОСВІТИ УКРАЇНИ У КОНТЕКСТІ ЄВРОПЕЙСЬКИХ ОСВІТНЬО-НАУКОВИХ СТАНДАРТІВ

Імплементация Закону України "Про вищу освіту" є одним із пріоритетних завдань на шляху до реалізації євроінтеграційного курсу України, підвищення якості та конкурентоспроможності вітчизняної вищої освіти та науки.

Досягнення цієї мети передбачає проведення наукового дослідження, спрямованого на вивчення філософського-світоглядних, історико-філософських, ціннісних, етичних, політико-інституційних, адміністративно-управлінських засад та практичних принципів гармонізації освітніх структур України та країн Європейського Союзу.

Важливою складовою цього процесу є модернізація університетської освіти у галузях філософії, релігієзнавства, культурології, політології й державного управління до діючих європейських освітньо-наукових стандартів, реалізація якої стає можливою лише за умови проведення комплексного наукового дослідження, результатом якого має стати розробка нових принципів, моделей та програм підготовки фахівців з вищою освітою у галузях філософії, релігієзнавства, культурології, політології та державного управління.

Реалізація цієї мети можлива шляхом виконання наступних дослідницьких завдань:

1. Розробка нових освітніх стандартів у галузях філософії, релігієзнавства, культурології, політології та державного управління бакалаврського, магістерського ступенів та ступеня доктора філософії, гармонізованих із діючими у країнах ЄС.

2. Розробка нових освітніх програм підготовки фахівців бакалаврського, магістерського рівнів та рівня доктора філософії, які враховують національні традиції університетської освіти та адаптовані до освітньо-наукового простору країн ЄС.

3. Розробка та впровадження спільних навчальних програм бакалаврського, магістерського рівнів та рівня доктора філософії у галузях фі-

лософії, політології та державного управління з університетами-партнерами Європейського Союзу та України з метою розвитку потенціалу вищої освіти, освітньої та наукової співпраці, реалізації академічної мобільності та євроінтеграційної політики України.

Проблема модернізації філософської та політологічної освіти України полягає не стільки у приведенні її у відповідність до європейських стандартів (адже для цього достатньо було б просто "перенести" європейські принципи у нормативно-правові акти України), скільки у тому, щоб ця модернізація, будучи гармонізованою із освітньо-науковими стандартами ЄС, враховувала історичні й сучасні особливості розвитку української культури, забезпечила збереження й розвиток кращих здобутків національної освіти і науки, освітніх традицій та наукових шкіл, навіть якщо вони за своєю формою і змістом не "вписуються" у загальноприйняті у міжнародному просторі формулювання. Більш того, "механічне" приведення у відповідність національних освітніх стандартів до міжнародних, суперечить базовим принципам Болонського процесу, який спрямований на досягнення порівнюваності, сумісності, гармонізованості освітніх структур, але ні в якому разі на досягнення одноманітності, уніфікованості, директивної підпорядкованості освітнього простору.

Розв'язання цієї проблеми, на нашу думку, є можливим лише на основі комплексного філософсько-культурологічного аналізу процесів формування освітньо-наукового простору України та країн ЄС, шляхом розробки нових методологічних підходів та практичних методик узгодження національних освітньо-наукових традицій із освітньо-науковими стандартами ЄС.

Л. П. Саракун, канд. філос. наук, ст. викл., НУХТ, Київ
sarakyn@rambler.ru

ТЕХНОГЕННІ ФАКТОРИ СУЧАСНОГО РОЗВИТКУ КУЛЬТУРИ

Динаміка світового розвитку з кінця ХХ ст. істотно змістилася в бік процесу інтеграції, який набуває глобальної значимості для всього світового співтовариства. Кожна людина дедалі більше відчуває себе радше людиною світу, аніж людиною певної держави. Людство поступово приходить висновку про те, що вижити сьогодні можна лише шляхом уніфікації технологічних, інформаційних, економічних, екологічних та інших технологій. Разом зі зміною людства, в тому числі з розвитком техногенного середовища, змінюється і культура. Революційні трансформації, що відбулися в культурі, пов'язані з науково-технічною революцією та принесеними нею змінами. Які ж техногенні фактори сучасного розвитку культури?

Першим техногенним чинником культурного розвитку є інформатизація. Процес інформатизації став не просто впровадженням нової комп'ютерної техніки в економіку та соціальне життя, а вбудовуванням інформаційних технологій в соціальний організм. Сучасна людина опини-

лася в цілісному інформаційному середовищі – система техногенних та соціокультурних умов (економічних, соціальних, організаційних, ментальних), що впливають на створення, розповсюдження і використання інформації. Формування електронних засобів зв'язку між найвіддаленішими точками планети викликало ефект "зникнення" простору й часу. Це призводить до можливості реальної єдності людства, але посилює небезпеку управління свідомістю. Інформаційні потоки поглинають людину. В результаті чого вона не обдумує інформацію, а просто її споживає.

Друга характеристика сучасної культури – уніфікація національних культур, що викликана глобальними потоками культурних товарів та послуг. "Стереотипізація культурних моделей різних народів", за словами Л. Федотової, закономірна. Оскільки впровадження нових технологій пов'язане з "частковою відмовою від національно і регіонально специфічного в культурі". У мегаполісах, що створюють умови для тісних міжкультурних контактів, йде стандартизація культурного простору: стираються відмінності в способі життя, смаках, цінностях, звичках [Федотова Л. Г. Уніфікація культур // Глобалістика: Енциклопедія. – М., 2003. – С. 1045].

Третя характеристика сучасності – втрата єдності культури. Сучасна соціокультурна ситуація характеризується розколом культурного поля на дві культури – масову й елітарну. Змагання за споживача виграє саме культура масова. Як і всякий продукт виробництва, її твори створюються у масовому масштабі "культурною індустрією" та орієнтовані на масовий попит. Отже, "творці" означеної культури орієнтуються не на естетичні ідеали, а на економічні показники.

Четверта трансформація торкнулася відношення людини до світу. Абсолютні духовні цінності змінюються визнанням їх відносності, тобто необов'язковості. Поширюються твердження про безліч рівноправних ціннісних систем і про необхідність відмови від пошуку однієї, справжньої системи. Сучасний інформаційний простір визнається плюралістичним: жодна інстанція не має визнавати себе як такою, що володіє повнотою істини і не може диктувати іншим свій вибір. Але багато людей сприймають плюралізм культурних норм просто як їх відсутність. Якщо краса і потворність, добро і зло – лише соціокультурно визначені концепти, то немає сенсу шукати їх. У просторі, де всі світоглядні координати вважаються рівноправними (тобто однаково вірними практично і однаково невірними теоретично), людині залишається тільки духовне споживання, збільшення свого комфорту.

П'ятий напрям культурних трансформацій – раціоналізація. Особливо яскраво ця тенденція проявляється у мистецтві. Навіть недосвідчена людина, за словами В. Розіна, відчує різницю між традиційним і сучасним мистецтвом. Традиційне мистецтво передбачає занурення в особливу естетичну реальність, протиставлену звичайному життю – сучасне мистецтво зрощується з буденністю. "По відношенню до сучасного мистецтва язык не повертається говорити про прекрасне, зате сам собою спрямовується в русло уявлень про комунікації, символічне життя, мовні ігри" [Розин В. М. Философия техники. – М., 2001. – С. 326].

Шоста зміна торкнулася соціальної функції культури. Якщо раніше культурна спадщина була зразком, орієнтиром для буденного життя, то сьогодні говорять про культурну індустрію, що виробляє розваги. Сучасна культура створюється і поширюється професіоналами з розрахунком на споживання широкими масами людей на комерційній основі. Класична культура, як зазначає В. Порус, передбачала орієнтацію на трансценденцію: метою індивідуального існування вважався вихід до вищого буття. Тому "відмова від такої орієнтації означає і відмову від культури в її класичному сенсі". "Вакуум трансценденції", що утворився, заповнюють інформаційні технології: потоки інформації, несумірні та рівноправні, "перекривають, поглинають, пригнічують один одного", і "завдяки цим потокам "порожній" по суті індивід ... може постійно відчувати себе "наповненим", що дає йому можливість відчуття комфорту" [Новые информационные технологии и судьбы рациональности в современной культуре: Материалы круглого стола // Вопросы философии. – 2003. – № 12. – С. 42–43].

Причиною подібного переродження культури вважається її техногенна обумовленість. Субстанцією сучасного світу стає техногенна реальність, а оскільки вона цілком штучна, то людина не може бути в ній суб'єктом. У кращому випадку вона її "компонент, фактор, прояв". Тому і сучасна культура потрапляє під вплив технократії: штучне тяжіє над природним; перетворення культури в щось "машиноподібне". Культура як механізм підтримки соціальності застаріває і стає непотрібною. Основними цінностями суспільства стали багатство, успіх, здоров'я. Колишні культурні ідеали (душа, особиста думка і т. п.) сприймаються масами як "пережиток минулого дотехнологічного прасуспільства".

Таким чином, зміни в сучасній культурі пов'язані з трансформаційними процесами в соціумі, що викликані об'єктивними закономірностями технологічного розвитку, подолання яких можливе шляхом гуманізації.

В. В. Семикрас, канд. філос. наук, асист., КНУТШ, Київ
semvv@ukr. net

КОМПАРАТИВНИЙ АНАЛІЗ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВИХ ПОГЛЯДІВ Б. КІСТЯКІВСЬКОГО І М. ДРАГОМАНОВА

Проблеми, які Богдан Кістяківський та Михайло Драгоманов піднімають у своїх філософсько-правових вченнях зумовлюють актуальність дослідження їх наукового доробку. В першу чергу до цих проблем відносяться ті, що пов'язані з утворенням правової соціально-справедливої держави – це стосується становища людини в державній структурі, її свобода, права, моральні цінності та соціальні гарантії.

Світоглядні засади Б. Кістяківського були сформовані через призму ідей неокантіанців. На думку науковця, неокантіанство є найбільш ефективною методологією дослідження суспільних процесів та явищ. Так як

основою соціального життя, за неокантівською традицією, є моральна належність, то видається логічним наголос Б. Кістяківського на існуванні в суспільстві моральних принципів та правових норм, які є постійними й незмінними, так само як в математиці існування незаперечних істин. Неокантівська філософсько-політична платформа дала можливість Б. Кістяківському поєднати соціал-демократичний ідеал та ліберальну ідеологію. Саме тому, на його погляд, соціалістична держава, як ідеальна форма правління, має бути передусім емпірично конституційною і правовою. Така держава свідчила б про високий рівень культури як суспільства, так і особистості, і має базуватися на таких трьох правових підвалинах: 1) правах і свободах людини; 2) підзаконності державної влади; 3) наявності народного представництва.

Правові засади кожної емпіричної конституційної держави обстоював і вчитель та інтелектуальний натхненник Б. Кістяківського М. Драгоманов. Саме М. Драгоманов, як стверджував про нього російський марксист П. Струве, був першим, хто чітко й виразно довів до відома російського суспільства смисл і значення конституційного ладу, прав особистості та засад самоврядування. За сприяння П. Струве та редакцією Б. Кістяківського в Парижі 1905 року вийшло зібрання політичних творів М. Драгоманова. За своєю ідеологічною платформою він, як і Б. Кістяківський, був лібералом зі своїм особливим баченням соціалізму, який можливий лише на "ґрунті особистої, суспільної і державної свободи". Окрім принципу конституціоналізму у М. Драгоманова Б. Кістяківському імпонувала позиція федералізму як гарантії індивідуальних прав та свобод. Свої соціалістичні ідеї М. Драгоманов, пише Б. Кістяківський, зачерпнув у П'єра Жозефа Прудона з його теорії анархізму. Б. Кістяківський у "Передмові" до зібрання політичних творів М. Драгоманова пояснює, як саме Драгоманов розумів термін "анархізм": "Прудон вказує, що синонімом слова анархія є англійське self-government, самоврядування. У своєму практичному використанні теорія анархізму веде до федералізму" [*Кістяківський Б. Вибране.* – К. : Абрис, 1996. – С. 275].

Б. Кістяківський поділяв погляди М. Драгоманова на те, що на шляху до самоврядного бездержавного суспільства має стояти перехідна форма державності, побудована на принципі федералізму. Драгоманов був переконаний, що за федералізму адміністративні функції держави будуть спрямовані на інтереси людей так само, як у Швейцарії та Сполучених Штатах Америки. Концепція федералізму з'явилася в Україні в загальній програмі федерального устрою Кирило-Методієвського братства. У М. Драгоманова ця концепція розвинена й чітко прописана в праці "Проект Конституції Вільної Спільки українського суспільства", яка вийшла друком у 1884 році.

На думку Драгоманова та Кістяківського, у тодішніх умовах розвитку російської держави та українського суспільства, федералізм є єдиним реальним способом збереження та розвитку української суспільності. "Принаймні, на сьогодні, – стверджує М. Драгоманов, – практично немож-

ливий рух вперед будь-якої окремої частини Росії поза рухом усіх її частин та загальною політичною реформою всієї цієї держави" [Драгоманов М. П. Листи до Івана Франка і інших. – Львів, 1906. – С. 75]. Грунтуючись на цій світоглядній позиції, він першим розробив за європейськими стандартами українську політико-соціальну програму. Вона своїм основним завданням ставила заснування на всіх землях заселених українським етносом товариства "Вільна Спілка". Воно мало ставити за мету роботу для політичної, економічної, культурної "непідлеглості українського народу".

Основне завдання "Вільної Спілки" Драгоманов вбачав у роботі, яка спрямована для перетворення усієї Російської імперії на засадах політичної свободи. Під словами "політична свобода" Драгоманов передусім розумів "права людини та громадянина", вони є в державі необхідною умовою гідності особистості та її розвитку. На думку М. Драгоманова, самоврядування населення є основою для руху до соціальної справедливості. Місцеве самоврядування замінить "врядування бюрократичне", яке власне й складає найтемнішу, найтяжчу для населення політичну установу новітніх самодержавних монархій". А "самоврядування корпоративне, общинне та земське" сприятиме розвитку права людини та громадянина. Щодо майбутнього України, то політична свобода стане засобом "для повернення української нації в сім'ю націй культурних" [Драгоманов М. П. Земський лібералізм в Росії (1858–1883). – Женева, 1889. – 64 с.].

Викладений в проєкті Конституції Драгоманова підхід до облаштування суспільства, що базується на принципах конституціоналізму, федералізму та індивідуальних свобод, знайшов належне застосування в концепції держави етичного соціалізму Б. Кістяківського. Така держава має базуватися на погляд мислителя, на принципах, що впливають із категоричного імперативу І. Канта. Принципом взаємин суспільства та особи в державі передусім має бути індивідуалізм. Він є підґрунтям ліберальної ідеології, засадничим елементом щодо бачення соціальної структури, в яку вписаний автономний індивід. Його автономність означає визнання гідності індивіда й передбачає наявність прав, які тягнуть за собою відповідальність. Найпершими й природними правами індивіда, що підтверджують його гідність, є право на захист свого життя, свободи та власності. Важливим принципом концепції Кістяківського, що наявний в проєкті конституції Драгоманова, є принцип верховенства права. Стверджуючи свободу у діях кожного індивіда, він водночас стверджує, що свобода дій має перебувати в межах, у яких кожний поважає права інших. Наступним важливим принципом етичного соціалізму є розподіл і обмеження влади, а це означає встановлення конституційної держави. Влада в державі обмежена конституцією, де чітко виписані владні повноваження, які люди делегували урядові.

Акцент Б. Кістяківського на правах людини, федералізмі, соціальній справедливості, яка передбачала соціалізм як соціальний ідеал, відрізняв його від інших російських конституціоналістів і виражав позицію поміркованого крила українського національного руху, лідером якого був М. Драгоманов.

СЕМІОТИЧНИЙ ВИМІР УКРАЇНСЬКОГО МІСТА

*Саме чуттєве в художньому творі належить сфері ідеального, але,
на відміну од наукової думки, це ідеальне існує зовні – у формі речі.*

Г. В. Ф. Гегель

Семантичну природу поліса досліджували багато науковців. Відомі порівняння міста з мовою та з театром, вбачали аналогію з людиною і людським тілом. Архітектура яскраво передає зовнішній вигляд міського організму. Ще у Відродженні використовували системи пропорційності, які були аналогічні людському тілу, сюди можна віднести і "квадрат пропорцій" Леонардо да Вінчі, і дослідження Корбюзьє.

Весь простір, що створюється людськими руками виступає своєрідною матеріалізацією ідейних, соціальних, політичних, культурних та релігійних напрямків розвитку суспільства. Ця матеріалізація реалізується в архітектурному просторі, залишаючи за собою "антропоморфні сліди".

Архітектурний простір в сприйнятті городянина виступає системою послідовно змінних і взаємодіючих емоційних знаків, символів та образів, які ми спостерігаємо в "архітектурноморфних" тілах. Ця система створює і визначає символічне, естетичне, емоційне та образне сприйняття реальності.

Фердинанд де Соссюр, Ролан Барт, Жак Дерріда та Жак Лакан [Сторі Дж. Теорія культури та масова культура / пер. з англ. С. Савченко. – К. : Акта, 2005. – 357 с.], які формують нову методологію, новий інтелектуальний рух в просторі гуманітаристики аналізують людське сприйняття форм та простору і стверджують, що воно базується на трьох складових:

1. Знаковому (колективно несвідомому).
2. Образному (індивідуально несвідомому).
3. Символічному (колективно свідомому).

Отож, весь предметно-просторовий світ впливає на світогляд городянина, тому подібні дослідження є актуальними для психофізичного здоров'я та налагодження гармонійного зв'язку людини з оточуючим середовищем.

"Лінія, форма, колір, якість, звук, запах – це все викликає певні емоційні реакції. Якщо, наприклад, якийсь обрис має вплив на глядача, цього вже має бути достатнім, щоб застосовувати такі обриси при формуванні споруд або просторів, які повинні викликати у глядача ту ж реакцію", зауважував Барабанов А. А. [Барабанов А. А. Чтение города // Семиотика пространства / под ред. А. А. Барабанова. – Екатеринбург : Архитектон, 1999]. Так само і Ле Корбюзьє вважав, що прості форми та елементи мають величезний вплив на емоційне сприйняття городянина [Ле Корбюзьє. Архитектура XX века. – М. : Прогресс, 1977].

Емоційний вплив архітектурних форм та споруд, на міського жителя, пов'язаний з візуалізацією і сприйняттям більшості інформації через зоровий контакт. Наприклад, мінімальне навантаження на очі дають горизонтальні лінії, тому вони викликають відчуття задоволення та спокою. Вертикальні лінії, навпаки, сприймаються з напругою. Найбільше навантаження та роздратування викликають неправильні та ломані лінії, вони викликають зоровий дисонанс, так як м'язи очей мають весь час змінювати вектор свого погляду [Барабанов А. А. Чтение города // Семиотика пространства / под ред. А. А. Барабанова. – Екатеринбург : Архитектон, 1999].

Лінії, форми несуть не лише емоційне навантаження, проте і глибокий символічний сенс, пов'язаний з емоційно-естетичним змістом. Звичайно на структуру синтетичного художнього образу впливають так само і світло, і колір, відносини між формами, простором і масами, масштабом, пропорціями, симетричністю і т. п., вважають такі дослідники як Беляева та Иконников.

Наприклад, стримані кольори викликають відчуття духовного, піднесеного, яскраві – життєрадісність, холодні ж викликають відчуття страху. Вигнуті та хвилясті форми архітектурного простору асоціюються у городянина з творчістю, тобто з певною розрядкою, вільні форми і великий простір – зі свободою, ізольованість, навпаки, з самотністю [Беляева Е. Л. Архитектурно-пространственная среда города как объект зрительного восприятия. – М. : Стройиздат, 1977].

Знаючи всі ці формули дії на людський організм, володіючи певною "граматикою" архітектурних форм можна впливати на "художній сенс" того чи іншого міста.

Цікавим на нашу думку, є спроби прочитання міста через міфологічні основи сприйняття, які тотально впливають на символічно-образний вимір життя.

У всіх міфологіях світу найрозповсюдженішим образом, який відіграв особливу просторово-часову роль прочитання та тлумачення світу є образ Світового дерева (Топоров). Зазвичай Світове дерево трактують як і *itago mundi* (Мірче Еліаде) – центр всесвіту, світу, країни, міста...

Найбільш живим втіленням образу Світового дерева було реалізовано в містах християнської Київської Русі. Церква сприймалась центром міського світу, вона завжди сприймалась як медіатор між грішною людиною і царством Небесним. Форма куполу, яку будували з дерева віддалено нагадувала ялинку, яка в своїй об'ємно-просторовій організації відігравала мікромодель Всесвіту а також роль світової осі, що проявлялось не лише в його вертикально-центричному відображенні, а ще й в розташуванні, храм завжди будували в самому центрі політичного, духовного, та культурно-естетичного життя. В центричному колі сакральних місць Володимира Великого, образом світового дерева та центром міста була Десятинна церква. Ярослав Мудрий свій центр вивзначав в Софії Київській, яку трактували як вісь світу.

Алферова Г. В. та Харламов В. А. [Алферова Г. В., Харламов В. А. Киев во второй половине XIII века. — К. : Наукова думка, 1982] зазначають, що в продовж всього періоду творення нашої держави канонічний образ церкви як Небесного Града Єрусалима збагачується іншими образами — символами і метафорами, трансформуючи їх зі "світового древа" і "світової осі" в антропоморфні образи, які видозмінювалися відповідно від курсу суспільних та культурних ідей того часу, перетинаючись двома сюжетними лініями: релігійною і світською.

В архітектурі радянської епохи ми втрачаємо те, що називали архітектурною поемою, вироджується в утилітарне будівництво, що ставить за мету створення однотипної "коробки" для масового заселення. Майстер як фахівець зник, він ще якимось "прокидався" 40–50 рр ХХ ст. (так звані "сталінки"), проте це лише поодинокі випадки, що мерклили на фоні всезагального утилітаризму та жадливо-безсмачного мінімалізму. Архітектор, перетворений на проектувальника, не займається архітектурою житла, а "вирішує житлову проблему" [Іконников А. В. Художественный язык архитектуры. — М. : Искусство, 1985]. Це семантично і структурно різні речі. Об'єкти будівництва припинили бути такими, які можна впізнати — що прирекло архітектуру, за висловом А. В. Іконнікова, на бідність змісту, глядача — на нудьгу й байдужість, конструкцію — на елементарність та схематичність, які помітно з першого погляду. Архітектурна форма стає "загальним місцем". "Модель віддзеркалення соціальних процесів у радянській архітектурі дає з історико-архітектурної точки зору досить неприємну картину: метастази цих процесів нищать сьогоднішня. Але це зайвий раз доводить, що самі по собі факти порожні, вони постають специфічною посудиною — дзбаном, котра набуває форми почуттів та переживань, що його наповнюють" [Іконников А. В. Художественный язык архитектуры. — М. : Искусство, 1985].

Отож, архітектура це відображення, специфічний відбиток соціального та культурного життя городянина. Оскільки людина сприймає (декодифікує) інформацію оточуючого середовища через емоційно-естетичні знаки, які виявляються контурними лініями складових архітектурних форм і простору (колективне несвідоме) і через образи-метафори (індивідуальне несвідоме), один лінійно-емоційний ряд змінюється іншим, так само як і інший образний ряд переходить в наступний під час послідовного сприйняття-читання міських форм та простору.

М. В. Сорока, здобувач, КНУТШ, Київ

СТРУКТУРА ТА СПЕЦИФІЧНІ РИСИ ПОЛІТИЧНОЇ ОНТОЛОГІЇ У ФІЛОСОФСЬКІЙ КУЛЬТУРІ КИЇВСЬКОЇ РУСІ

Філософська культура Київської Русі є джерелом становлення і розвитку вітчизняної політичної філософії, адже саме в межах цієї культури політичне набуває статусу окремої підсистеми соціуму, формуючи онтологічно самостійний *політичний світ*.

Дослідження та аналіз структури політичного світу Київської Русі (способу буття політичного, політичної онтології в культурі Київської Русі), специфічних рис його формування є необхідним етапом вивчення історії української політичної філософії як способу концептуалізації політичного досвіду у вітчизняній культурі, дозволить глибше зрозуміти структуру й типологічні риси сучасного політичного світу України як підсистеми сучасної української культури.

Специфічні риси політичного світу Київської Русі зумовлені двома основними чинниками. Першим з них постають специфічні риси філософування, філософської культури Київської Русі в цілому, другим – особливе співвідношення різновекторних філософських течій, "містико-аскетичного" й "світського" характеру (терміни О. Ф. Замалєєва), які стають центрами інтелектуальної культури та постають системоутворюючими для особливого способу співвідношення церкви та світської влади в Київській Русі.

Спираючись на результати наукових праць відомого дослідника філософської думки Київської Русі М. М. Громова [*Громов М. Н. Структура и типология русской средневековой философии. – М., 1997. – С. 223–225*], який запропонував систематизований перелік типологічних рис руського середньовічного філософування, можна виокремити декілька типологічних рис філософської культури Київської Русі, які вплинули на формування політичного світу, політичної онтології у філософській культурі Київської Русі. Застосування результатів досліджень М. М. Громова до аналізу становлення політичної онтології у давньоруській філософській культурі дозволяє зробити висновки щодо специфічних рис, структури й змістовної визначеності політичного світу Київської Русі як підсистеми її інтелектуальної культури. До цих специфічних рис належать:

- 1) "синкретичний" (термін М. М. Громова) характер філософського знання, яке нерозривно пов'язане із цілісними явищами культури;
- 2) практична спрямованість філософського мислення, "прикладний", "життєбудівний" (термін М. М. Громова) характер філософування, орієнтованого, перш за все, на духовно-практичне освоєння світу, пізнання та управління державою й соціальним життям;
- 3) превалювання політичної та соціально-філософської проблематики у філософській культурі;
- 4) домінування морально-етичної проблематики над спекулятивно-теоретичною;
- 5) нерозривний зв'язок філософських ідей з іншими мистецькими формами, філософські ідеї виникають та розвиваються переважно у мистецькій формі;
- 6) нерозривний зв'язок осмислення філософсько-політичних проблем з релігійною свідомістю, релігійним життям та релігійними центрами того часу;
- 7) "софіїність" як форма акцентування на можливості світської мудрості;

8) домінування (поряд з морально-етичним) філософсько-історичного способу осмислення філософсько-політичної проблематики;

9) переважаюча зацікавленість внутрішнім світом людини навіть при аналізі соціально-політичних проблем;

10) яскраво виражений "традиціоналізм" (термін М. М. Громова) у осмисленні філософсько-політичної проблематики, який проявляється у наскрізності проблеми співвідношення "традиційне – нове", "минуле – сучасне";

11) прогнозування й філософське проектування політичного майбутнього шляхом повернення до традиційних цінностей минулого;

12) майбутнє держави та суспільства мислиться у переважно у категоріях минулого, переважно шляхом відновлення "втрачених" цінностей минулого;

13) "Слабоіндивідуалізована творчість" (термін М. М. Громова) у царині політико-філософської думки, значна опора на авторитети й філософські ідеї зовнішнього походження;

14) учительний характер філософсько-політичної рефлексії;

15) чітке розрізнення "християнської" ("святоотцівської") та "світської" філософії, остання з яких має менше ціннісне значення навіть при осмисленні політико-філософської проблематики, тобто домінує у структурі політичного світу.

Доповнивши наведену характеристику специфічних рис формування політичного світу як частини філософської культури Київської Русі результатами досліджень відомого дослідника філософської думки Київської Русі О. Ф. Замалеєва [Замалеєв А. Ф. *Философская мысль в средневековой Руси (XI–XVI вв.)*. – Л. : Наука, 1987. – С. 34–36], можна сформулювати ще одну специфічну рису політичної онтології, яка наш погляд, стала основоположною для подальшого становлення української політичної філософії та має вплив на особливості структури політичного світу сучасної України. Зміст цієї специфічної риси полягає у тому, що протиставлення "містико-аскетичної" (термін О. Ф. Замалеєва) філософської школи та "софійного" типу філософування постають системоутворюючим принципом формування політичної онтології та політичного світу Київської Русі. Причому, на наш погляд, протиставлення "містико-аскетичної" школи та "софійної", "світської мудрості" в Київській Русі стало структурним прообразом проблеми співвідношення "східного" та "західного", "східних" та "західних" цінностей, консервативної практики та практики модернізації у політичному світі України, яка і зараз визначає специфічні риси політичного світу як частини української національної культури.

В якості висновку можна зазначити, що фундаментальною особливістю політичної онтології Давньої Русі є несуперечливе поєднання та взаємопроникнення елементів східного та західного типу культур, про що свідчить когерентний розвиток "містико-аскетичної" та "софійної" традицій у вітчизняній середньовічній філософсько-політичній культурі.

Ця особливість стала джерелом формування власне української політичної філософії, яка інституціалізується в період національного відродження XIX – початку XX століть, та визначила специфічні риси концептуалізації політичного досвіду в сучасній українській філософській культурі.

В. В. Співак, канд. філос. наук, ЧЮК ДПС України, Чернігів
vova3003@ukr.net

ФІЛОСОФСЬКА ТЕРМІНОЛОГІЯ У ПРОПОВІДЯХ АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО

Мова філософії та її арсенал (філософська термінологія) є своєрідним маркером для позначення ступеня розвиненості та зрілості тієї чи іншої філософської традиції. Розвиток цього засобу вираження філософського мислення та обміну ідеями має свої особливості. Філософська мова набуває універсального транскультурного характеру, що є необхідною умовою успішного полілогу в межах національного філософського простору або в міжнаціональному масштабі. Проте, поруч з універсальною мовою філософії, що базується на греко- та латинськомовній традиції, розвивалася "національна філософська мова", призначена для популяризації філософських ідей на масовому (освітньо-виховному) рівні побутування філософського знання та спілкування в національному філософському дискурсі. Не є виключенням в цьому відношенні й українська філософська традиція, що разом із послуговуванням загальнофілософською термінологією спромоглася створити й власну, поки ще малодосліджену філософську мову.

Метою розвідки є огляд особливостей адаптації та переведення в національно-філософський дискурс греко- та латинськомовної філософської термінології в проповідницькій спадщині Антонія Радивилівського.

Староукраїнська філософська термінологія тоді складалася під впливом класичних "книжних мов" мов та активно взаємодіяла з богословсько-теологічною термінологією. Такі обставини не є свідченням незрілості чи меншовартості тогочасної української філософської традиції, оскільки згадані тенденції в повній мірі відповідають загальноєвропейським інтелектуальним процесам.

Антоній Радивилівський отримав у київській колегії достатній філософській вишкіл про що свідчить філософсько-схоластичний стиль його проповідей в яких досить часто звучить філософська термінологія. Його проповідь призначалася для широкої аудиторії слухачів – від еліти до рядових вірян. Тож проповідник послуговувався специфічним арсеналом мовних засобів, підсилюючи їх переконливістю повчання філософською термінологією або адаптуючи її для кращого розуміння, залежно від рівня освіти слухачів.

Часто Радивилівський у проповідях вочевидь призначених для освічених слухачів залишає без змін вживані ним латинські та грецькі терміни. Проте, коли проповідь призначалася для людей малознайомих з "високою" наукою, проповідник адаптує філософські поняття під їх рівень, замінюючи їх на більш відомі чи зрозумілі еквіваленти, створюючи таким чином оригінальний "навколофілософський" понятійний апарат призначений для функціонування на нижчому "повчальному рівні" філософського знання. Особливо яскраво це прослідковується при порівнянні рукописних та друківаних збірок проповідника.

Наприклад, автор здійснює заміни: "дискурс" [Радивилівський А. Вінець Христов... : рукопис / Антоній Радивилівський // І. Р. ЦНБУ ім. В. І. Вернадського. – П. Ник м. П. 560 т. 2. – С. 724] – "бесіда" [Радивилівський А. Вінець Христов... / Антоній Радивилівський. – К., 1688. – Арк. 247]; "аргумент" [Радивилівський А. Вінець Христов... : рукопис / Антоній Радивилівський // І. Р. ЦНБУ ім. В. І. Вернадського. – П. Ник м. П. 560 т. 2. – С. 341] – "довод" [Радивилівський А. Вінець Христов... / Антоній Радивилівський. – К., 1688. – Арк. 118], "аффект" [Радивилівський А. Вінець Христов... : рукопис / Антоній Радивилівський // І. Р. ЦНБУ ім. В. І. Вернадського. – П. Ник м. П. 560 т. 2. – С. 351] – "умисль" [Радивилівський А. Вінець Христов... / Антоній Радивилівський. – К., 1688. – Арк. 121 зв.], "сентенції" [Радивилівський А. Вінець Христов... : рукопис / Антоній Радивилівський // І. Р. ЦНБУ ім. В. І. Вернадського. – П. Ник м. П. 560 т. 2. – С. 521] – "науки" [Радивилівський А. Вінець Христов... / Антоній Радивилівський. – К., 1688. – Арк. 174. зв.], "політика" [Радивилівський А. Вінець Христов... : рукопис / Антоній Радивилівський // І. Р. ЦНБУ ім. В. І. Вернадського. – П. Ник м. П. 560 т. 2. – С. 1105] – "людзкість" [Радивилівський А. Вінець Христов... / Антоній Радивилівський. – К., 1688. – Арк. 385 зв.]; "інфлюєнції албо вливання" [Радивилівський А. Вінець Христов... : рукопис / Антоній Радивилівський // І. Р. ЦНБУ ім. В. І. Вернадського. – П. Ник м. П. 560 т. 2. – С. 583] – "інфлюєнції албо действія" [Радивилівський А. Вінець Христов... / Антоній Радивилівський. – К., 1688. – Арк. 195] тощо.

Також, у своїй рукописній збірці "Огородок" проповідник поруч з поняттям "субстанція" [Радивилівський А. Огородок... : рукопис / Антоній Радивилівський // І. Р. ЦНБУ ім. В. І. Вернадського. – П. Ник. М. П. 560 т. 1. кн. 1. – Арк. 432] на полях пише "істность" [Радивилівський А. Огородок... : рукопис / Антоній Радивилівський // І. Р. ЦНБУ ім. В. І. Вернадського. – П. Ник. М. П. 560 т. 1. кн. 1. – Арк. 432 – маргіналія] вочевидь бажаючи зробити його зрозумілішим. Так, пояснюючи чому Церква називає Лазаря по імені, а імені багача не згадує, проповідник будує таке міркування – "для того же имя есть которое значить истность з яковостью й спадкомъ. Богатый же стратилъ субстанцію (на маргіналії – "істность" – В. С.) то есть правдивую истоту благодати й хвалы, а задержалъ тылько яковость богатствъ" [Радивилівський А. Огородок... : рукопис / Антоній Радивилівський // І. Р. ЦНБУ ім. В. І. Вернадського. – П. Ник. М. П. 560 т. 1. кн. 1. – Арк. 432].

Поняття "істность" вочевидь позначає "істинну сутність", початок буття (в даному випадку – буття людини), тож цілком вписується в загальне тлумачення цього провідного поняття філософії XVII ст. Термін "матерія", яким проповідник позначає основу з якої створено якусь річ, не перекладається [Радивилівський А. Вінець Христов... / Антоній Радивилівський. – К., 1688. – Арк. 195; 200 зв.].

Щодо тлумачення самого терміну "філософія" та "філософ" Радивилівським, то він перекладає його як "мудрець", замінюючи рукописне "философы" [Радивилівський А. Вінець Христов... / Антоній Радивилівський. – К., 1688. – С. 583] на друковане – "мудрецы" [Радивилівський А. Вінець Христов... / Антоній Радивилівський. – К., 1688. – Арк. 195], або "любомудрець" [Радивилівський А. Огородок... / Антоній Радивилівський. – К., 1676. – Арк. 487].

Отже, історія розвитку вітчизняної мови філософії може досліджуватися на основі такого "незвичного" джерела як церковна проповідь. Особливостями функціонування філософської термінології епохи бароко є її тісний зв'язок з латинською та грецькою традиціями на рівні викладання та творення курсів з філософських дисциплін, проте на рівні морального "повчання", що підсилювалося філософськими міркуваннями, творилася своєрідна "національна" філософська мова, що стала "побічним продуктом" намагання проповідників-моралістів зробити свої повчання доступнішими для широкої аудиторії.

С. В. Сторожук, докт. філос. наук, доц., НУБІПУ, Київ
sveta0101@ukr., netsveta0101@ukr.net

ВІЧЕ ЯК ФЕНОМЕН УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

Хвиля протестів, яка сколихнула Україну, протягом останніх двох років, відродила з небуття, традиційні для українського соціокультурного життя, Віче. Вони збиралися в багатьох містах України для вирішення певних організаційних питань, вшанування пам'яті людей, що пролили і проливають кров, відстоюючи право українців на гідне життя та суверенітет держави. Згодом народні Віче трансформувалося в громадську організацію спрямовану публічно висвітлювати особливості державної політики та здійснювати громадський контроль над діяльністю державних органів влади.

Організатори сучасних народних Віче апелювали до відродження традиційного для української культури народовладдя, яке досягало свого апогею у періоди найвищого розвитку різних українських державних утворень – період Київської Русі та Гетьманщини. Загалом визнаючи правомірність такого підходу, все ж, на наш погляд, варто дати більш глибокий аналіз місця народних Віче в українській культурі. Адже проблема витоків української політичної традиції до сьогодні залишається відкритою – суспільствознавці та історики подекуди обґрунтовують думку про те, що ви-

токи української політичної традиції сягають культури Київської Русі (І. Лисяк-Рудницький), а подекуди – Галицько-Волинського князівства (С. Томашівський) і, навіть, Гетьманщини (В. Липинський). А якщо взяти до уваги ще й культурологічний зріз проблеми, то можна виводити її й з трипільської чи скіфо-сарматської культури (М. Семчишин).

Кожен із згаданих нами періодів суспільного та державного розвитку характеризувався відмінним громадським та політичним устроєм: в той час як більшість дослідників погоджуються з тим, що в період родоплемінного ладу (трипільської культури) усі суспільні проблеми могли виноситися на загальні збори (віче), перехід до класового суспільства призвів до формування деспотичної рабовласницької імперії – Скіфії. Асиміляція скіфсько-сарматського кочового населення в середовищі венедрів призвела до зниження рівня пасіонарної напруги (Л. Гумілев) у населення, що проживало на території сучасної України. Наше припущення підтверджують і свідчення римського історика Тацита, який характеризуючи венедрів, писав про "неохайність у всіх, ледарство і млявість серед знаті".

Відродження народовладдя пов'язане з формування Антського царства. За свідченням Прокопія Кесарійського "... Народами Склавинами і Антами не править один муж, але з давніх часів живуть так, що порядкує громада. І для того всі справи, чи щасливі чи лихі, йдуть до громади" [*Січинський В.* Чужинці про Україну / В. Січинський – К. : Довіра, 1992. – С. 23–24]. Якою мірою цей устрій зберігся у культурі Київської Русі, навряд чи сьогодні хтось зможе відповісти однозначно. Історики та суспільствознавці, спираючись на різні історичні джерела з одноковою долею правдоподібності обґрунтовують і демократичний, і аристократичний і монархічний устрій Русі. Дистанціюючись від висвітлення основних аспектів цієї дискусії зазначимо тільки те, що феномен Віче на Русі дійсно існував, однак однозначно визначити з якого приводу скликалися такі народні збори сьогодні вже не можливо. Загалом дослідники погоджуються тільки з тим, що участь у Віче міг брати кожен особисто вільний громадянин, а рішення приймалися шляхом народного обговорення. Рішення Віче висловлювали колективну волю – "весь Київ...", "весь Чернігів..." тощо.

Занепад Київської Русі призвів і до певного занепаду й народовладдя. Провідна роль у прийнятті рішень у Галицько-Волинському князівстві належала боярській раді, компетенцію якою з часом значно обмежив Данило Галицький. Однак період розвою був нетривалим, формування Великого князівства Литовського, а згодом і Речі Посполитої призвели до занепаду усіх демократичних інтенцій українського народу. Їх відродження відбулося лише з відродженням занепадної української аристократії – козацтва (І. Лисяк-Рудницький). Варто відзначити, що козацька демократія теж була досить специфічною: тут деспотичне правління кошового тісно співіснувало з народною думкою "та неписаним стародавнім військовим звичаєм" (М. Гушевський). Крім того, на Січі рішення часто приймалися не більшістю голосів, а методом загальної згоди.

Причому опонентів ліквідовували не методом переконання, а фізично. Окремим прикладом козацькою демократії, неодноразово згадана в історичних та літературних джерелах Чорна Рада.

Відродження української державності на поч. XX ст. йшло під соціалістичними та демократичними гаслами, які в силу різних політичних та суспільних обставин так і не змогли реалізуватися. Багато дослідників намагалися дати власну оцінку причинам занепаду української державності 1917–1920 рр. Так, наприклад, В. Винниченко вважав, що це сталося тому, що "ми настільки мало були соціалістами, що не допускали навіть думки про зруйнування буржуазної держави", а "будучи демократами, ми боялися змінити підвалини буржуазного ладу. Ми боялися загубити прихильність буржуазних класів" [Винниченко В. Відродження нації: Історія української революції. Март 1917 р. – грудень 1919 р. / В. Винниченко. – К. ; Відень : Дзвін, 1920. – Ч. 2. – С. 114]. Дещо іншу точку зору знаходимо у "Листах до братів-хліборобів" В. Липинського, який акцентує увагу на недоліках самої демократії, вважаючи її необмеженим релігією і монархією хаотичним конгломератом конкурентів, які постійно борються за владу. Мислитель підкреслює, що демократична аристократія – це, як правило, непродуценти, які вирвані зі свого соціального середовища й, які не мають спільних інтересів. Внаслідок цього, демократичний устрій стає мало плідним.

Загалом погоджуючись з думками В. Липинського щодо специфіки української демократичної еліти початку XX ст., відзначимо, що сьогодні ситуація докорінно не змінилася. При чому, вважаємо, що причина поразки української державності не у самій демократії, а у специфіці саме українській демократії та української політичної еліти. З одного боку, спостерігається дефіцит світоглядного та правового базису для розвитку демократичного суспільства, а з іншого – небажання українського політичного проводу сумлінно виконувати покладені на нього обов'язки.

О. О. Феценко, студ., КНУТШ, Київ
alexvladproject@gmail.com

РОЛЬ ТА МІСЦЕ ФОЛЬКЛОРУ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

Фольклор – поетична творчість, що виростає на основі трудової діяльності людства, відбило в собі досвід тисячоліть. Фольклор, будучи передаючись з уст в уста, з покоління в покоління, є найціннішим джерелом для пізнання історії кожного народу, на якій би ступені суспільного розвитку він не стояв.

Головна функція фольклору – це задоволення природної потреби у самовираженні й спілкуванні. Серед основних ознак слід виділити усну форму поширення і передачу між людьми засобом безпосередньої комунікації. Значна роль при цьому відводиться пам'яті, з допомогою якої фіксуються сюжети, тексти, форми, стереотипи.

Питання розуміння фольклору залишається і досі не вирішеним. Через низку точок зору, які в більшості випадків мають протилежний характер дає підставу нам стверджувати, що і до нашого часу не існує єдиного істинного підходу, який нам дасть адекватне визначення специфічних рис фольклору, його розуміння.

Розглядати фольклор як феномен популярної культури, на нашу думку, можливо лише на тому етапі його еволюції, коли він хоча б частково втрачає свої первісні ритуальні функції, пускаючись у вільний функціональний "плав".

На жаль, сьогодні важко відтворити спосіб побутування українського фольклору як популярної культури в давні часи, оскільки початок систематичного, комплексного етнографічного дослідження національного побуту припадає лише на XIX ст.

Варто порушити питання, чи потребує пояснень позиція сучасності стосовно традиції? Безперечно, потребує. Сучасність є те, що стосується теперішнього часу, тобто теперішніх духовних потреб і мистецьких переживань.

В сучасному стані, в якому перебуває на даний момент Україна, фольклор відіграє ключову роль у формуванні самоідентифікації соціуму як рушійної сили, яка має спільну свідомість, направлену на об'єднання нації, виокремлення базових культурних орієнтирів, основними завданнями яких є: підвищення рівня духовного ототожнення соціуму з державою (в аспекті територіальної спадщини), уможливлення розвитку спільної національної ідеї та посилення адекватної системи комунікації з різними прошарками населення.

Виходячи з того, що наша держава переживає дуже тяжкий період свого життя (війна, інфляція, державний переворот), для фольклору це являє собою як певний "ключовий момент" у стримуванні та збереженні національного духу.

Чим більше поширення фольклорних мотивів та форм буде присутнє, тим швидше індивідуум зрозуміє та збагне, що він "українець", який має свою пряму приналежність до всього історичного та сучасно пласту української, єдиної нації.

А. О. Черства, асп., НУХТ, Київ
a.a.cucusya@mail.ru

ГЛОБАЛІЗАЦІЯ КУЛЬТУРИ ТА ЗБЕРЕЖЕННЯ ФОЛЬКЛОРНИХ ТРАДИЦІЙ

На сьогодні глобалізація зачіпає всі сфери суспільного життя. Істотне значення має не стільки проблема глобалізації культури, скільки її наслідки. Увага звертається переважно негативним чинникам цього процесу. Залишаються актуальними питання пошуку методів збереження культурної самобутності, неповторності народів і захисту від шкідли-

вих впливів глобалізації. Один з таких методів є фольклорна традиція – важливий чинник єдності народу, його патріотизму і національного духу.

Український фольклорист Микола Дмитренко стверджував, що відлучення людей від "... кристалевих джерел національної самобутності й культурного розмаїття, від усвідомлення власної причетності до унікальної культури предків створюють загрозливу ситуацію розриву духовно-культурних зв'язків між поколіннями, зниження загального рівня культури, ведуть до втрати морально-етичних норм і формують філософію песимізму, соціальної пасивності, самотності, безпорадності й безвиході (фаталізму). ... Зупинити негативні тенденції в житті людства здатна усна нематеріальна традиційна культура кожного народу за умови справжньої державної турботи про збереження, охорону, пропаганду й відродження фольклору в прийнятих для сучасності формах" [Дмитренко М. Українська фольклористика: Акценти сьогодення // Розвідки, статті / М. Дмитренко. – К. : Вид-во "Сталь", 2008. – С. 4].

Поняття "фольклор" почало своє формування із середини XIX ст. і до сьогодні. Фольклор є сукупністю творів колективного походження, що виникли в глибоку давнину, існували в усній традиції як утілення народних уявлень (про світ, моральні якості, вчинки, природу та ін.) та ідеалів. Серед жанрів фольклору найпоширенішими є прислів'я, приказки, загадки, пісні, легенди тощо.

Видатний російський вчений Б. Путілов у своїй праці "Фольклор і народна культура" подає два найзагальніші визначення фольклору: "*Фольклор (у широкому значенні, традиційна і поширена фольк-культура) – це орієнтована на певну групу й основана на традиції творчість груп та особистостей, що відображає очікування (надії) спільноти як адекватного вираження її культурної і соціальної самосвідомості. Його норми та цінності передаються усно, форми містять мову, словесність, музику, танець, ігри, міфологію, ритуали, звичаї, ремесла, архітектуру й інші види мистецтва*" [Путілов Б. Н. Фольклор и народная культура / Б. Н. Путилов. – СПб., 1994. – С. 18]; "*Фольклор – колективне, традиційне знання, створене людською творчістю та фантазією. Це знання інколи маніфестується завдяки виразним культурним формам, через які фольклор передається. Це відбувається здебільшого через слова й дії, проте навіть в артефактах, таких як: їжа, одяг, витвори мистецтва – можна знайти ідеї та символи, котрі є фольклором*" [Там само]. Таким чином друге визначення є уточненням першого.

Запорукою відтворення етносу, його історичної пам'яті та збереження культурної цінності є кодування у фольклорі, подібне до передачі ДНК у генетиці. Нині фольклор існує в різноманітних іпостасях – у сільському побуті, на сцені, в різноманітних літературних, художніх, композиторських переробках тощо, а тому варто розрізняти, на думку українського етномузиколога Софії Грици, автентичний та секундарний фольклор.

Наша сучасність значно змінює існування фольклору, а саме: підвищення рівня інформованості населення, поширення радіо, телебачення,

преса, Інтернет, масова популярна культура та різноманітні глобалізаційні процеси вплинули на стан і особливості функціонування українського фольклору. Існує загроза згасання та знищення фольклорних традицій етносу. Тенденціям до нівелювання фольклорної традиції, що концентрує етнічну специфічність культури у власному її виявленні, протистоїть інша – її відновлення й збереження. Чим вищий технічний прогрес і глибший глобалізаційний процес, тим сильніше людина прагне зберегти зв'язки зі стародавніми етнофольклорними традиціями.

Відомий російський філософ В. Межуєв, аналізуючи глобалізацію культури з позитивної точки зору, стверджує, що їй властива універсальна цивілізація, яка передбачає не усунення різних культур, а вільний доступ до кожної з них. Універсальність цієї цивілізації полягає в тому, що вона об'єднує людей не однією спільною для всіх культурою, а правом кожного індивіда вільно обирати свою культурну ідентичність, його відкритістю, толерантністю до найрізноманітніших культур. Вченого вражає, чому деякі науковці вважають ту модель глобалізації, яка виходить не тільки з економічних, а й із культурних підстав, розуміють її як стан, за якого всі люди планети матимуть рівні можливості у своєму праві користуватися результатами будь-якої національної культури, утопією, оскільки, на його думку, нині розвиток відбувається саме в цьому напрямі.

Утворюються нові локальні спільноти, які відокремлюються кордонами, що не збігаються з національними, наголошує В. Межуєв. Вони об'єднують людей не за національною належністю, а за спільністю культурних уподобань. Глобалізація, з точки зору філософа, створює не національну, а глобальну локальність, яка водночас і пов'язує людей у планетарному масштабі, і розрізняє їх, залежно від здійсненого культурного вибору.

Глобалізація в царині культури – це, імовірно, не виникнення однакової та обов'язкової для всіх культури, а такий спосіб її функціонування, який надає змоги кожному мешканцеві планети використовувати блага і досягнення будь-якої національної культури.

Отже, глобалізація культури має свої позитивні та негативні сторони. Збереження фольклорних традицій – умова уникнення знецінення й зникнення української культури та формування на їх основі сучасного українця з високими духовними цінностями.

Н. В. Чуйко, студ., КНУТШ, Київ
chuiko1993@gmail.com

ПРОЧИТАННЯ ВЧЕННЯ ПРО СВІТ СИМВОЛІВ Г. С. СКОВОРОДИ У КОНТЕКСТІ СТРУКТУРНОЇ МЕТОДОЛОГІЇ

В найзагальнішому вигляді структуралізм можна розглядати як спосіб наукового мислення, в якому основна увага концентрується на системі взаємозв'язків між окремими елементами досліджуваної множини.

Структурна методологія почала свідомо застосовуватись у 20-ті роки ХХ ст., а її витoki можна побачити в працях античних логіків та математиків, які здійснювали спроби формалізації та математизації знання (сиглогістика Арістотеля, "Начала" Евкліда); формами виявлення протоструктурного підходу і структурного методу є творчість Р. Луллія (XIII–XIV ст.), Р. Декарта (XVII–XVIII ст.), Г. Ляйбніца (XVII–XVIII ст.), Ф. Де Соссюра (кін. XIX – поч. ХХ ст.), Н. Бурбакі (перша половина ХХ ст.), яких об'єднувало прагнення розробити єдиний універсальний метод нового знання [*Поеторева С. М.* Структурний підхід – структуралізм – пост структуралізм (еволюція методології та її поширення у гуманітарних студіях) : монографія. – Л. : Видавництво Національного університету "Львівська політехніка", 2010. – С. 16].

Як відомо, родоначальником структурного методу у лінгвістиці вважають Ф. де Соссюра, який почав розглядати мову як знакову систему, виділяючи в ній сукупність відношень (систему), значення кожного елемента якої розглядається як функція його структурної цінності в мові, відповідно, властивості мовних одиниць, які залежні від їх відношень, виникають у процесі функціонування [*Соссюр Ф. де.* Курс общей лингвистики / Ф. де Соссюр ; [пер. с фр. А. М. Сухотин] // Фердинанд де Соссюр. Труды по языкознанию. – М., 1977. – С. 31–284]. Внаслідок цього структурна лінгвістика першою з гуманітарних наук стала строгою, таким чином набувши парадигмального статусу для інших галузей гуманітарного знання, що призвело до виокремлення нового напрямку методології і філософії – структуралізму, а згодом і до пост структуралізму.

У свою чергу, використовуючи критично налаштовану щодо структуралізму комунікативну філософію (Габермас, Апель), яка, на відміну від структуралістів, зосереджує увагу на походженні мови, можна стверджувати тезу, що мова виникла як посередник між людьми. Однак поява такої дійсності як знаки відокремила людину від безпосередньо чуттєвого сприйняття дійсності, перетворившись на посередника між людиною і світом. Перефразовуючи відомі слова Мартіна Гайдеггера: "мова є дім буття", можемо мову розглядати як визначення існуючого про те, що воно існує, та неіснуючого про те, що воно не існує. Цікаво, що в межах української філософії ідеї, які у вигляді протиставлення були висловлені структуралістами і комунікативістами, вже не одне століття розглядаються без антагонізмів.

Починаючи з XI століття в Україні формується філософія, яку сьогодні називають Київське книжництво. У межах цієї філософії домінує християнська ідея, що творення світу започатковується Богом через слова, символи, знаки. Дана ідея набуває свого розвитку у подальшій історії української філософської думки. Яскравим представником традиції Київського книжництва є всесвітньо відомий філософ Г. С. Сковорода.

Одним з напрямів філософії Г. С. Сковороди були роздуми над знакомою природою мови і функціями знаку (символу) у житті людини, яку він визнавав твариною, що за допомогою "мыр символичный" долає свою

"тварность", рухаючись за знаками. Ґрунтуючись на докладному вивченні Біблії, текстів отців Церкви та пошуках інваріантів смислів, прихованих за символічними виразами, філософ прийшов до висновку про відокремленість знакової реальності (тексту, мови) від людини та світу, надавши їй значення посередника. У вченні про три світи, Біблія, займаючи позицію третього, символічного світу-посередника між великим, "всеобщім и мыром обительным" (макрокосм) та мікрокосмом – "мырик, мирок, или челоуѣкъ", постає вмістилищем кодів, знаків, символів, в якій містяться "собранныя небесных, земных и преисподних тварей фигуры, дабы они были монументами, ведущими мысль нашу в понятие вѣчныхъ натуръ" [Сковорода Г. Повне зібрання творів: у 2 т. / Г. Сковорода ; гол. ред. В. І. Шинкарук. – К. : Наукова думка, 1973. – Т. 2. – С. 137].

О. О. Шморгун, канд. філос. наук, ст. викл., ЦГО НАН України
shmorgunoo@gmail.com

ФЕНОМЕН ІНТЕЛІГЕНЦІЇ В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ: МІФИ ТА РЕАЛЬНІСТЬ

Дослідження соціального феномену інтелігенції, і зокрема, її конотаций в українській філософській традиції сьогодні вельми на часі. Адже проблемі інтелігенції (в західній соціофілософській традиції також побутує назва "інтелектуали") та її ролі в суспільному житті були присвячені в XX столітті численні праці самих західних інтелектуалів Ш. Моррасса, К. Шмітта, Ж. Бенда, Р. Дебре, Р. Арона, а також видатних соціологів А. Вебера, К. Мангейма та інших. Однак численні дослідницькі спроби, здійснені останнім часом в Україні в цьому напрямку, серед авторів яких А. Пашук, М. Насенко, Т. Гундорова, Н. Зборовська, Л. Демська-Будзуляк, А. Криловець, Г. Сиваченко та інші, на жаль, не лише не розв'язують цього завдання, а, навпаки, за рівнем ідеологічної заангажованості частіше-густо значно перевищують аналогічні розвідки радянських часів. Так, відома українська письменниця та філософ О. Забужко створила цілу культур-філософську трилогію, яка претендує на розробку оригінальної концепції української інтелігенції через висвітлення соціофілософських поглядів трьох чи не найвидатніших її представників в Україні: І. Франка ("Філософія української ідеї та європейський контекст. Франківський період", 1993), Т. Шевченка ("Шевченків міф України. Спроба філософського аналізу", 1997) та Лесі Українки ("Notre Dame d'Ukraine: Українка в конфлікті міфологій", 2007). Всі ці три праці, на мій погляд, є не просто методологічно хибними, а й глибоко шкідливим з точки зору нав'язування хибних стереотипів через міфологізацію поняття інтелігенції, причому сама авторка вважає таку міфологізацію необхідною та конструктивною, про що і свідчать назви останніх двох монографій.

О. Забужко прагне побудувати концепцію особливої автентично української релігійної, ба навіть сакральної інтелігенції, протиставляючи

її російській інтелігенції як соціалістично-атеїстичній та нігілістично-руйнівній. Це змушує авторку вдаватись до різноманітних підтасовок, аж до приписування І. Франку та Лесі Українці релігійної віри, якої у них не було, або всілякого нівелювання романтично-богоборських мотивів у творчості Т. Шевченка, намагання цілком звести їх до релігійних. Все це призводить до безпрецедентних фальсифікацій О. Забужко творчості Т. Шевченка, І. Франка, Лесі Українки.

О. Забужко зазначає, що українська інтелігенція нібито напряду походить від європейської шляхти, яка, своєю чергою, "великою... мірою формувалася саме з історичного лицарства". Як єдиної в історії "окремої касты жерців-воїнів", яка сповідувала гностичну містику, що "під християнським покровом забезпечила йому духовну легітимацію (статус "релігії-в-собі")". В Росії ж, натомість, не було справжніх аристократичних традицій "*шляхти* у європейському розумінні, ній було тільки "*дворянство*", аристократія історично молода і суто *світська*". Тому, на думку О. Забужко, цілком закономірно, що "центр духовної ваги змістився на інтелігенцію – з якнайдоречнішим у цьому випадку епітетом "революційну", чие призначення було не "скріпляти", а цілком навпаки – "розхитувати" [Забужко О. Notre Dame d'Ukraine: Українка в конфлікті міфологій. – К. : Факт, 2007. – С. 495–500]. Причому виразно прочитується запозичення самого терміну інтелігенції "розриву" у В. Липинського.

Отже, на превеликий жаль, великого поширення серед українських дослідників набула, на мій погляд, глибоко хибна, консервативна концепція інтелігенції, яку правильніше було б назвати реакційною, згідно якої інтелігенція виступає в ролі своєрідного морально-релігійного "запобіжника" проти руйнування вікової традиції. Так, зокрема, чи не найтипівішим прикладом такого підходу є програмна стаття відомого діаспорного дослідника І. Лисяка-Рудницького "Виродження та відродження інтелігенції", в якій він формулює визначення інтелігенції, фактично слідуючи за аналогічними визначеннями В. Липинського в роботах "Листи до братів-хліборобів" та "Релігія і церква в історії України": "Хто такий інтелігент? Це той, що його суспільною функцією є творення і зберігання духовних цінностей. ... Якщо розглядати справу в історичній перспективі, то якраз духовенство треба назвати центральним для всієї інтелігентської суспільної формації... Жрець-чаклун первісної людської громади, знавець Божих таємниць та сторож обрядового добра – ось праобраз всякої минулої та сучасної інтелігенції" [Лисяк-Рудницький І. Історичні ессе : в 2 т. Т. 1. – К. : Основи, 1994. – С. 361].

Однак такий підхід разюче суперечить поглядам західних фахівців на зв'язок інтелігенції з релігійною традицією. Наприклад, видатний соціолог та культуролог К. Мангейм вважає релігійну свідомість, за визначенням, консервативною, схоластичною і нежиттєздатною. "Вирішальним фактором сучасності, – пише він на сторінках праці "Ідеологія та утопія", – що відрізняє її від ситуації, яка склалася в рамках середньовічного життя, є, з соціологічної точки зору, те, що монополія церковної інтерпрета-

ції світу, яка належала касті священнослужителів, зломлена, і місце замкненого, суворо організованого прошарку інтелектуалів посіла вільна інтелігенція, для якої характерно те, що... спосіб її мислення не підлягає більше регулюванню з боку будь-якої організації типу каст" [*Манхейм К. Диагноз нашего времени.* – М. : Юрист, 1994. – С. 16]. (І саме тому провідна верства об'єднана рамками "кляси", за В. Липинським, чи "касти", за Д. Донцовим, насправді типологічно більше відповідає саме характеристикам еліти, ніж інтелігенції.)

Зрештою, на думку більшості сучасних соціальних філософів, саме інтелігенція в силу своєї відстороненості від безпосередніх виробничих процесів, здатна піднятися над проблемами сьогодення до осмислення суспільства на рівні теоретичних моделей, що хоч часто і випереджають свій час, але мають неоцінене як евристичне, так і практичне значення. І в цьому сенсі інтелігенція завжди залишається "революційною": хоча здійснювані нею духовні революції, часто націлені в майбутнє і мають невизначено відстрочений термін втілення, вони не лише не виключають, а часто стають рушієм реальної як політичної, так і партизанської боротьби за революційні ідеали в буквальному сенсі "зі зброєю в руках", в якій, як свідчить історія, інтелігенція завжди знаходиться в перших лавах.

Секція "ТЕОРЕТИЧНА ФІЛОСОФІЯ: ОНТОЛОГІЯ, ФЕНОМЕНОЛОГІЯ, ТЕОРІЯ ПІЗНАННЯ"

К. А. Азархін, канд. філос. наук, Київ
zardak7@yandex.ru

ОНТОЛОГІЯ ЛЮДСЬКОЇ ГІДНОСТІ

Події одnorічної давнини були названі "Револуцією гідності", але і сьогодні про поняття гідності можна і треба говорити, хоча воно вже начебто і надало країні практичний приклад свого тлумачення.

Феноменологія людської гідності носить негативний характер, адже спершу саме стан приниженої людської гідності постає як феномен свідомості. Вже після цього поняття "людської гідності" може бути сформульоване по аналогії із гідністю як критерієм тієї чи іншої соціальної або будь-якої іншої ієрархії. Насправді ж зміст даного поняття ще треба осмислити і усвідомити, адже людська гідність, безперечно, постає як дещо універсальне на відміну від будь-яких людиною ж визначених ієрархій в світі об'єктів.

Міркуючи про переживання приниженості власної гідності ми зтикаємось із тим фактом, що людська гідність не виявляється у будь-якому визначеному матеріальному субстраті, але визначається скоріш формально. Так дідівщина в армії зазвичай сприймається солдатами нормально, якщо перед цим вони отримують деякі уявлення про те, що таким чином вони проходять "школу життя". Так само, у людей, що живуть у тоталітарному суспільстві може не бути ніякого жалю з приводу того, що їх життєвий уклад відрізняється від істинно громадянського. Втім усвідомлення такої різниці має грати деяку роль у появі почуття приниження людської гідності. Хоча ієрархія цінностей вказує на вектор даного почуття, вона не вказує на те, чи останнє реально виникне. Приниження людської гідності, хоча й має однією із своїх причин деяку зовнішню ситуацію, все ж має джерелом деякий конфлікт внутрішніх інтенцій. Не той факт, що людину опускають обличчям в бруд, принижує її гідність, а напевно, той факт, що вона хотіла б відповісти, простиставити себе такому поводженню, але з певних причин не знайшла в собі для цього сил. Тож чи можна сказати, що суб'єктом приниження виступає завжди принижений і дія ця завжди зворотна? Якщо будемо визначати людську гідність як зв'язку протистояти соціальному впливу в той момент, коли мова йде про забезпечення власної цільності, чи не втече від нас сутність досліджуваного явища?

Залишаючи принижену людину наодинці із її приниженістю ми маємо запитати, а що ж відбувається у свідомості агресора або того, хто знущується? Невже поняття людської гідності не можна застосувати щодо нього взагалі? Пригадуючи теорію моралі Ф. Ніцше, згадаємо поняття ресентименту. Той, кого намагаються образити, або той, хто чимось незадоволений, має діяти, має донести до агресора свою позицію, застовпити своє існування, показуючі межі свавілля іншого. Той, хто цього не робить пророщує в своїй душі ресентимент – злу заздрість по відношенню до інших, яка провокує мстиве свавілля вже з боку ображеного, а це лише примножує глухоту та несправедливість в суспільстві. Тому припущення полягає в тому, що агресор-самодур сам вже є людиною із приниженим почуттям власної гідності. Таким чином ми виходимо на усвідомлення двосторонньої відповідальності людини, об'єктом якої є гідність людини. Людина несе відповідальність не лише перед собою за своє власне почуття гідності, але і за іншого, який, грубо кажучи, не має уявлення про людську гідність взагалі. Це суголосно із тезою М. Монте-ня про те, що усвідомлення людиною своєї гідності має результатом усвідомлення нею її обов'язку перед іншими.

Є ще два моменти, які варто зазначити. Це, по-перше, той факт, що гідність людини не обов'язково реалізується в зовнішній конфліктній ситуації. Як приклад, можемо згадати сюжет повісті Г. Сенкевича "Ганя", де конфлікт розвинувся вже після моменту, коли мало бути сказане слово і треба було вчинити гідно. Цим підкреслюється як розповсюдження проблеми гідності на найзвичайніші сфери нашого життя, так і виявляється основне знаряддя підтримання і збереження гідності – слово, повідомлення, комунікація. По-друге, варто сказати, що проблема людської гідності, позаяк людська свідомість є діалогічною, постає перед людиною і тоді, коли вона наодинці, кожного разу, коли постає загроза її цільності як особистості. Це може бути прийняття важливих рішень, боротьба із поганими звичками тощо. В цьому ж контексті запитання про смисл або сенс життя можна сприймати не як механічне продовження запитування про смисл діяльності, а як про вимогу абсолютної гідності істоти.

О. В. Бондар, асп., КНУТШ, Київ
olegbondarb581@gmail.com

ПОНЯТТЯ ТА ПРИНЦИПИ СПЕКУЛЯТИВНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Задача спекулятивної філософії полягає в тому, аби відшукати єдиний, абсолютний принцип знання. Таким принципом є конкретна тотожність суб'єкта і об'єкта. Безпосередньо характер реалізації цієї задачі інспірований кантівською "Критикою чистого розуму"; тому спочатку сама задача формулюється кантівським чином. Сенс філософії Канта полягає в тому, що суб'єкт цілком самочинно за посередництвом трансцендента-

льних форм чуттєвості й розсуду впорядковує матеріал чуттєвих даних і тим самим конститує знання. Отже, знання – це автономна діяльність суб'єкта, і лише суб'єкт є творцем власного знання. Разом з тим, сам матеріал (зміст) чуттєвості не створюється суб'єктом, а лише сприймається, що об'єктивно веде до необхідності визнання незалежного об'єкта, субстрату відчуттів, який у Канта має значення непізнаваної "речі у собі". Отже, єдність пізнавальних здатностей, а таким чином, і єдність знання, вимагає тотожності суб'єкта і об'єкта. Ця задача, як видно, на початку власного розгортання тотожна питанню: яким чином можлива єдність форми і змісту науки? Таким чином, першопринцип філософії має бути принципом абсолютного суб'єкта, або "Я", що сам покладає як форму, так і зміст власної діяльності. Рефлексуючи їх, суб'єкт створює знання.

Філософія, що стоїть на засадах абсолютного Я, має підтвердити власний принцип; це вона може зробити, лише довівши самототожність Я, а довести це можна, лише скасувавши не-Я. Але в ході реалізації системи виявляється, що це неможливо, що таке скасування можливе лише як ціль, а не факт. Відповідно, новий принцип необхідно мислити як індиференцію об'єктивного і суб'єктивного: якщо істина є тотожністю того й іншого, то необхідно довести не тільки те, що суб'єктивне тотожне об'єктивному, але й те, що об'єктивне тотожне суб'єктивному. Науковчення виконало лише першу задачу, тому його принцип неповний, а отже, не абсолютний.

Принцип індиференції здатен обґрунтувати засади знання, проте стикається із значними труднощами перед обґрунтуванням самого знання, а саме "реального", кінцевого знання. Якщо абсолютне знання є індиференцією, то очевидно, що емпіричне знання характеризується диференціацією суб'єктивного й об'єктивного; одне з них завжди переважає. Тому питання першопринципу тепер ставиться таким чином: як з абсолютного знання походить емпіричне? Якщо першопринцип має обґрунтовувати усіляке знання, то вищенаведене питання тотожне наступному: як з безумовного походить обумовлене? Ці питання – ключові пункти розгортання абсолютного принципу спекулятивної філософії.

І науковчення, і філософія тотожності стоять на засадах інтелектуальної інтуїції; інтелект безпосередньо розуміє те, що сам створює. Проте у відношенні до абсолюту, що розуміється як індиференція, принцип інтелектуальної інтуїції виявляє власну обмеженість: єдність природи й інтелекту, як єдність протилежностей, порушує логічний закон тотожності, тому довести, як можна мислити цю єдність, неможливо. Інтелектуальна інтуїція може лише постулювати факт такої єдності, але довести його, що є необхідним в якості наукового положення, вона не може.

Принцип індиференції, $A=A$, є формою усякого знання, абстрагованого від усякого змісту. Аналіз сфери природи і духу виявляє зміст знання, який зводиться до його загальної раформи. Відтепер виникає питання: чи можлива об'єктивна наука як чиста, нескінченна форма, яка не абстрагується від усілякого змісту, а вбирає його в себе? З іншого

боку, дослідження Шеллінга виявило, що принцип індиференції і принцип науки (осягнення в поняттях) є несумісними. Звідси спекулятивна філософія може розвиватися двома шляхами: або визнанням повної неспроможності понятійного осягнення абсолюту, або доведенням такої спроможності через повну реформу понятійного апарату науки. Першим шляхом іде Шеллінг, другим – Гегель.

Філософія тотожності і науковчення, розвиваючи завдання, які постають перед цими системами, завдання, які мають спекулятивний характер, за логічною формою мислення ще зберігають за собою зв'язок з трансценденталізмом Канта. Обидва допускають абсолют лише в якості умови емпіричного знання й світу; при цьому умова й обумовлене репрезентуються як цілковито різні речі. А це призводить до значних труднощів у процесі розгортання системи. Так, зокрема, науковчення, навіть досягнувши вищої стадії свого розвитку, не може пояснити перехід від знання до буття. Філософія тотожності не може раціонально обґрунтувати перехід від абсолюту до емпіричного світу й свідомості, і взагалі ніяк не може обґрунтувати перехід від світу й емпіричної свідомості до абсолюту. Навіть більше – стосовно останнього пункту вона взагалі не ставить питання про такий перехід, оскільки це суперечить основам трансценденталізму.

Непохитним і єдиним принципом емпіричного пізнання обидві системи вважають принцип судження, що призводить до суперечності між емпіричним і абсолютним пізнанням, як знанням опосередкованим і безпосереднім. Звідси виникає антитеза Гегеля: безпосередність абсолюту має бути не постульованою, або даною, а створеною в результаті розвитку світу й знання. Але логічним принципом опосередкування є не що інше, як умовивід. Відповідно, лише пройшовши через горнило тотального опосередкування, суперечність між суб'єктом і об'єктом знімається в їх нероздільну єдність – філософський (спекулятивний) метод, або власне абсолют.

А. Ю. Бойченко, магістр, КНУТШ, Київ
anton.boychenko@i.ua

МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ПОШУК В ПОЛІ ДОСЛІДЖЕННЯ ФІЛОСОФІЇ МОВИ ТА СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

Філософські розвідки доби глобалізації стикаються з низкою проблем, які потребують інтегрованого погляду, який охоплює радикальні тенденції в культурі та соціумі, а тим самим потребує усвідомлення низки нагальних парадигмальних зрушень.

1. Засобом усвідомлення кардинальних змін виступають дослідження різних аспектів філософії мови: знак – слово; символ – мовлення; значення слів – мовна гра; речення – мовленнєвий акт; інтенціональний стан – усвідомлення (Ф. де Сосюр, Л. Вітгенштайн, Дж. Е. Мур, Дж. Остін, Дж. Серл, Е. Іонеско, Ю. Лотман).

2. Найбільш системно зрушення, які охоплюють соціум і мову, розглядаються в межах постмодернізму. Специфіка постмодерністських концепцій деформує традиційну філософську проблематику, задає конструктивістський вектор розуміння та інтерпретацій, поєднання непокерованого (Ж. Бодрійяр, Р. Барт, Ж. Дерріда, Р. Рорті, М. Фуко – пізній період).

3. Взаємозв'язок соціальної та культурної сфери забезпечується усвідомленням ролі комунікативних угруповань. Поняття мовної комунікації, дистанціювання від трактовки мови з позицій класичної філософії, введення комунікативних мовних практик у якості мовних ігор надають новий зміст і орієнтацію діяльності людини. Функціональне використання знаків по різних категоріям та трансформація їх у гіперреальність (К.-О. Апель, З. Бауманн, Ю. Габермас, Дж. Рітцер, І. Девятко).

4. У контексті соціокультурних досліджень взаємозв'язку концепцій філософії мови формується методологічний інструментарій, адекватний проблемам і тенденціям сучасної культури. Культура і мова виступають базовим середовищем, яке визначає тенденції, котрі можуть бути досліджуваними як знакові системи артефактів та подій культури. Вони виступають як коди та символи, через які отримується інтерпретація та аргументація життєдіяльності суспільства (Д. Ліхачов, С. Кримський, Ю. Лотман, В. Леонтьєва).

Т. Н. Бурлаченко, магістр, ДНУ ім. О. Гончара, Днепропетровск
burlachenko_t@i.ua

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ МЕТОДИЧЕСКОГО СОМНЕНИЯ В ТЕОРИИ ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ Э. ГУССЕРЛЯ И Ж.-П. САРТРА

Обращение к предложенному Декартом методу у обоих авторов совершается в рамках обоснования возможности и характера интерсубъективного опыта, базируясь, при этом, на различном истолковании природы мыслящего субъекта.

С точки зрения Э. Гуссерля методическое сомнение является прообразом феноменологического *επιστήμη*, посредством которого совершается "возвращение к его чистых *cogitationes*", т. е. открывается путь к исследованию структур трансцендентального *ego*. В попытке преодолеть солипсистскую установку, которую добровольно принимает феноменолог, вынося за скобки бытие мира, Гуссерль прибегает к дескрипции трансцендентальных оснований познания *alter ego*. Согласно его "трансцендентальной теории опыта "другого"", это является манифестацией субъекта познающего содержание собственного сознания, а другой – одним из тех, кто конституирует сообщество один и тот же мир, потому признаваемый существующим. Читаем: "сообщество монад, а именно такое сообщество, которое <...> (посредством своей сообщество-конституирующей интенциональности) конституирует один и тот же мир" [Гуссерль Э. Картезианские размышления. – СПб. : Наука, Ювента, 1998. – С. 188]. Характерно, что

акт конституирования осуществляется в едином времени, синтезирующем интенционально схватываемые содержания различных монад: "мы видим, что временное сообщество монад, конститутивно соотносённых друг с другом, нерушимо, поскольку оно существенным образом связано с конституцией мира и временем этого мира" [Там же. – С. 220].

Однако, согласно позиции Ж.-П. Сартра, методическое сомнение неправомерно применяется Гуссерлем относительно онтологического статуса мира, редуцируемого в $\epsilon\tau\omicron\chi\eta$, и, возникающей на основе так поставленного вопроса, проблемы солипсистской замкнутости феноменолога. Неуверенность по поводу достоверности конкретных эмпирических данных, являющаяся основанием для проведения редукции, предполагает исходное наличие опыта реальности, бытие которой предваряет и обуславливает ее интенциональное восприятие. Тем не менее, согласно Сартру, действительность, вопреки ее очевидной явленности в сознании, не может выступать основанием для дескрипции интересубъективного опыта.

Интерпретируя картезианское высказывание "Dubito ergo sum, vei, quod idem est: Cogito ergo sum" Сартр делает акцент на способности сомневающегося субъекта к дифференциации собственного типа существования и существования мира, постигаемого как единство сознания имеющего интенциональную направленность и его "мирского" предмета. Этот аспект сомнения связан с функцией рефлексии и указывает на проблематичность обнаружения онтологического основания Я, чье сомнение исходно направлено на себя самое. Невозможно удостовериться в себе, не усомнившись прежде в существовании мира и осуществив с этой целью жест рефлексивного отрицания последнего. Операция методического сомнения указывает, таким образом, на онтологическую оторванность или трансцендентность мыслящего субъекта всему тому, что может сделаться предметом его сомнения. Следовательно, она предполагает вынесение за скобки содержание собственного сознания, так как мыслящий субъект не тождествен создающему. Исходя из вышесказанного, правомерность постановки вопроса об интересубъективности в той же плоскости, в которой исследуется методология дескрипции структуры и содержания собственного сознания, теряет очевидность.

В процессе акта сомнения не только констатируется факт существования его cogito, но и раскрывается его качественное основание. "Методологическое сомнение становится у Декарта образцом свободного действия" [Свобода как основание бытия в концепции Ж.-П. Сартра // Сартр Ж.-П. Картезианская свобода // Логос. – 1996. – № 8. – С. 24] пишет Сартр, ибо оно было бы неосуществимо без предшествующей ему, предваряющей и обуславливающей возможность констатации различия между "да" и "нет", свободы. Последняя выступает как фундамент вопроса о собственном существовании и сомнения, как метода его засвидетельствования.

Сартр отстаивает тезис, согласно которому другой служит онтологическим гарантом рефлексии Я, утверждая в акте признания его существование, как существа свободного. В статье "Экзистенциализм – это гуманизм" он пишет: "человек, постигающий себя через *sogito*, непосредственно обнаруживает вместе с тем и всех других, и притом – как условие своего собственного существования. <...>. При этих условиях обнаружение моего внутреннего мира открывает мне в то же время и другого, как стоящую передо мной свободу, которая мыслит и желает "за" или "против" меня. Таким образом, открывается целый мир, который мы называем интерсубъективностью" [Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. – М. : Политиздат, 1990. – С. 330].

Существует две особенности самоудостоверения, возможного, благодаря наличию этой онтологической связи с другим, которых мы не найдем обращаясь к анализу конституирования в сознании действительности: самоидентификация посредством его свободного признания моей свободно действующей воли и собственной осведомленности об осведомленности его о свободе, как основы его и моего существования. Оба эти пункта не предполагают погружения в анализ процессов протекающих в моем сознании и имеющих темпоральную основу, но реализуются в царстве рефлексивно постигаемого смысла, наделяемого и наделяющего что-либо персональной значимостью. Мы находим другого не вовне мира, но, напротив, в глубине нас самих, и ничто иное, как сомнение, разграничивает эти два измерения: бытие сущего, тождественного с бытием сознания и утверждающее свое существование в акте сомнения, проистекающего из свободы, как своего основания, мыслящее Я. "Другой должен появиться в *Sogito* как не являющийся мною. <...> Это отрицательное отношение будет, однако, взаимным и двойным внутренним отношением. Это означает сначала, что множество "других" не может быть *набором*, [подобно сообществу монад у Гуссерля – прим. Т. Б.] но *целостностью*" [Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колляко. – М. : Республика, 2000. – С. 621] характеризующейся не процессуальностью трансцендентального измерения ее субъектов, но их идеальностью, имеющей свободу, как общее основание. "Другого не конституируют, с ним встречаются" [Там же. – С. 525] – таков фундаментальный принцип феноменологической онтологии Сартра.

С. З. Вінтонів-Бахарєва, Європейський університет, Київ
fvsz@ukr.net

ПРОБЛЕМА ІСТИНИ У СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ВІМІРІ

Проблема істини є однією з найголовніших у філософії. Упродовж розвитку історико-філософської думки концепції, що затверджують можливість досягнення абсолютної істини (чи поступового наближення до

неї) змінювалися песимістичними теоріями відносно сумнівної важливості і необхідності цієї категорії. У кінці XX ст. проблема істини зовсім зникає з епістемологічного дискурсу у зв'язку з формуванням постмодернізму, відбиваючи новітні віяння епохи.

Існує велика кількість різноманітних концепцій, що пояснюють природу істини, втім не всі вони прийнятні для характеристики категорії істини саме у соціокультурному вимірі. Теорії кореспонденції, когеренції, семантичну теорію істини відрізняє активне використання засобів формалізації, і, відповідно, прагнення орієнтуватися переважно на математизацію знання і природничо-наукову методологію, зважаючи на що, вони, на наш погляд, виявляються мало прийнятними для області гуманітарного і соціального знання. У екзистенційних теоріях, навпаки, основним критерієм істинності виступає людина, яка наділена не лише інтелектуальною складовою, але й волею, почуттями, емоціями, інтуїцією.

Аналізуючи основні концепції істини, ми можемо виявити, що підхід до проблеми істини відрізняється крайнім плюралізмом, проте наявними залишаються основні тенденції: зміст поняття "істина" стає усе більш невизначеним; у більшості концепцій ігнорується категоріальний статус істини, а, отже, і її онтологічний статус. Причину відмови від категорії істини як в природознавстві, так і в гуманітаристиці ми пов'язуємо передусім з прагматизмом не лише сучасної науки але й філософії.

Слід зазначити, що стикаючись з проблемою істини, ми маємо справу не лише з гносеологічним поняттям, але з соціокультурною категорією, що має різні аспекти свого прояву: гносеологічний, онтологічний, аксіологічний, телеологічний, логічний, праксеологічний, герменевтичний тощо.

У гуманітарному і соціальному знанні існують поняття, якими замінюється категорія істини у конкретній галузі знання. Це такі поняття, як "правда", "користь", "міф", "ідеологія", "ідеал" тощо. Безумовно, кожне з них несе своє смислове навантаження, усі вони виконують ту або іншу соціальну функцію, проте підміна понять може призвести до того, що знання буде орієнтовано не на істину, а, у кращому випадку, на "соціальну прийнятність".

Визначення "істини" залежить від того, що у конкретному випадку виступає у якості референта, тобто того, що вважається реальним, при цьому поняття реальності гуманітарного знання істотно відрізняється від того поняття, яке було сформульовано в природничих науках. У певному значенні, гуманітарне знання є самопізнанням, рефлексією людини щодо самої себе. Розуміння реальності гуманітарного знання дається нам безпосередньо, на відміну від реальності природничих наук. В. Дільтей зазначає, що людини "в ній же самій безпосередньо дана та єдність, яка є першоелементом в складній будівлі суспільства, тоді як в природничих науках такий першоелемент потрібно ще виводити за допомогою висновків" [Дільтей В. Введение в науки о духе. Опыт построения основ для изучения общества и истории / В. Дильтей // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1987. – С. 130].

Вочевидь, реальність гуманітарного знання відмінна від реальності природничих наук, бо гуманітарне пізнання спрямоване на розуміння людини в її сутнісних проявах і має на меті не лише пізнання, але і формування людини; не лише визначення тих або інших її функцій, але і перетворення дійсності.

Слід зазначити, що у гуманітарному і соціальному знанні істина не може існувати поза соціокультурними координатами. Вже на початковому етапі будь-якого дослідження ми стикаємося з проблемою обумовленості процесу пізнання, що, у свою чергу, не може не вплинути на розуміння проблеми істини. Крім того, слід враховувати, що знання про світ, що отримується людиною, залежить і від антропологічних характеристик пізнання взагалі. Людина не здатна сприймати світ, відмовившись від своєї пізнавальної позиції, від тієї системи цінностей і культурно-історичної реальності в якій вона знаходиться. Враховуючи цю обставину, ми можемо стверджувати, що з точки зору методології і антропологічних характеристик пізнання, гуманітарне знання є не менш об'єктивним, ніж природничо-наукове.

Як підсумок зазначимо, що істина як соціокультурна категорія – це знання, що відповідає дійсності у рамках певного інтервалу, який має бути обумовлений онтологічно, тобто, відповідати соціальній, культурній, історичній ситуації. Істина, у такому разі, виступає у якості структуруючого принципу.

В. А. Гончаренко, студ., ЧНУ ім. Б. Хмельницького, Черкаси
36rebel66@gmail.com

ПРОБЛЕМА "ЖИТТЄВОГО СВІТУ" У ФІЛОСОФСЬКІЙ ТВОРЧОСТІ ЕДМУНДА ГУССЕРЛЯ

Поняття "життєвого світу" має вагоме методологічне значення у філософській системі Едмунда Гуссерля. Мислитель, констатуючи стан тогочасної європейської культури як кризовий, наголошував на неспроможності наукового знання вирішувати смисложиттєві для людини питання. Концепція життєсвіту демонструє гуссерлівське прагнення до пошуку первинних та смислових форм досвіду, які лежать в основі світовідношення. Наука чистих фактів, абстрагуючись від суб'єкта, витіснила проблеми, які мають надзвичайно важливе значення для людського існування (Dasein). "Чисто фактологічні науки створювали посередню людину-факт" [Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. От романтизма до наших дней. – СПб. : Пневма, 2003. – С. 209]. Втрата наукою життєвої значущості спонукає звернутися до сфери розгортання смислів, яка є доступною людині ще до будь-якої науки. Забуття "життєвого світу" привело до втрати смислового фундаменту, того, що складає царство первинних очевидностей. Наука, на думку Е. Гуссерля, має повернутися "назад до праочевидності, в якій завжди даний життєвий світ" [Гуссерль Э. Кризис европейских наук и транс-

цендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию / Э. Гуссерль ; пер. с нем. Д. В. Скляднева. – СПб., 2004. – С. 176]. Життєсвіт постійно функціонує як підоснова та репрезентує яким чином його численні та дологічні значущості обґрунтовують логічні, теоретичні істини. "Конкретний життєвий світ в дійсно конкретній універсальності, в якій він актуально або в плані горизонту [horizonhaft] включає в себе усі значимості, здобуті людьми для світу їх спільного життя, і в кінцевому підсумку пов'язує їх усіх з абстрактно виокремленим світовим ядром: зі світом звичайних інтерсуб'єктивних дослідів" [Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию / Э. Гуссерль ; пер. с нем. Д. В. Скляднева. – СПб., 2004. – С. 192].

Едмунд Гуссерль намагається знайти граничні визначення понять особистісного світу, природного світу та духовного світу. На думку мислителя, джерело первинного смислу цих регіонів буття можливо віднайти у донауковому досвіді світу. Отже, у життєвому світі виокремлюються такі реальні структури як природа, світ особистісної практики, традиції як наслідки історичності, істинний світ як кореляція буття самого по собі та життєвої або мирської істини та ін. Структури *Lebenswelt* характеризуються всезагальністю та апіорністю. Варто звернути увагу на те, що життєсвіт є універсальним полем, куди спрямовані людські акти: дослідні, пізнавальні, діяльні. "Світ від самого початку має смисл сукупності усіх "дійсно" суших, вони є дійсними для нас лише в постійному русі – як антиципація ідеальної єдності" [Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию / Э. Гуссерль ; пер. с нем. Д. В. Скляднева. – СПб., 2004. – С. 198]. Речі та об'єкти дані як (в будь-якому модусі буттєвої достовірності) значущі для нас, але за умови, що вони усвідомлюються як речі, як об'єкти в горизонті світу. Кожний об'єкт є дещо, "дещо" зі світу, що постійно усвідомлюється як горизонт. Кожен об'єкт має свої можливі модуси варіювання значимостей. Також важливо акцентувати увагу на тому, що світ існує не як дещо суще, не як об'єкт, але існує в одиницності, для якої множина не має сенсу. Кожне множинне і виокремлюване з нього єдине припускає світовий горизонт. "Вищезгадана відмінність в способах буття об'єкта у світі і самого світу передбачає докорінно відмінні корелятивні способи усвідомлення" [Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию / Э. Гуссерль ; пер. с нем. Д. В. Скляднева. – СПб., 2004. – С. 194]. Серед об'єктів життєвого світу ми знаходимо і людей, з усіма їх намірами та справами, що поєднуються тими чи іншими соціальними зв'язками, співіснують в горизонті світу та знають себе у ньому. Об'єктивність життєсвіту полягає в тому, що він укорінений в суб'єктивності. *Lebenswelt* виражає інваріантний смисл буття або єдність реальностей, що існують самі по собі. Принагідно до нашої теми можемо згадати феноменологічну соціологію Альфреда Шюца та його інтерпретацію життєвого світу. Мислитель тлумачить *Lebenswelt* як світ фе-

номенального буття людини загалом, а також як світ, в якому співбуття з іншими розгортається щодня. Повсякденність займає домінуюче положення у цілісності життєсвіту.

Отже, життєвий світ є сферою даності першосмислів, дотеоретичним світом досвіду, в якому дух та природа дані в первинній споглядальній взаємодії. "Універсальне значення життєсвіту, що залишається у будь-яких смислах, знаходить прояв у універсальному, відкритому горизонті, котрий пов'язаний з переживанням свідомості, відкриваючи нові можливості розгортання смислів" [Кебуладзе В. І. Феноменологія. Навчальний посібник – К., 2005. – С. 99]. Якщо наука певним чином виносить людину "за дужки", то життєсвіт прагне уможливити прорив до людського виміру світу, адже "жити – означає завжди жити-в-достовірності-світу" [Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию / Э. Гуссерль ; пер. с нем. Д. В. Складнева. – СПб., 2004. – С. 194].

А. Б. Дідікін, канд. філос. наук, НДУ, Новосибірськ, Росія
abdidikin@bk.ru

ПРОБЛЕМА СЛІДУВАННЯ ПРАВИЛУ В ЮРИДИЧНІЙ МОВІ: РЕАЛІЗМ І АНТИРЕАЛІЗМ

Інтерес до спадщини пізнього Вітгенштейна проявляється в різних сферах філософії. Сформульована ним проблема слідування правилу, яка в сучасних роботах аналізується як парадокс (В. А. Суровцев, В. А. Ладів), і існуючі варіанти її інтерпретації (С. Кріпке, Г. Бейкер, П. Хакер та ін.) має найважливіше значення для розвитку логіки та методології, рішення епістемологічних і онтологічних питань.

В аналітичній філософії права проблема слідування правилу осмислюється з різних позицій в контексті наступних питань:

- 1) які можливі юридично значимі дії, обумовлені правовими нормами?;
- 2) слідування юридичним правилам як умова легітимного дії;
- 3) визначеність правових норм як підстава судових рішень.

Однак інтерпретації поглядів пізнього Вітгенштейна і спроби застосування його уявлень про філософію буденної мови, "мовних іграх" істотно розрізняються. Ключовим є питання, якою мірою можливе поширення його ідей і прикладів, сформульованих в "Філософських дослідженнях", "Блакитний і коричневої книгах", "Нотатках про підстави математики", до правовій сфері. Найбільш відомі скептичні зауваження американського філософа права Брайана Бікс про те, що безпосередньо використовувати аргументи Вітгенштейна до права невірно і некоректно, оскільки всі його приклади стосуються лінгвістичних і математичних понять, які не мають нічого спільного з юридичними термінами. Вітгенштейн говорить про граматику і лінгвістичних правилах, тому, оцінюючи визначеність правових норм при прийнятті правових рішень, ми не можемо автоматично змішувати ці правила з юридичними приписами.

Але чи справді проблема слідування правилу не стосується сфери правової реальності? Це не зовсім так, специфіка правової реальності полягає в особливостях конструювання онтології правових явищ. Так, наприклад, у працях Ганса Кельзена аргументується, що дії тільки тоді стають правовими, коли їм "ставиться" юридичний зміст і значення наділені компетенцією посадовими особами (суддями, працівниками органів влади), звідси випливає, що кореспондентна теорія в такому контексті непридатна. Герберт Харт також формулює ідею аскриптивних висловлювань в праві, оскільки аскрипція означає "приписування" юридичного значення вольовим актам і діям, що підкреслює швидше когерентний характер правової реальності в цілому.

В інтерпретації проблеми слідування правилу склалася реалістична традиція (правовий реалізм) – аргументи на користь невизначеності правил в цілому, і юридичних норм зокрема (Дж. Бойл, М. Ташнет та ін.). Дотримання правила сприймається Вітгенштейнів, на думку реалістів, як вказівка на те, що будь-яка інтерпретація правової норми не дозволяє знайти єдино коректне і обґрунтоване судове рішення. Суддя, таким чином, використовує неюридичні аргументи (ідеологія, професійні навички, економічний аналіз).

Антиреаліст (Б. Лангілл, А. Мармор) не згодні з такою інтерпретацією – Вітгенштейн шукав і знаходив способи визначення стабільного значення. Практика застосування правил робить їх певними чинності навчання, про що говорять приклади шахової гри, і інших ігрових практик, де використовуються правила. Аналогічний процес вони бачать у правовій сфері (концепція "відкритої структури" правил Г. Харта).

Проте скептицизм і невизначеність можуть бути подолані, якщо проводитись поділ таких понять, як "правова норма" і "правове правило". Правова норма містить розпорядження у формі заборон або дозволів, і в цьому сенсі не може оцінюватися як справжня або помилкова. Важливіше з погляду її зміст, яким якраз є загальнообов'язкові правила. Пошук інтерпретації таких правил шляхом опису конкретних ситуацій ефекту не дає – справжнє значення юридичних правил в їх аскриптивних природі, приписуванні юридичного сенсу емпіричним фактам. Таким чином, занурюючись у вивчення "відкритої структури" юридичних правил і пошук їх стабільних значень ми маємо можливість оцінити межі застосування аргументів Вітгенштейна з урахуванням специфіки правової реальності.

Ю. А. Демчук, асп., НУХТ, Київ
Demchuk16@bigmir.net

СЛАБКІСТЬ ТА СИЛА ЛЮБОВІ

"В серці, слабкому від любові, не можна відшукати спокій і твердість". Це давній вислів автор якого вже невідомий, проте сенс продовжує бути актуальним і в сьогоденні. Більш того, його зрозуміє будь-яка

закохана людина, ті, хто пізнали це дивне і разом з тим надзвичайно сильне почуття – любов. Здавалося б, такий неймовірний стан та відчуття польоту повинно викликати тільки радість і надавати додаткові сили. Та чого там говорити, по-справжньому закоханий людині і море по коліно, і взагалі, все під силу. І зовсім вже очевидно, що і спокій має бути, і якась твердість, і впевненість. Але насправді, як показує досвід вже не одного десятка поколінь, нехай життя навколо і змінюється, але людська сутність залишається тією ж, і від цього захоплюючого почуття ми стаємо тільки слабкіше. Чому ж так? [див.: Філософи про любов // Світ і ерос : антологія філософських текстів про кохання. – М. : Політ-видав, 1991. – С. 5].

Любов – це величезна відповідальність. Це справжня прихильність і величезна залежність від іншої людини. Закохуючись, ми стаємо вразливими і невпевненими. Ми боїмося втратити цей чарівний стан, боїмося випустити його крізь свої руки, боїмося розчарування і загубитися у власних сльозах. І цей перелік всіляких "боїмося" нескінченний. Тому що любов – це не лише відчуття ейфорії, а ще й величезна відповідальність і перед самим собою, і перед тим, кого ти любиш. З цим унікальним почуттям приходять і маса інших. Турбота, ніжність, ласка, відповідальність, довіра – все перемішується і все включається в поняття любові. Так було завжди, і як би не змінювалася життя, суть душі людської залишається колишньою. Тому коли ми любимо, ми одночасно страждаємо. Тому любов і ненависть – це дві оборотні боку однієї-єдиної медалі. [див.: Філософія : підручник / за заг. ред. М. І. Горлача, В. Г. Кременя, В. К. Рибалка. – Харків : Консум, 2000. – 672 с.].

Тепер повернемося до серця. Саме воно відчуває всю гамму емоцій, які викликає чарівне відчуття єднання двох душ. І, звичайно ж, від усіх цих численних переживань, серце стає слабким. Слабким і беззахисним. Ось чому воно в одну мить розбивається, як тільки кохання зникає. І коли людина страждає, то про який спокій може йти мова? А де немає спокою, там немає і твердості. Адже яке рішення можна вважати дійсно холодним і зваженим? Тільки те, яке прийнято обдуманого і тверезо. А любов не передбачає ніякої обдуманості і вже тим більше тверезості. [див.: Філософія : Світ людини : Курс лекцій / навч. посіб. для студ вищ. навч. закл. / В. Г. Табачковський, М. О. Булатов, Н. В. Хамітов та ін. – К. : Либідь, 2004].

Про те, що називається Любов'ю, вічно міркували, сперечалися, питали один одного і відповідали, знову питали і ніколи не знаходили точної відповіді. Вже дуже хотілося зрозуміти: чому людині нестерпно жити без любові і як важко любити. Різні філософські вчення, різні релігії прагнуть зрозуміти і використати в своїх інтересах цю унікальну здатність людини любити. Однак і сьогодні вона – погано осмислена філософією область людського буття. Але любов – це настільки феноменальна сфера у відносинах у спілкуванні людей, формуванні їхніх долі, що філософський аналіз дуже необхідний. Більшість мислителів давнини вважали любов швидше небезпечною, ніж корисною, бачили в палкому

прагненні чоловіка до жінки насамперед те, що вносить у життя тривогу, безлад, загрозу і біду. Думки мислителів про кохання в давнину розходилися не менше, аніж у наш час. Зокрема, Діоген Синопський вважав, що пристрасну любов ніяк не можна вважати річчю єдиною, і тому він оголосив, що любов – справа тих, кому робити нічого, на противагу йому у Емпідокла любов народжує гармонію і красу. А Платон побачив у любові особливу божественну силу, що допомагає людині долати свою земну недосконалість. Любов зробить людину духовно піднесеною, вважав він. Платон трактує любовні переживання широко і об'ємно як особливу енергію, що йде з Космосу. Він розуміє під нею напружене і нескінченне прагнення людини до піднесеного, це прагнення до безсмертя; завдяки їй дозволяється найбільше протиріччя між смертю людини і безсмертям роду людей і людського духу [див.: Філософія : навч. посіб. / І. Ф. Надольний, В. П. Андрущенко, І. В. Бойченко та ін. ; за ред. І. Ф. Надольного. – К. : Вікар : Знання, 1998. – 624 с.].

Отже, якщо усі говорять, що любов – це страждання, то чи можна насолоджуватися тим, від чого отримуєш муки? Запитання не є риторичними, але й точних відповідей до них не існує. Багато позитивних та визначних подій створено саме любов'ю, проте існує безліч негативних та безглузвих наслідків, які несе у собі це почуття. Скільки смертей та масштабних катастроф було вчинено саме через кохання? Історичні постаті такі, як О. Довбуш, І. Мазепа припускалися фатальних помилок саме через кохання! Згадавши в українській літературі роман "Маруся Чурай" Ліни Костенко, він є величезним доказом, який несе у собі усю безглуздість любові. А Мавка із "Лісової пісні", головна героїня Григорія-Квітки Основ'яненка "Маруся"? Велика кількість людей гинула саме через цю слабкість – любов. Кохання – це суцільний парадокс, це почуття, яке тільки і несе у собі протиріччя, недоліки та запитання: яку кількість самогубств було вчинено, скільки непотрібних сліз, страждань витрачено, навіщо воно взагалі? Існує багато прихильників цього почуття, але в той же час нікуди не ховаються інакодумці, адже тема доцільності існування любові порушувалась численну кількість разів. І з коханням не можна, і без нього нікуди... Реньє вважав так: "Кохання перебільшує. В цьому його сила – і його слабкість, джерело його ілюзій і розчарувань". Що ж це за сила, яка одночасно окриляє та вбиває? Але тим воно і прекрасне, це чарівне відчуття. І, незважаючи на всі тривоги, жити без любові сумно і нудно.

Т. М. Іванова, асп., НУХТ, Київ
tatiana.iv2014@yandex.ua

ДІАЛЕКТИКА ЯК ЕСТЕТИЧНИЙ ФЕНОМЕН

Діалектика (грец. *Διαλεκτική* – "мистецтво сперечатись", "міркувати") – метод філософії, що досліджує категорії розвитку. Термін "діалектика" в школі Сократа–Платона означав уміння вести бесіду так, щоб розкрити

протиріччя в судженнях співбесідника і знайти таким шляхом істину. Вже у такому підході містився зародок сучасного розуміння діалектики як вчення, що розглядає матеріальний світ і світ ідей в русі, протиріччях, розвитку. Естетичне розуміється як закономірний історичний процес переходу об'єктивності сприймання в суб'єктивність мислення і навпаки.

Філософський аналіз характеру взаємодії сприймання і мислення в процесі предметно-практичної перетворюючої діяльності стає необхідністю для кожного конкретно-історичного періоду розвитку суспільства, індивіда. В сучасному постіндустріальному інформаційному суспільстві сформувався новий тип суспільної свідомості, оцінки й сприйняття різних систем цінностей та естетичних смаків, новий тип мислення. Всі ці процеси вимагають ретельного філософського аналізу з метою теоретичного осмислення цих чуттєвих сприйняття та процесів мислення відповідно до естетичного виміру реальності.

Гегель, за визначенням Е. Ільєнкова, проаналізував обмеженість кантівського уявлення про мислення, визнаючи її як вірну, але обмежену, теорію мислення. Кант визначив та схематизував спосіб мислення, який призводить до виявлення суперечностей, укладених у будь-якому понятті, але не показав, як їх вирішити. У Гегеля саме діалектика є формою мислення, що "включає в себе як процес з'ясування, чіткого усвідомлення суперечностей, що несвідомо продукуються "розумом", так і процес їх конкретного вирішення у складі більш високої і глибокої стадії раціонального пізнання того ж самого предмета, на шляху подальшого дослідження "суті справи", тобто на шляху подальшого розвитку науки, техніки і "моральності" – тобто всієї цієї сфери, яка у нього називається "об'єктивним духом" [Ільєнков Е. В. Діалектика абстрактного і конкретного в науко-теоретическом мышлении / Э. В. Ильенков. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1997. – 468 с.], – підкреслює Е. В. Ільєнков.

До заслуг гегелівської філософії слід віднести також змістовну розробку категорій діалектики, розкриття їх сутності та особливостей. Це низка таких категорій, як форма і зміст, сутність і явище, можливість і дійсність, необхідність і випадковість, причина і наслідок, частина і ціле і т. п. Гегель розробив і застосував такий важливий метод наукового дослідження, як сходження від абстрактного до конкретного. Вся його філософська система є ілюстрацією цього методу – від загальної, абстрактної "абсолютної ідеї" до філософії з її конкретним багатством понять, категорій і принципів [Гегель Г. В. Ф. Наука логики // Энциклопедия философских наук : в 3 т. Т. 1 / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1974. – 452 с.].

В діалектичній логіці Е. В. Ільєнкова мислення розуміється як ідеальна форма самовираження реальності, її власний атрибут. Водночас мислення – це атрибут не просто природи, а "природи в цілому" і "загальної світової матерії", яка, будучи субстанцією, є основа світобудови і джерело всіх змін. Філософ стверджував, що "здатність активно сприймати навколишній світ у формах розвиненої людської чуттєвості – це

така ж "важлива" і специфічно людська форма відображення світу, як і здатність мислити в поняттях у чіткій згоді з законами і категоріями логіки, діалектики. Це дві однаково важливі і рівноправні здібності, одна без іншої стають безплідними" [Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении / Э. В. Ильенков. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1997. – 468 с.]

А. Ф. Лосев стверджував, що філософія "немислима без аналізу естетичних, виразних форм дійсності", М. К. Мамардашвілі визначав, що "естетична форма не існує поза мисленням" [Мамардашвили М. К. Эстетика мышления / М. К. Мамардашвили. – М. : Московская школа политических исследований, 2000. – 416 с.], а проблематику естетичного описував як необхідність аналізу естетичних властивостей людської свідомості та самого процесу мислення.

А. С. Канарський визначив діалектику естетичного процесу як теорію пізнання феномена чуттєвого взагалі, теорію розвитку, логіку становлення цього феномена. Він стверджував, що "вирішити проблему естетичного можна тільки за умови, що думка дослідника звернеться до дійсної історії виникнення та розвитку людських потреб, до історії їх формування та способів вирішення. Будь-яке буття дається людині через мислення, свідомість, через логіку та історію їх розвитку. Рівною мірою і буття естетичного може бути виявлено і доведено не інакше як через живий рух людської чуттєвої практики" [Канарский А. С. Диалектика эстетического процесса. Диалектика эстетического как теория чувственного познания / А. С. Канарский. – Киев : Вища школа, 1979. – 216 с.]. Відображаючи об'єктивну дійсність, естетичне постає через конкретно історичні способи й форми діяльності суб'єкта, віддзеркалює в собі практичні форми освоєння світу людиною. Естетичне втілює в собі об'єктивність та суб'єктивність, що є діалектичними моментами форми його існування. Філософ визначав, що спосіб "руху чуттєвості, взятої у всьому багатстві її громадських практичних визначень, і спосіб виявлення, пізнання і докази буття естетичного є діалектичним процесом, який підпорядковує їх одному і тому ж закону" [Канарский А. С. Диалектика эстетического процесса. Диалектика эстетического как теория чувственного познания / А. С. Канарский. – Киев : Вища школа, 1979. – 216 с.].

Слушно зауважив М. О. Булатов, що "для осмислення загального стану світу потрібні більш загальні погляди і способи мислення, серед яких знаходяться і філософія, і діалектика" [Булатов М. О., Загороднюк Б. П., Малеев К. С., Солонько Л. А. Диалектика без апології: філософсько-антропологічні аспекти. – К. : Стило, 1998. – 245 с.]. Саме тому для сучасного етапу розвитку науки, пізнання взагалі, особливого значення набуває діалектика як естетичний феномен. Оскільки "всьяке буття дається людині через мислення, свідомість, через логіку та історію їх розвитку. Водночас і буття естетичного може бути виявлено і доведено не інакше як через живий рух людської чуттєвої практики" [Канарский А. С. Диалектика эстетического процесса. Диалектика эстетичес-

кого как теория чувственного познания / А. С. Канарский. – Киев : Вища школа, 1979. – 216 с.]. Естетичне варто усвідомити як закономірний історичний процес переходу об'єктивності чуттєвого сприймання в суб'єктивність мислення. Теорію розвитку і логіку становлення феномену естетичного можливо осмислити лише як діалектику естетичного процесу.

А. І. Іванчук, асп., ЛНУ ім. І. Франка, Львів

КОРЕЛЯЦІЯ МИСЛЕННЯ-БУТТЯ: ТЕМАТИКА ІНТЕНЦІЙНОСТІ У Е. ГУСЕРЛЯ ТА М. ГАЙДЕГГЕРА

Кожну філософську традицію серед різних інших речей, що могли б її вирізнити з поміж всіх решти, вирізняють її ключові поняття та ідеї. Іноді ці поняття бувають настільки важливими та базовими, що осмислення певних філософських теорій без них чи із зменшеної на них увагою, вкінці кінців приведе до хибного розуміння. У феноменології та в усій її традиції загалом одним з таких понять є інтенційність. Тема інтенційності стала фундаментальною одиницею у творенні класичної феноменології та феноменологічної філософії загалом.

У класичній феноменологічній традиції, що походить від Е. Гусерля, під цим поняттям розуміється властивість свідомості бути спрямованою на "що-небудь" безвідносно до різноманітності потенційних об'єктів споглядання [Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – М. : Philosophische Technologien, 2009. – Т. 1. – 489 с.]. У цій парадигмі встановлюються нові статус та місце речі, вона стає безпосередньо поданою людському сприйняттю та пізнанню через властивість свідомості повністю "утримувати" феномен. Як показує у своїй статті Сартр "свідомість та світ дані одночасно" [Сартр Ж.-П. Основная идея феноменологии Гуссерля: интенциональность], ідея інтенційності утворює новий погляд у філософії, що усуває численні теорії опосередненого пізнання світу, об'єкт здобуває деяку власну свою об'єктивність та самобутність хоча й і у рамках його сприйняття. Усувається філософська позиція у якій річ розчинялась у свідомості та ставала конструктором нашої чуттєвості-раціональності здобуваючи тепер форми самої себе. Людському розуму, таким чином, став доступний сам феномен речі.

Згодом ця ідея вже більш детально розробляється в рамках корелятивних понять ноези – ноєми, які можна було розрізнити на ментальний акт та його зміст. Де першим конститується принципова здатність "направленості", іншим заданий феномен. Хоча тут ідея набирає більш розгорнутої розробки в своїй основі вона не змінюється.

Позиція ж Гайдеггера досить відмінна од Гусерлевої. Феноменологія відкрила новий аспект бачення речей для Гайдеггера. Доля феноменології для нього полягає у покладанні її методом для побудови нової онтології, а саме "фундаментальної онтології". Інтенційність слугувала Гайдеггеру до відкриття нового пласту філософії. "Чим рішучіше мені

відкривалось розуміння цього, тим настійніше підступало питання: звідки та як визначається те, що повинно бути опізнано згідно феноменологічного принципу "сама річ"? Чи це свідомість та її предметність, чи це буття суцього в його неприхованості та потаємності?" [Хайдеггер М. Мой путь в феноменологию // Логос. – 1995. – № 6. – С. 303–309]. Гайдеггер пішов шляхом розвідки буття суцього, залишаючи слова "свідомість та предметність" для характеристики вчення Гусерля.

Відповідно до ідеї "критичного демонтажу" щодо переосмислення у лоні онтологічного запиту перехідних нам історично понять Гайдеггер серед усього іншого також і перепродумує поняття інтенційності. "Ми розуміємо це суще, якому притаманні інтенційні відношення, як Dasein, саме так, що за допомогою правильно зрозумілого *інтенційного способу вступати у відношення* ми прагнемо адекватно охарактеризувати буття Dasein, одну з його глибинних структур" [Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. – СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 2001. – С. 46]. Переосмислюючи інтенційність уже не як безумовну властивість свідомості, а як спосіб буття, екзистування – Гайдеггер конститує її, як таку, що грає роль у нашій буттєвості, укладає суть та особливність нашого існування. Інтенційність для Гайдеггера – це засаднича структура, що утворює спосіб буття Dasein поміж іншого суцього покладаючи йому можливість існувати з ним разом у відношенні до нього. Це не просто "націленість-на", а фундаментальна основа існування. "Dasein екзистує, а не є наявним на подобі речі. Ця риса, що відрізняє екзистуюче та наявне полягає саме в інтенційності" [Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. – СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 2001. – С. 47].

Проблематика та сама тема інтенційності стала дуже плідною, як і для розробки філософії з одного боку, та і її критичного переосмислення. Нові горизонти та модальності думки, шляхи подолання існуючих проблем завжди виростають із подібних спроб заново переосмислити у новому ключі філософські запити. Такою є і тема інтенційності, що не лише розв'язує низку проблем, а й ставить багато важливих питань і є тією важливою складовою на шляху саморефлексії людини.

**І. В. Карівець, канд. філос. наук, доц.,
НУ "Львівська політехніка", Львів
sacre@ukr.net**

ОНТОЛОГІЯ РАДІКАЛЬНИХ ОБ'ЄКТІВ ТА СВІДОМІСТЬ

Радикальними будемо називати ті об'єкти, які не об'єктивуються, тобто, які не озовнішнюються. Озовнішнитися означає стати видимим, а, отже, доступним для чуттєвого сприйняття. Всі зовнішні об'єкти є видимими і стають об'єктами пізнання, в процесі якого вони стають пред-метами. Так виникає зовнішнє знання про зовнішній світ, яке ми назива-

емо об'єктно-предметним. Але окрім зовнішнього світу об'єктів, які доступні для чуттєвого сприйняття та раціонально-логічного пізнання існує ще й сфера радикальних об'єктів, які не об'єктивуються, а таких, які тримаються свого буття, свого кореня (*radix*, лат.), і не стають зовнішніми об'єктами. Радикальні об'єкти не-інтенціональні. Вони не є частиною інтенціонального відношення суб'єкт-об'єкт, в якому пріоритет надається свідомості суб'єкта. Свідомість є завжди свідомістю про щось, як каже Брентано і Гусерль. Ці вчені говорять виключно про усвідомлення зовнішніх об'єктів, видимих і доступних для чуттєвого сприйняття. Інша річ, коли мовиться про радикальні об'єкти, які не входять до інтенціонального відношення суб'єкт-об'єкт.

Посередником між об'єктивованим світом і світом необ'єктивованих об'єктів (які не потрібно плутати з "речами в собі") є символи. Символ є містком між видимим (об'єктивованим) і невидимим (необ'єктивованим). Символ належить частково до об'єктивованого світу, бо сприймається чуттями, але, з іншого боку, він веде нас до необ'єктивованого. Радикальні об'єкти не визначаються за допомогою понять; про них можна висловлюватися метафорично, образно тощо.

Свідомість – це завжди подвоєння, адже *с-відомість* є спільною відомістю, спільним віданням або знанням. Так чи інакше, свідомість пов'язана із знанням. Тому свідомість – це завжди я *знаю*, що я *знаю*, що таке добро, я *знаю*, що я *знаю*, що таке буття, істина тощо. Подвоєння відбувається на метапсихічному рівні. Психічний рівень – це рівень рефлексії, яка рефлексує щодо інстинктів та психічних станів (досвід). Але усвідомлення досвіду та інстинктів, відслідковування за формуванням досвіду психічного життя – це вже потребує виходу на метарівень, тобто рівень свідомості. Тому свідомість не може бути предметом і об'єктом об'єктивного дослідження; вона не може бути позитивно визначена за допомогою наукового пізнання. Виникає питання, а що таке я в я *знаю*, що я *знаю*...? Що являє собою оце перше я? З другим я ми знайомі, бо маємо з ним справу кожного дня – це наш центр досвіду, це емпіричне я, як психофізична єдність у гусерлівському значенні, у аристотелівському значенні як єдність гіле і морфе. Але чи справді перше я є я у значенні другого, рефлексивного я? Якщо друге я, рефлексивне я, об'єктивується і стає предметом дослідження психології та інших гуманітарних наук, то перше я не об'єктивується; об'єктивація рефлексивного я здійснюється за рахунок того, що воно є психофізичною єдністю, тобто частково ототожнене з фізичним тілом. Коли я кажу "я", то вказую на своє тіло; крім цього, коли я кажу "я", я вказую на свої відчуття, переживання, досвід, емоції тощо. Але усвідомлення цього "я" – це вже метарівень: я *знаю*, що я *знаю*, що кажу "я". Оце перше я вже не можна об'єктивувати і вказати на нього, як ми вказуємо на психофізичне я – я звичного досвіду. Чим же є перше я, котре не об'єктивується? Нам не допоможуть тут ні психологія, ні інші гуманітарні науки, які мають справу виключно з об'єктивованим я; вони навіть не здогадуються, що може існувати нео-

б'єктивоване я. Суб'єкт аж ніяк не є рефлексивним я, об'єктивованим я. Суб'єкт – це необ'єктивоване я. Об'єктивоване я – це його поверхня, яку можна назвати психофізичною, а необ'єктивоване я – це глибина, трансцендентність. Необ'єктивоване я не є "річчю в собі"; воно є свідомістю об'єктивованого я. Суб'єкт знаходиться в об'єктивованому я, як його можливість свідомості. Коли я кажу, що я знаю, то це каже об'єктивоване я; об'єктивоване я завжди притомне. Усі висловлювання об'єктивованого я є притомними, але не є свідомими. Усі твердження суб'єкта, або необ'єктивованого я, є свідомими. Об'єктивоване я наділене рефлексією, а не свідомістю. Свідомістю живе лише суб'єкт. Суб'єкт свідомості – це радикальний внутрішній об'єкт емпіричного я.

А. Ф. Кудряшев, проф., О. И. Елхова, проф., БашГУ, Уфа, Россия
philozof@mail.ru

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ВЕРСИЯ ОНТОЛОГИИ

Осмысление диалектичности человеческого существования и всего сущего, так или иначе, подводит к проблеме совмещения смысловых полей онтологии и антропологии.

В онтологии как учении о бытии осуществляется поиск предельных оснований мира. Онтология производит объяснение, систематизацию того, что существует, прогнозирует его дальнейшее развитие, а также разрабатывает наиболее общие регулятивы деятельности человека. В то же время, главным объектом исследования антропологии является человек. Антропология как интегральная наука о человеке обобщает результаты многих специальных дисциплин и завершается целостным философским осмыслением фундаментальных измерений человеческого бытия. За долгую историю своего существования антропология выбрала в себя множество представлений о природе и сущности человека, от натуралистических до религиозных концепций. В современной антропологии человек представляется как сверхсложная, многоуровневая, высокоорганизованная система. Предлагается интегральный, многомерный подход, который синтезирует все ценное, что имеет в различных антропологических версиях, начиная от натуралистической и заканчивая экзистенциальной концепцией. Исходный тезис такого подхода: каждая из антропологических концепций имеет одинаковое право на истину, но в строго определенном интервале. Такое понимание означает, с одной стороны, рассмотрение человека как закономерного результата эволюции Вселенной, и, с другой стороны, одновременно как исходного пункта данной эволюции (антропный принцип). Местом совмещения онтологического и антропологического планов становится сфера человеческой жизни, временно расположенное в бытии привилегированное сущее, которое способно раскрывать сокрытое, спрашивать и понимать самого себя и в котором бытие себя обнаруживает.

В таком совмещении онтология, занимая ведущую позицию, вместе с тем сама оказывается человекомерной, онтологией "с человеческим лицом". Единство и взаимодополнительность онтологии и антропологии дают возможность объединения дискурсов о человеке в некоторую целостную систему, которая способна привести к раскрытию природы человека и познанию его сущности. Задача заключается в установлении меры вхождения человека в онтологию, т. е. речь идет об антропоонтологических основаниях сущего.

Исследование человека как многомерной онтологической структуры требует разработки специальной методологии ее описания. При постановке вопроса о необходимости антропологического компонента в онтологии необходимо различать два варианта последующих рассуждений.

В первом варианте, которого придерживаются подавляющее большинство современных онтологов, человек или его сознание полагаются атрибутами бытия. Отсюда непосредственно следует вывод о необходимости антропологического компонента в составе онтологии. Однако со своей стороны отметим, что даже принятие антропного принципа в космологии еще не означает признание атрибутивного характера человеческого существования во вселенском масштабе бытия.

Второй вариант рассмотрения исходит из понимания человека как промежуточного этапа в продолжающейся эволюции материи и всего бытия. Тем самым, полагается, что субъективное образует один из модусов бытия, не более того. Решение интересующего нас вопроса о необходимости антропологического компонента частично мы находим в работах В. Н. Сагатовского. Такое решение вопроса является методологическим.

В. Н. Сагатовский выделяет объективные, субъективные и трансцендентные планы сущего. Данный подход предполагает отказ от абсолютизации какого-либо одного плана сущего. Функционально они представляются как способы существования, "каждый из которых необходим, а все вместе необходимы и достаточны для целостного бытия мира" [Сагатовский В. Н. Триада Бытия. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2006. – С. 69]. Отметим, что названные типы бытия существуют не рядом друг с другом, например, как материальные объекты, а "каждое сущее в разных соотношениях (коррелятах) существует на всех трех уровнях", и бытие предстает как нерасторжимое единство своих базовых уровней, выступающих как триада бытия. Каждое из трех измерений имеет свою логику функционирования и развития, свой понятийный аппарат для адекватного отображения.

Объективный план сущего (тело, материя) обусловлен внешними повторяющимися отношениями, выступает как все то, что противопоставлено субъективности, внутренней интенции-направленности. Субъективный план сущего является таким способом существования, когда бытие определяется не внешним взаимодействием, а отношением к интерпретирующей основе внутреннего мира субъекта.

Трансцендентный план сущего является тем, что задает целостность субъекта и универсума. Присутствие трансцендентной реальности

ти в субъективной реальности дает субъекту переживание присутствия "целостности более высокого уровня (духа в душе), Я становится сопричастным Мы" [Сагатовский В. Н. Философия антропокосмизма в кратком изложении. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2005. – С. 53]. Признание данного модуса означает констатацию того, что бытие человека сопричастно миру универсальных ценностей, которые регулируют и направляют его существование и эволюцию. Мир универсальных ценностей (Благо, Истина, Красота, Справедливость, Жизнь) является трансцендентным по отношению к миру реальному.

В таком случае, сущность человека рассматривается как системное качество, поскольку каждый из модусов бытия дополняет друг друга и образует своего рода голографическую структуру человеческой сущности. Такая методология выступает против любых попыток сведения одних срезов человеческого бытия к другим – ни низших к высшим, ни высших к низшим. Например, с этих позиций изначально очевидна ошибочность редукции человека к витальным, биологическим началам, которая наблюдалась в концепциях натурализма и материализма.

В заключение отметим, что современные построения в области антропологии должны в максимальной степени учитывать результаты исследований в области онтологии и коррелировать с ними, тогда результатом такой корреляции должно стать взаимное обогащение как антропологии, так и онтологии.

A. Y. Leonov, stud., Oles Honchar Dnipropetrovsk National University
andriy.leonov90@gmail.com

FACING UP TO DAVID CHALMERS' PHILOSOPHY OF MIND: THE GENERAL OVERVIEW

According to Frank Plumpton Ramsey, "we are driven to philosophize, because we do not know clearly what we mean; the question is always 'what do I mean by x ?' " [Ramsey F. The Foundations of Mathematics and other Logical Essays. – London : Routledge & Kegan Paul LTD, 1950. – P. 268]. To my mind, such x is consciousness, if we are talking about such philosophical tradition as *philosophy of mind*. We can agree with Patrick Grim that "contemporary philosophy of mind is actively interdisciplinary. A broad range of disciplines is involved in the ongoing attempt to understand what minds are and how they work: psychology, neuroscience, cognitive science, artificial intelligence, computer science, and even robotics. And goal here, as in all philosophy, is conceptual clarification and rational argument" [Grim P. Philosophy of Mind: Brains, Consciousness, and Thinking Machines. Parts I and 2. – The Teaching Company, 2008. – P. 1]. One of the most important philosophical questions is "What is consciousness?"

What is consciousness? For Chalmers "conscious experience is at once the most familiar thing in the world and the most mysterious. There is nothing we

know about more directly than consciousness" [Chalmers D. The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory. – Oxford : Oxford University Press, 1996. – P. 3] but "there is nothing that is harder to explain" [Chalmers D. Facing up to the Problem of Consciousness [Electronic source] // Journal of Consciousness Studies. – 1995. – Vol. 2 (3). – P. 1. – Access mode : <http://www.imprint.co.uk/chalmers.html>]. I have to note that it isn't the kind of "mysteriousness" like McGuinn's mysterianism which rejects any attempts to solve the problem of consciousness. According to Chalmers, we are not "cognitively closed" in the respect of this phenomenon. Contrario, the Australian philosopher proposes "to confront it directly" [Ibidem]. But simultaneously he states the obvious fact that "there is not just one problem of consciousness. "Consciousness" is an ambiguous term, referring to many different phenomena" [Ibidem].

The easy problems and the hard problem. It is a famous fact that David Chalmers entered into the world history of philosophy as a philosopher who divided the problems of consciousness into "the easy" and "the hard" problems. This was done at Tucson conference in 1994 and published in 1995 paper "Facing Up to the Problem of Consciousness". So, according to Chalmers, the easy problems of consciousness deal with cognitive sciences and are those that "seem directly susceptible to the standard methods of cognitive science, whereby a phenomenon is explained in terms of computational or neural mechanisms" and "the hard problems are those that seem to resist those methods" [Ibid. – P. 2]. They include such cognitive phenomena as the reportability of mental states, the focus of attention, the deliberate control of behavior and others. The hard problem *par excellence* is the problem of *experience*. The latter means our *subjective* aspect, or as was noted by Thomas Nagel there is *something it is like* to be a conscious organism. [Nagel T. What Is It Like to Be a Bat? [Electronic source]. – 1974. – P. 1. – Access mode : http://organizations.utep.edu/portals/1475/nagel_bat.pdf]. The easy problems are 'easy' because they cannot be explained in terms of *abilities and functions*. (For the latter we just have to specify a *mechanism* that can perform the function) [Chalmers D. Facing up to the Problem of Consciousness // Journal of Consciousness Studies. – 1995. – Vol. 2 (3). – P. 4]. But the hard problem is really 'hard' because it goes *beyond* the performance of functions, because always remains the following question: *Why is the performance of these functions accompanied by experience?* [Ibid. – P. 5]. "Why doesn't all this information-processing go on "in the dark", free of any inner feel?" [Ibid. – P. 6]. The main conclusion of all this is that we "*can't explain conscious experience on the cheap*" [Ibid. – P. 12]. According to Tim Crane, "the 'hard problem' of consciousness is supposed to be the real heart of the mind-body problem in today's philosophy" [Crane T. The Origins of Qualia // The History of Mind-Body Problem / ed. by T Crane, S. Patterson. – London : Routledge, 2000. – P. 2].

Zombie and zombie world. Chalmers-zombie. According to David Chalmers, the logical possibility (or *conceivability*) of a zombie is "the most obvious way (although not the only way) to investigate the logical supervenience of consciousness" [Chalmers D. The Conscious Mind: In Search of a

Fundamental Theory. – Oxford : Oxford University Press, 1996. – P. 94]. His formula of zombie's notion is classical: "someone or something physically identical to me (or to any other conscious being), but lacking conscious experiences altogether" [Ibidem]. Also, he proposes to consider the logical possibility of a zombie world: a world physically identical to ours but without conscious experiences. A world where everyone is a zombie. From henceforth, Chalmers offers us to consider and imagine his zombie twin or *Chalmers-zombie*. As before, this creature is in all senses identical to the original philosopher except that it wholly lacks the conscious experience. Chalmers-zombie will also be identical *psychologically* and *functionally*. It will have the same high-level information processing and the behavior, but all its functioning won't be accompanied by any *phenomenality*: inside of him *all will be dark*. Such-like zombies, according to Chalmers, are called *phenomenal zombies*, as opposed to psychological zombies (which may or may not lack phenomenal consciousness) [Ibid. – P. 95]. According to Chalmers, it is not a question whether zombies are naturally possible. The question is whether zombies are *logically* possible and *the* notion is *conceptually coherent*. Because of logical possibility of a zombie, the supervenience of consciousness on *physical* fails and so does the reductive explanation in general [Ibid. – P. 96–97].

In search of a nonreductive theory. As noted above, finding the hard problem really 'hard' and mysterious, Chalmers leaves no doubt about its solving eventually. By virtue of the fact that the reductionist (functionalist, physicalist) methods failed on the way towards explaining consciousness, we have to find our way in the pipeline of the nonreductive theory. This theory must be based on the principles of *structural coherence* and *organizational invariance* (which are *nonbasic* ones) and on *the double-aspect view of information* (which is a *basic* principle). Chalmers' nonreductive theory of consciousness (or *naturalistic dualism*) is a serious candidate for a such-like explanation. In general, it suggests *conscious experience* as one of the *fundamental* features of our world, together with such fundamental world features as mass, charge etc.

А. С. Малишева, студ., ЧНУ ім. Б. Хмельницького, Черкаси
malysheva_ck@ukr.net

ІНФОРМАЦІЙНА РЕВОЛЮЦІЯ В КОНТЕКСТІ ПРОБЛЕМАТИКИ РЕАЛЬНОСТІ

Симулякр – це зовсім не те, то приховує собою істину, – це істина, що приховує, що її немає.

Симулякр є істина.
Ж. Бодрійя

Еволюційний розвиток науки і техніки дає можливість кожній людині поринути з головою в безмежний простір *онлайн-всесвіту*. Новітні технології вже давно емансипували наше суспільство, вони міцно інтегровані в багатьох аспектах та сферах повсякденного життя. Людство потрапило в залежність від науково-технічних засобів, так зване "технологі-

чне рабство". Багато років ми вигадували засоби та методи для спрощення життя суспільства, створювали машини для економії витрат фізичної сили та підвищення ефективності роботи, розгорнули колосальні проекти з комп'ютеризації світу та глобалізації технологій. В майбутньому ніхто – ані наймогутніші, ані найбільш безправні – не зможуть утриматися в стороні від змін, які в багатьох випадках будуть епохальними.

Але постає питання – чи не знайшли ми собі найбільшого ворога? Ми створили надзвичайний світ, але можливо, що тепер не ми в ньому господарі. Ми маємо подолати своє невігластво та відкрити очі на правду – весь світ може виявитися тільки ілюзією, а наша реальність, в якій ми живемо – просто сурогатом [Прими красную таблетку: Наука, философия и религия в "Матрице" / под ред. Гленна Йеффета. – 2003. – С. 65]. Уявімо, що людство спить, а весь навколишній світ, наше життя – є лише моделлю, репрезентацією, яка так вміло вводить нас в оману. Згадаймо світову філософську традицію від концепції "майя" в буддизмі, Платонівської печери до Берклі та Бодрійяра, яка акцентує проблематику ілюзійності реальності. Ми не маємо можливості самостійно прокинутися, звільнитися від ілюзії. Можна згадати Декарта, який стверджував, що всі його знання про навколишній світ є лише результатом його уявлення про те, яким він має бути [Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция [Текст] / пер. О. А. Печенкина. – Тула, 2013. – С. 19].

Дотримуючись цієї теорії, можна сказати, що кожен з нас бачить цей світ виключно через призму своєї свідомості, тобто наш зв'язок зі світом непрямий. Цікаво, що сучасна філософія свідомості проблематизує це питання (Дж. Черчленд, А. Деннет, Г. Райл, В. Васильєв та ін.). Далі, шляхом особистих спостережень, Декарт приходить до досить цікавого висновку: існує багато людей, які, будучи позбавленими, наприклад, ноги або руки, все ж як і раніше відчували її наявність. Це змушує замислитися над тим, що можливо і наше тіло існує лише в нашій уяві. Поки ми не замислюємося про реальність або ж ілюзорність навколишньої дійсності, ми просто підлаштовуємося під систему. Таким чином, сприймаючи речі дослідним шляхом, а потім, використовуючи це як належне, наші відчуття будуть відображати дійсні події, такими не будучи. Ми допускаємо існування будь-якого факту за відсутності альтернативи або можливості експериментально довести зворотнє [Шмидт Ерик, Коэн Джаред. Новый цифровой мир. Как технологии меняют жизнь людей, модели бизнеса и понятие государств. – 2013. – С. 78].

Н. М. Райчук, асп., НУХТ, Київ
raichuknina@ukr.net

ПРОБЛЕМА СВІДОМОСТІ В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

Проблема свідомості є однією з найскладніших проблем, що ставали коли-небудь перед людством. По-перше, ця проблема багатогранна,

різноаспектна. Її вивчають психіатрія, психологія, логіка, релігія, філософія, кібернетика і т. д. По-друге, свідомість – специфічний об'єкт пізнання, котрий не піддається безпосередньому експериментуванню: процес виникнення свідомості, її утворення, не фіксується ніякими приладами. Можна під мікроскопом розглядати будь-яку клітину мозку, але акти свідомості залишаються невлловимими. По-третє, при дослідженні проблем свідомості забагато суб'єктивного в оцінці різних її аспектів. Уявлення про свідомість тісно пов'язані з пануючими світоглядними установками, а тому античний космоцентризм, середньовічний теоцентризм і антропоцентризм Нового часу формували різне розуміння свідомості.

Правильне наукове розуміння свідомості і значення її в житті суспільства важливо для кожної людини, для формування її наукового світогляду. Багато незрозумілого містять у собі структура та властивості свідомості, їх взаємозв'язок з діяльністю та особистістю індивіда, шляхи їх формування і розвитку, зв'язки з буттям. Вивчення відношення свідомості, самосвідомості та буття включає дослідження всіх його різноманітних та історично мінливих типів і форм. В деякому роді це "вічне питання". "Вічне" не в сенсі неможливості доказового його рішення, а в тому сенсі, що розвиток форм людської життєдіяльності, прогрес культури і науки постійно ускладнюють і змінюють конкретні форми їх відносини з буттям, і ставлять безліч проблем перед філософською думкою [Райков В. Л. Общая теория сознания. – М., 2000].

В історії філософської думки, починаючи з античності, склалася традиція розглядати всю діяльність людини по сприйняттю світу як похідну душі. При цьому до Аристотеля душа трактувалася як щось зовнішнє по відношенню до тіла, незалежно від розуміння її природи – речової (античні атомісти) або нематеріальної (Піфагор, Сократ, Платон). Аристотель же прийшов до висновку, що душа є формою живого органічного тіла, а не самостійною сутністю. Завдяки прогресу природничих наук у XVII столітті почалася нова епоха в розвитку філософського знання, орієнтованого на механіку. Р. Декарт причини всіх рухів вбачав у русі м'язів, який здійснюється за допомогою нервів, і тому звернення до душі як рушійної силу він вважав зайвим. У Середньовіччі, в християнській філософії, носієм вищої свідомості є Бог. В культурі християнства відбулася важлива подія: у людини виникла гостра потреба звернути увагу на свій внутрішній духовний світ.

В історії філософії була і така точка зору на свідомість, коли свідомість розглядалася як атрибут матерії, її вічна властивість, властива всім її видам і формам. Всі об'єкти одухотворені по-своєму: така точка зору називається гілозоїзмом (від грецького "Хіле" – матерія, зое – життя). Гілозоїстами були, наприклад, матеріаліст Б. Спіноза (нідерландський філософ), а також німецький філософ-ідеаліст XVIII ст. Г. Лейбніц. З точки зору І. Канта, в нашій свідомості наявні безпосередньо дані знання про щось як про ціле, і ми виявляємо їх, як тільки починаємо усвідомлювати себе. Коли людина усвідомлює себе як Я, у неї вже є здібності до логічного мис-

лення, мови, вміння сприймати світ просторово. Свідомість починає розглядатися в якості умови можливості пізнати зовнішній світ, творити світ явищ, тобто такий предметний світ, який залежить від структури свідомості. [див.: *Кохановская Т. И.* Философия : учеб. пособ. для высш. учеб. заведений. – Ростов н/Д : Феникс, 2001].

У філософії Гегеля основу світу становить Абсолютна Ідея, Абсолютний Розум. Якісна відмінність свідомості від фізичних явищ заперечувалася вульгарними матеріалістами Л. Бюхнером, О. Фогтом і М. Молешоттом. На їхню думку, свідомість принципово не може бути відмінною від матерії, від тих процесів в нашому мозку, з якими має справу фізіолог. Діалектичний матеріалізм вирішує психофізичну проблему, виходячи з експериментальних даних різних наук, які свідчать про те, що мозок людини з його складними біохімічними, фізіологічними процесами є матеріальним субстратом свідомості [див.: *Тугаринов В. П.* Философия сознания. – М., 1971].

У Новий час на вирішення проблеми свідомості вирішальний вплив мав антропоцентризм. Людина звільнилася від влади і опіки Божественного, перестала визнавати свою приналежність двом світам: земному і неземному. Згодом, вона погодилась з теорією Дарвіна про походження людини від мавпи. Російські релігійні філософи М. Бердяєв та В. Соловйов бачили в цьому глибоке протиріччя: з одного боку, людина погоджується зі своїм тварним походженням, а з іншого – претендує на духовний аристократизм, приписує собі здатність зрівнятися в своїх земних справах з Богом, від якого відмовлялася; мавпа захотіла стати Богом. Швейцарський філософ Авенаріус у творі "Людське поняття про світ" писав: "Наш мозок не є житло, сідалище, творець, не є інструмент або орган мислення", тобто мозок не є органом думки, думка не є функція мозку. В. І. Ленін у праці "Матеріалізм і емпіріокритицизм" назвав цю філософію – "безмозкою" філософією, оскільки свідомість відривається від матерії.

Всі розглянуті концепції містять в собі частку істини в розумінні природи свідомості, мають своїх прихильників, відповідають на одні запитання, але не дають відповідей на інші і тому мають рівні права на існування в рамках філософського знання.

В історії філософії проблема свідомості має два рівні свого рішення. Перший полягає в описі способів, яким речі дано у свідомості, існують в ньому. Другий – ставить за мету пояснити, як свідомість можлива. Аж до XX ст. філософія займалася лише описом способу існування речей у свідомості. Останнім часом стало зрозуміло, що свідомість – це вершина айсберга, тобто незначна частина того цілого стану, більша частина якого схована від погляду самої, свідомості. Як проникнути в глибини цього стану, якщо зміст цих глибин не представлено в досвіді свідомості? [Див.: *Сенокосов Ю. П.* Что такое сознание? // Вопросы философии. – 1986. – № 2].

У зв'язку з бурхливим розвитком інформаційних, віртуальних, генних технологій зараз надзвичайно посилився інтерес до з'ясування природи

свідомості в її повному обсязі. У сучасному полі досліджень свідомість визначається як здатність людини оперувати образами навколишнього світу, які орієнтують його поведінку. Сама свідомість є найбільш таємничою "річчю" у світі на даний момент, тому що досі немає відповіді на наступні питання: Чому вона існує? Що вона робить? Як вона могла виникнути на основі біохімічних процесів мозку? Відповісти на ці питання, значить пояснити феномен свідомості. Незважаючи на зусилля дослідників, проблема свідомості залишається "річчю-в-собі" в силу своєї надзвичайної складності.

В. В. Рильська, асп., НАДУ при Президенті України, Київ
viktoriyarulskaya80@gmail.com

СВІДОМІСТЬ ЯК ЛЮДСЬКИЙ ФЕНОМЕН

Проблема свідомості – це одна із центральних тем у філософії, що значною мірою визначає її зміст. Поняття свідомості є ключовим для аналізу усіх форм духовної діяльності людини, активності людського духу загалом.

Свідомість виступає головним засобом контролю, регулювання відносин між людиною і світом, планування і управління людською діяльністю тощо. Наукою, яка вивчає феномен свідомості, є феноменологія. Термін феноменологія утворено з двох понять – феномен і логос, що мають грецьке походження. Логос перекладається як вчення. Розкриття змісту поняття феномен вимагає особливої уваги. Його не можна тлумачити як "явище", а швидше співвідноситься з поняттям сутність і, водночас, протистоїть йому. Феномен – це те, що себе-у-самому-себе-показує, самопроявляється, самодемонструє себе. Феномен, наприклад, це самодостатній і самоцінний твір мистецтва, що не вказує на щось сховане за ним, цим відрізняється від явища, наприклад, хвороби, коли висока температура вказує на порушення в організмі. Але феномен і не лежить на поверхні – бо твір мистецтва зрозумілий не всім, хто бачить [Розвиток філософії в Україні // Горлач М. Філософія : підручник. – К., 2001].

На ранніх етапах розвитку філософії було відсутнє чітке розмежування матеріального та ідеального, свідомого та несвідомого (Мілетська школа, Геракліт). Лише у філософії Платона об'єктивний зміст актів свідомості відокремлюється в особливий світ ідей, протилежних чуттєвому, предметному світові. Продовжуючи платонівські традиції філософування, об'єктивно-ідеалістична філософія розглядає свідомість як самостійну сутність, що не залежить від матеріального, природного світу.

Свідомість постає тут як самодостатня сутність, як особливий вимір реальності. Суб'єктивний ідеалізм абсолютизує індивідуальну свідомість людини, обмежуючи вивчення цього феномену лише описом окремих елементів та їх зв'язків у індивідуальній свідомості. Матеріалістична філософія розглядає свідомість як дещо породжене матеріальним сві-

том, визначене матеріальними процесами. При цьому існують досить суттєві розбіжності в тлумаченні головних істин матеріалістичного вчення про свідомість. Зокрема, в матеріалістичній філософії XVII і XVIII ст. панував переважно механістичний погляд на матеріальну обумовленість свідомості [Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук. – Мюнхен ; Львів, 1995. – Розд. 4].

Виникнення свідомості розглядалося як результат пасивної реакції організму на вплив зовнішнього середовища. Біологізаторські концепції свідомості розвивалися в контексті теорії природної еволюції, що поширювалася з XIX ст. Наслідком цього стало поширення теорій вульгарного матеріалізму в філософії, а свідомість трактувалася переважно як засіб адаптації і регулятор поведінки людини. Досить своєрідною і поширеною у трактуванні феномена свідомості є позиція діалектичного матеріалізму.

Основними принципами розкриття суті свідомості діалектичний матеріалізм визнає принципи розвитку, відображення і діяльності. Принцип розвитку вказує на історичну обумовленість свідомості й конкретно-історичний підхід до розкриття її суті, механізму становлення та розвитку. Завдяки принципу відображення з'ясовуються природні передумови виникнення свідомості та пояснюється її генеза як природно-історичного процесу. Принцип діяльності виступає вихідним моментом для розкриття соціально-історичної природи свідомості. У сучасній західній філософії також представлені різні підходи до визначення змісту свідомості, висловлюються сумніви щодо можливості з'ясування її природи.

Зокрема, П. Тейяр де Шарден [*Тейяр де Шарден П. Феномен человека*. – М. : Наука, 1987] вважає, що земна матерія містила в собі деяку масу психічної енергії, тобто елементарної свідомості. Вона пробилася у світ із темряви підсвідомого, але досягнути конкретний механізм свідомості неможливо.

Родоначалник феноменології Е. Гуссерль [*Гуссерль Е. Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія*. Вступ до феноменологічної філософії // *Філософська думка*. – 2002. – № 3. – С. 134–149] вважав, що приписувати свідомості природу, шукати реальні чинники її виникнення є безглуздом, натуралізацією, оскільки трансцендентальна суб'єктивність або чиста свідомість не підвладна силі нашої свідомості. Його погляди поділяли екзистенціалісти – Ж.-П. Сартр, М. Гайдеггер. Для Сартра свідомість – це чиста суб'єктивність, тому досліджуючи свідомість, необхідно залишатися в рамках свідомості, вона не може себе споглядати збоку [Сартр Ж.-П. *Буття і ніщо: нарис феноменологічної онтології*. – К. : Вид-во Соломії Павличко "Основи", 2001. – 855 с.].

Необ'єктивована свідомість не може, на його думку, описуватись у термінах суб'єктно-об'єктних відносин. У філософії структуралізму (К. Леві-Строс) базовим у дослідженні свідомості стає несвідоме, що не є свідомістю, але визначає її [Обличчя людства. Клод Леві-Строс // *Світ науки*. – 1998. – Травень. – С. 20–21]. Специфіка свідомості досліджується через мову, що є рушійною силою переведення несвідомих структур у соціальні продукти. З точки зору антропосоціогенетики проблема

свідомості повинна розглядатися в єдності з процесами виникнення людини і суспільства.

Вже тому проблема свідомості спочатку приваблювала найпильнішу увагу філософів при виробленні ними вихідних світоглядних і методологічних установок.

У сучасних умовах поглиблена розробка філософських питань свідомості диктується до того ж розвитком інформатики та комп'ютеризацією людської діяльності, загостренням ряду аспектів взаємодії людини і техніки, техносфери і природи, ускладненням завдань виховання і розвитку спілкування людей.

Мабуть, немає більш складного питання, ніж питання про те, що таке свідомість, що таке розум, яка їхня природа, їх сутність. Сам цей феномен настільки складний, що його досліджує цілий ряд наук – психологія, логіка, фізіологія вищої нервової діяльності, психіатрія, кібернетика, інформатика та ін. [Новая философская энциклопедия : в 4 т. Т. 2. – М., 2001].

При цьому розгляд окремих аспектів свідомості як специфічно людської форми регуляції взаємодії людини з дійсністю в рамках різних дисциплін завжди спирається на певну філософсько-світоглядну установку в підході і свідомості. Це надає вирішення питання про природу свідомості з філософських позицій особливий, додатковий сенс і значення.

При цьому, філософія, на відміну від інших наук, досліджує загальну природу свідомості, вивчає його насамперед під кутом зору свого основного питання. І тут, виявляється, що свідомість при всій його складності зовсім не є чимось абсолютно незабгненним і непізнаним. Дійсно, значний матеріал про фізіологічні підстави свідомості можуть дати дослідження фізіології вищої нервової діяльності, оскільки свідомість органічно пов'язана з матеріальними, фізіологічними процесами в мозку, виступає як специфічна сторона.

Великі дані для розуміння свідомості дають дослідження людської діяльності та її продуктів, оскільки в них реалізовані, запечатані знання, думки і почуття людей. Поряд з цим свідомість проявляється в пізнанні, внаслідок чого і це джерело, вивчення пізнавального процесу, відкриває різні сторони свідомості як людського феномену [Буслинський В. А., Скрипка П. І. та ін. Філософія : навч. посіб. – К., 2002].

В. И. Суховой, магистрант, НИУ ВШЭ, Москва
witaliy.suhowyj@gmail.com

ПРОБЛЕМА ЗНАЧЕНИЯ В ФИЛОСОФИИ И ЛИНГВИСТИКЕ

Значение всегда оставалось проблемой, как для философии, так и для лингвистики. Этот вопрос поднимал еще Фреге, выделив значение или денотат термина и его смысл [Фреге Г. Смысл и денотат // СиИ. – 1977. – № 8. – С. 181–210]. Потом во всей аналитической философии эта тема постоянно дискутировалась. Как следует понимать значение, что делает именование, фиксирует референт, как это предлагал Миль,

или фиксирует набор основных свойств этого термина, как в трактовке Фреге-Рассела? Значение, как привязку к аналитичности, критиковал Куайн [Куайн У. Слово и объект. – М., 2000; Куайн У. Две догмы эмпиризма [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.zakrest.ru/2012/09/kuain.html>].

Меня же в данном контексте интересует этот вопрос не только на абстрактно-философском уровне, но и с точки зрения привязки его к нервной системе организма. Многое зависит от того как мы понимаем человеческий язык и человеческое сознание. Можно предположить, что вся информация о мире, доступная человеку принадлежит к двум классам явлений, к органам чувств и к языку. Изначально, до возникновения языка и на ранних этапах его существования информация представленная органами чувств была более основательной, фундаментальной. Но, с тех пор как язык начал развиваться, то начала происходить определенная инверсия. И сейчас мы можем даже сказать, что языковая информация является более фундаментальной. Это повлияло на существенный пласт современной философии. К примеру, когда постулируется возможный мир, который не включает в себе противоречий и благодаря выводам, полученным на примере возможного мира, можно заключать о свойствах мира актуального. Это имеет непосредственное отношение и к философии сознания, когда на примере возможного мира зомби постулируется неадекватность материализма и тезиса, что физические свойства порождают феноменальные [Chalmers D. J. The Character of consciousness. – Oxford, 2010; Kripke S. A. Naming and Necessity. – Cambridge, Massachusetts, 1980]. То есть вся соль с возможными мирами и с логическими модальностями языковая. Мы можем построить (сконструировать) мир, главное, чтоб он не заключал в себе противоречий и тогда этот мир будет валиден. То есть для нас мир языка фундаментальнее мира ощущений, потому что все, что мы можем сказать ясно о мире ощущений (то есть о физическом мире) говорится благодаря языку. Мы можем представлять мир с другими физическими законами, но не мир с другой логикой. Язык и его данные в этом плане являются более фундаментальными. Что, например, можно отметить на примере Чалмерса, для которого естественная супервентность слабее, чем логическая [Chalmers D. J. The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory. – Oxford, 1996]. Вообще всякая научная теория строится на языке. Поэтому невозможна неязыковая физическая теория и тогда, возможно сам дуализм опыта, поскольку мир нам дан в виде двух классов, языкового и класса ощущений, порождает все остальные дуализмы.

Когда мы утверждаем, что вся информация о мире, доступная человеку относится к двум классам явлений, этим мы также подходим и к проблеме значения. Поскольку, какую бы модель языка мы не приняли, основанную на модульном подходе, интерпретирующую работу мозга по примеру машины Тьюринга, то есть, оперирующую символами [Pinker S. The language instinct. The new science of language and mind. – Morrow, 1994] или нейросетевую модель [Lamb S. M. Pathways of the

brain: the neurocognitive basis of language. – Amsterdam ; Philadelphia, 1999], все равно, неясным остается что есть значение. Представители вычислительных подходов, утверждающие, что язык оперирует символами, говорят о существовании определенных концептов, типа Сократ, человек и т. д. [*Pinker S. The language instinct. – P. 77*]. Но как фиксируется этот концепт? Посредством описания его через базовые свойства, ему принадлежащие? Тогда такое описание можно соотнести с фреге-расселовским подходом. Но как это описать тогда нейрофизиологически? Можно предположить определенную модель, с учетом эволюции языка.

Языковая система является определенным модулем в мозгу человека. Смысл языкового модуля не в том, что он имеет жесткую локализацию в мозге, а в том, что он расположен в различных участках мозга, как в неокортексе, так и в более древних рептилоидных (по выражению Либермана) частях мозга (то есть в базальных ганглиях, к примеру) [*Lieberman S. Human language and our reptilian brain. The subcortical basis of speech, syntax and the thought. – Cambridge, Massachusetts ; London, 2000*]. Таким образом, модуль охватывает как вертикальные, так и горизонтальные уровни мозга. Смысл его работы не в жесткой привязке к определенным участкам мозга, но в определенных функциях, которые выполняет каждый уровень. А мы выделяем отдельно языковой модуль и говорим о специфических правилах, характерных именно для этого модуля. Сам факт, что все процессы в мозге различаются как чисто функционально (в том смысле, что разные модули выполняют разные функции: зрительные, тактильные и т. д.), так и феноменально (что тактильное ощущение феноменально отличается от зрительного и т. д.) говорит о различии этих систем. Различие должно выражаться в способе, по которому функционирует система и по способу, как феноменальная информация представлена человеку. Соответственно, принимая модульную организацию нервной системы, мы утверждаем, о специфичности работы каждого модуля, о работе его по определенным правилам, отличающим его от других модулей.

В литературе выделяются интенционал и экстенционал термина [*Платнэм Х. Философия сознания. – М., 1999*]. Экстенционал или объем понятия не такой проблемный, поскольку на него можно указать остенсивно. В нейросетевых моделях, к примеру, определенный участок нейронной цепи ответственный за значение (экстенционал) термина связывается с участком цепи, ответственным за зрительное, слуховое, тактильное представление определенного термина. Абстрактный термин не может относиться ни к какой области реального мира. Возможно при некоторых терминах, таких как вселенная, у нас происходит корреляция с определенным визуальным "образом" (то есть нейронной цепочкой, ответственной за этот визуальный образ), но сам этот термин должен выходить за рамки этого образа. То есть, он должен быть понятным. А значит, язык организует в языковом модуле взаимосвязанные области, отсылающие одна к другой, но не к областям, ответственным за органы чувств. Таким образом, язык формирует как бы виртуальную реальность.

ЗМІСТ

Секція "УКРАЇНЬСКА ФІЛОСОФІЯ ТА КУЛЬТУРА: ІСТОРІЯ ТА СУЧАСНІСТЬ"

Абдрахманова М. Ж.

Національна культура: проблема визначення поняття..... 3

Артюх В. О.

Про контекстуальні фактори націоналізації української філософії..... 4

Баланюк А. П.

Деякі аспекти проблеми "сакральності"
українського барокового іконопису 6

Бежнар Г. П.

До питання про релігійний аспект
у творчості Володимира Винниченка 8

Вдовиченко Г. В.

Напрями розвитку філософії культури у філософській думці УСРР
20-х – 30-х рр. XX ст..... 10

Вербинська К. О.

Українська культура в світовій цивілізаційній сфері..... 13

Глянько О. С.

Життєвий шлях і філософія Йосипа Сліпого 15

М. А. Гриненко

"Українська синтеза чи українська громадянська війна" Миколи Шлемкевича
як пошук шляхів розвитку української державності..... 17

Заїка Т. П.

Інтуїтивізм М. Рудницького
в контексті літературно-критичного дискурсу України
кінця XIX – початку XX ст..... 20

Колібаба О. О.

Експеримент Львівського театру ім. Леся Курбаса
як альтернатива масовій культурі..... 22

Коломієць А. І.

Єдність суспільства у соціально-філософських поглядах
Михайла Грушевського 24

Кравченко О. П.

Світоглядно-релігійні особливості культури Київської Русі 26

Левицький В. А.

Міф про колиску vs. ідея безсоння: культура Києва
в концепції Миколи Анциферова..... 28

Матюшко Б. К.

Іван Франко і Євген де Роберті
про завершення класичної філософії..... 30

Нечипор Т. М.

"Філософія серця" як відтворення ментальності українства 33

Носенок Б. Е.

Художник та публіка
в українському постмодерному мистецькому просторі 34

Омельченко В. Ю.

Роль і значення історії філософії
у філософсько-правовому вченні К. Неволіна 36

Погрібна Д. В.

Українська нація як національний характер (за Ю. Вассияном) 38

Решмеділова О. М.

Погляди О. Богомазова, О. Архипенка, М. Рославця
в контексті філософсько-антропологічних досліджень 40

Руденко С. В.

Модернізація філософської та політологічної освіти України
у контексті європейських освітньо-наукових стандартів 43

Саракун Л. П.

Техногенні фактори сучасного розвитку культури..... 44

Семикрас В. В.

Компаративний аналіз філософсько-правових поглядів
Б. Кістяківського і М. Драгоманова 46

Солодка-Красота С. В.

Семіотичний вимір українського міста..... 49

Сорока М. В.

Структура та специфічні риси політичної онтології
у філософській культурі Київської Русі..... 51

Співак В. В.

Філософська термінологія
у проповідях Антонія Радивиловського 54

Сторожук С. В.

Віче як феномен української культури 56

Фещенко О. О.

Роль та місце фольклору в сучасній Україні..... 58

Черства А. О. Глобалізація культури та збереження фольклорних традицій	59
Чуйко Н. В. Прочитання вчення про світ символів Г. С. Сковороди у контексті структурної методології	61
Шморгун О. О. Феномен інтелігенції в українській філософській традиції: міфи та реальність	63

Секція "ТЕОРЕТИЧНА ФІЛОСОФІЯ: ОНТОЛОГІЯ, ФЕНОМЕНОЛОГІЯ, ТЕОРІЯ ПІЗНАННЯ"

Азархін К. А. Онтологія людської гідності	66
Бондар О. В. Поняття та принципи спекулятивної філософії	67
Бойченко А. Ю. Методологічний пошук в полі дослідження філософії мови та сучасної культури	69
Бурлаченко Т. Н. Интерпретация методического сомнения в теории интерсубъективности Э. Гуссерля и Ж.-П. Сартра	70
Вінтонів-Бахарєва С. З. Проблема істини у соціокультурному вимірі	72
Гончаренко В. А. Проблема "життєвого світу" у філософській творчості Едмунда Гуссерля	74
Дідікін А. Б. Проблема слідування правилу в юридичній мові: реалізм і антиреалізм	76
Демчук Ю. А. Слабкість та сила любові	77
Іванова Т. М. Діалектика як естетичний феномен	79
Іванчук А. І. Кореляція мислення-буття: тематика інтенційності у Е. Гуссерля та М. Гайдеггера	82

Карівець І. В.	
Онтологія радикальних об'єктів та свідомість	83
Кудряшев А. Ф., Елхова О. И.	
Антропологическая версия онтологии.....	85
Leonov A. Y.	
Facing up to David Chalmers' philosophy of mind: the general overview.....	87
Малишева А. С.	
Інформаційна революція в контексті проблематики реальності	89
Райчук Н. М.	
Проблема свідомості в історії філософії	90
Рильська В. В.	
Свідомість як людський феномен	93
Суховой В. И.	
Проблема значения в философии и лингвистике	95

Наукове видання

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2015

**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(21–22 квітня 2015 року)**

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 2

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"
Виконавець Д. Ананьївський



Формат 60x84^{1/16}. Ум. друк. арк. 5,93. Наклад 70. Зам. № 215-7280.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл16.
Підписано до друку 17.03.15

Видавець і виготовлювач
Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"
б-р Т. Шевченка, 14, м. Київ, 01601
☎ (38044) 239 32 22; (38044) 239 31 72; факс (38044) 239 31 28
e-mail: vpc@univ.kiev.ua
WWW: <http://vpc.univ.kiev.ua>
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02