

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2016

**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(20-21 квітня 2016 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. (заст. голови); **В. А. Бугров**, канд. філос. наук, проф.; **Т.П.Кононеко**, д-р 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.; **І.В.Хоменко**, 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.; **Я.А.Соболевський**, канд. філос. наук (відп.секр.); **В.Е.Туренко**, канд. філос. наук.

*Рекомендовано до друку
вченою радою філософського факультету
(протокол № 9 від 28 березня 2016 року)*

"Дні науки філософського факультету – 2016", Міжн. наук. конф. (2016 ; Київ). Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2016", 20-21 квіт. 2016 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2016. – Ч. 2. – 151 с.

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

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

© Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
ВПЦ "Київський університет", 2016

Секція 2

"УКРАЇНЬСКА ФІЛОСОФІЯ ТА КУЛЬТУРА: ІСТОРІЯ ТА СУЧАСНІСТЬ"

Е. А. Асанова, студ., КНУТШ, Київ
evelynasanova.ua@gmail.com

МІСЦЕ АРТ-РИНКУ В ПРОЦЕСІ ПРОДУКУВАННЯ УКРАЇНСЬКОЇ МАСОВОЇ КУЛЬТУРИ

Арт-ринок сьогодні виступає у якості одного з рушійних факторів сучасної культури. Він є особливою соціальною інституцією, за допомогою якої сучасне мистецтво стає доступним всім. Розглянутий в широкому сенсі він виступає регулятором взаємини художника і публіки, виконуючи синхронно ряд різноманітних функцій. Одні з головних для українського арт-простору – світоглядна та пізнавальна функції, де українські митці представлені поряд зі світовими, даючи можливість людині сформувати свої погляди та культурні смаки.

Феномен арт-ринку від початку вивчався філософами, мистецтвознавцями та культурологами. Важливий вклад для його розвитку зробили К. Грінеберг, Б. Тейлор, О. Оленіна та С. Н. Булгаков. Досліджуючи український арт-ринок, можна стверджувати, що його рівень розвитку значно відрізняється від світового, але основи діяльності єдині, що дає можливість розглядати його місце у українській масовій культурі через праці іноземних дослідників, з урахуванням специфіки регіону.

Перші зачатки економічних відносин у сфері мистецтва, можна дослідити вже з початку XVII століття. Наприкінці XIX століття, арт-ринок ще не стає стабільним, але основним форматом відносин між художником та публікою. Спираючись на праці український дослідників, про український арт-ринок можна говорити з останніх десятиліть минулого століття. Зважаючи, що український арт-ринок знаходиться на ранньому етапі свого становлення, основною проблемою є питання дослідження культурного аспекту цього явища на противагу економічному. Вивчення ролі художніх музеїв, галерей, аукціонних домів, кураторів та арт-дилерів може дати можливість дослідити відносини митців з публікою для подальшого вивчення арт-ринку у контексті масової культури України.

У 1964 році Артур Данто ввів новий термін "світ мистецтва", за його теорією, кожна річ стає твір мистецтва, коли стає предметом естетичної дискусії [Arthur C. Danto, "The Artworld," *The Journal of Philosophy* 61/19 (1964), p. 571–584.]. Український арт-ринок наразі переживає цей етап, коли частина представників галерей та музеїв акцентують увагу на від-

сутності арт-ринку у українському культурному просторі, інші розвивають теорію Данто. Культура нашої країни потребує останніх, бо від розвитку сучасного мистецтва залежить майбутнє української культури, щоб претендувати на участь у єдиному світовому арт-просторі. Особливістю світового сучасного арт-ринку є те, що він з ринку капіталів стає ринком симулякрів [Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М., 2000. – 387 с. 2. Бодрийяр Ж. Симулякри і симуляція. – К., 2004. – 230 с]. Де твори мистецтва стають брендом, а люди купуючи їх "своїми". Тобто, світовий арт-ринок займає одну з головних позицій у масовій культурі, що для України є перспективою.

Соціокультурна проблематика арт-ринку в процесі продукування української культури є питанням його місця в останньому. Масова культура, за твердженнями українських культурологів, має широке поширення та наносить загрозу народній, охоплюючи всі галузі мистецтва. Як зазначається у огляді Міністерства культури України "Характерною рисою останніх років є те, що активні процеси розвитку вітчизняного арт-ринку проходять не лише у столиці, а й у інших регіонах нашої держави" [Сучасне образотворче мистецтво та арт-ринок в Україні: оглядова довідка за матеріалами преси та неопублікованими матеріалами 2012–2013 рр. – К.: Міністерство культури і туризму України, 2009. – 13с.]. З цього ми можемо визнати, що арт-ринок має поширення у різних культурних регіонах України та претендує на одну з лідируючих позицій у масовій культурі.

Однією з особливостей масової культури є швидкоплинність. Кожне з явищ актуальне у певному соціокультурному середовищі та має часові обмеження. Сучасне мистецтво завжди стає історією, тому складно розглядати його тут і зараз. У подальшому, перевірка часом дасть відповідь на питання місця арт-ринку в процесі продукування української масової культури.

О. В. Богомолец, докт. мед. наук, Київ
iconsbogo@icloud.com

МІСЦЕ БОГОМАЗІВ В УКРАЇНСЬКОМУ НАРОДНОМУ ІКОНОПИСІ

Відродження цікавості до української домашньої ікони в цілому, зумовлює й інтерес дослідників до питання її авторства. Останнє, вже кілька разів поставало у вітчизняному інтелектуальному дискурсі. В цьому контексті особливо плідними видаються роботи П. Жолтовського, Л. Лихач, М. Корнієнка, В. Отковича, О. Найдена, К. Скалацького та ін. Усі згадані дослідники чітко диференціюють ікони написані професійними майстрами іконописцями та народні ікони, які писали народні малярі. Показово, що своєрідність роботи останніх також могла суттєво відрізнятися. Зокрема, як доводить К. Скалацький, художники-непрофесіонали поділялися на кустарів, які працювали на ринок – художні особливості характеризувалися повторюваністю одних і тих же мотивів, та ремісників, які працювали на

замовлення. В народі, ремісників-непрофесіоналів часто називали богомазами, при чому, подекуди це слово набувало негативного відтінку. Зокрема, у вірші Климентія Зіновієва (Трясця) "Про іконописців, тобто про малярів, и про чесне рукоділля їх; і про богомáзів". Зустрічаємо наступну оцінку роботи народних малярів-богомазів: "І який маляр вік свій проводить, То краща від нього ікона буває. А богомазькі чуда образкі не мають, Бо тільки богу своїм ремеслом наругають", однак згодом Климентій звертається до богомазів з вибаченням за знецінення їхньої праці. Таке закінчення вірша є цілком очевидним, адже, як зазначає І. Франко, Климентій Зіновієв був вихідцем з народу, естетичні погляди якого були йому близькими і зрозумілими. Однак, чернецьке покликання обумовило амбівалентне ставлення поета до народного малярства [Франко І. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 40: Літературно-критичні праці / І. Франко. — К.: Наукова думка, 1983. — С. 348].

Неоднозначне ставлення Климентія Зіновієва до роботи народних малярів, яких він називає богомазами, не супроводжувалося навіть такою ж амбівалентною оцінкою їх роботи офіційною церквою. Свідченням цього є церковні візитації та розпорядження, де, як зазначає П. Жолтовський, неодноразово зустрічається застереження про те, що образи "риботицької та іншої непристойної роботи, які недосконалі малярі, ледве початки своєї роботи розуміючи, по відпустах розвозять і продають і таким чином непристойними своїми зображеннями звикли людям подавати поганий приклад, через те треба, щоб парохі своїх парафіянам заповідали, щоб таких образів на ярмарках на відпустах не купували, бо такі образи до церков прийматися не будуть" [Жолтовський П. Український живопис XVII — XVIII ст. / П. Жолтовський. — К.: Наукова думка, 1978. — С. 278].

Зроблені зауваження дають підстави припускати, що слово "богомаз" використовували насамперед у випадках, коли хотіли підкреслити зневажливе ставлення до їхньої роботи. Однак, такі висновки були б передчасними, оскільки цей відтінок повністю нівелюється і у творі М. Котляревського "Енеїда" ("Послав гінця до богомаза, Щоб мальовання накупить, І таке розного припаса, Щоб що було і їсть і пить", а згодом: "Ось привезли і мальовання Роботи первійших майстрів, Царя Гороха пановання, Патрети всіх багатирів" (Енеїда, ч. IV), і в "Салдацькому патреті" Г. Квітки-Основ'яненка ("а у тій слободі щонайлуччі богомази, іконописці й усяккі малярі; так і він-то відтіля родом був, а в нас у селі зеленів нову дзвіницю. І таки нігде правди діти: що вже ніхто лучче не намалює, ні розмалює, як богомаз з Борисівки"). В обох письменників слово "богомаз" не просто повністю позбавлене будь-якого негативного відтінку, а навпаки використовується тоді, коли мова йде про найкращих народних малярів.

Погодження назви, яка лише у представників офіційної церкви набула негативного змістовного навантаження, сьогодні однозначно встановити досить складно. Разом з тим, спираючись, з одного боку, на окремі рядки віршу І. Франка "На Підгір'ї села невеселі", а саме: "На стіні роз-

вішані довкола Дерев'яні давні богомази: Страшний суд, Варвара і Микола, Чорні вже від диму, мов від мази", а з іншого – зауваження О. Найдена про те, що "на ранніх стадіях виходження ікони в інтер'єр селянського житла були певні проблеми з витлумаченням і візуальним сприйняттям дощок із зображенням постатей святих", маємо всі підстави вважати, що богомазами, на ранніх стадіях проникнення ікони в життя широких мас населення було чітко розрізнення богів мальованих (мазаних) та богів вирізблених (ідолів). Витіснення іконами з покуті старих язичницьких богів, яке відбулося з часом, не зумовлювало однак витіснення новоствореної назви щодо них – в народі, ікони продовжували називати богами або ж богомазами.

Логічним, на наш погляд, є й упереджене ставлення церкви до народних малярів-богомазів, які досить часто не мали ані церковної, ані малярської освіти. Більше того, народні майстри, за якими закріпилася назва богомази, частіше за все прожили у віддалених від міста та замкнених на собі сільських місцевостях, що дозволяло їм писати образи відштовхуючись не стільки від церковного канону, як народного світогляду. Крім того, головними замовниками робіт сільських богомазів – були або ж односельці, або ж селяни із сусідніх сіл, які замовляючи домашні ікони, могли висловлювати власні побажання щодо її художньої чи композиційної своєрідності. остання досить повно виявилася у метрових родинних іконостасах, де окрім образів Христа та Богородиці часто зображували святих покровителів імені, покровителів професійної діяльності тощо. Могла в таких іконостасах порушуватися й загальна ієрархія зображення святих.

На відміну від народних іконописців, які могли відступати від жорстких канонів написання ікони і дозволяли власну інтерпретацію біблійного сюжету, професійні ікони при церквах та монастирях не тільки іконописці, але й частіше за все ізографи. Незважаючи на те, що в сучасному мистецтвознавстві, ці два види майстрів не розрізняються, на наш погляд, таке розрізнення залишається принциповим. Так у Енциклопедичному Словнику Ф. Брокгауза і І. Ефрона (1890 – 1907), зазначається, що слово ізографія в давні часи, використовувалося тоді коли мова йшла про точне відтворення письмен усіх різновидностей, однак частіше його використовують тоді, коли мова йде іконопис, оскільки кожна нова ікона розглядалася як копія свого первообразу. При цьому розрізнення ікони як першого створеного людиною образу святого, й відтворення образу святого на іконі не просто змістовно не розрізнялося, але й було зайвим – в результаті, кожна ікона, була цінною настільки, наскільки точно відтворювала свій першообраз.

На відміну від ізографів, іконописці, хоч і були обмеженими церковними канонами, все ж могли дозволити собі певну долю свободи. Цьому значно сприяв розвиток богослов'я в цілому та богослов'я образу, зокрема. Власне, саме це стало головною причиною зародження заснованої святим Алімпієм Печерським київської іконописної школи, твори якої, у порівнянні з візантійським іконописом, відрізнялися високим рівнем гума-

ністичного спрямування, а згодом і трансформації православних іконописних канонів під впливом новітніх світоглядних та художніх віянь та формування української ікони як самобутнього феномену східнохристиянської релігійної традиції. Це, подекуди у консервативно налаштованій частині церковного духовенства зумовлювало паніку та невдоволення. Про це свідчать праці відомого острозького священника В. Суразького, який із обуренням відзначає: "Де б нині в нас знайти ізографів, що мистецьки і з благоговінням страху Господнього по первообразу образи пишуть і ними храми святі молитвенні прикрашають? Де визначні книгописці? Де наглядчі і економи в єпископіях, що зберігають церковне багатство і розбудовують маєтності по правилам святих апостолів, жебракам допомагаючи? І інші лики благоліпія святих зборних храмів – де в нас знайдеш? Все це є наслідки пастирів, що розорилися" [Русская историческая библиотека: Т. VII. Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 2. – СПб.: Археографическая комиссия, 1882. – с. 932].

Як бачимо, не тільки діяльність народних богомазів, але й іконописців не завжди оцінювалася однозначно позитивно навіть українським духовенством. Показовою при цьому залишається причина професійних і непрофесійних іконописців: "богомазські чуда образки не мають" (Климентій Зіновіїв) та "по первообразу образи не пишуть" (В. Суразький), яка полягала у відповідності офіційно встановленому церквою первообразу кожного новоствореного образу. В той час, як зміни, що відбулися в православному світогляді українського народу XVII ст. нівелювали дещо упереджене ставлення до іконописців, богомази, в силу непрофесійності, невідповідності канонам православної церкви та довільності трактування Святого Письма, потерпали від постійних гонінь православної церкви, перетворюючись на культурний феномен українського села. Тут, ні майстер, який завдяки здатності до малювання, піднімав свій соціальний статус, ні саме слово "богомаз" не мали негативного змісту, оскільки задовольняли головну духовну потребу населення – безпосереднє спілкування з Богом.

**Г. І. Будз, канд. філос. наук,
ДВНЗ "ПНУ ім. В. Стефаника", Івано-Франківськ
budzhalyna@mail.ru**

НАЦІОНАЛЬНИЙ ВИМІР УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ ТА ЙОГО ОСОБЛИВОСТІ

В історії філософії до цього часу зберігається дискусія з приводу того чи можна говорити про певну національну філософську традицію. Це питання виникає тому, що філософія як форма свідомості є універсальним феноменом людського духу і в певній мірі подібна, наприклад, до релігії.

У релігійному світогляді людства домінують ті чи інші світові релігії, які розгортаються як духовні феномени, незважаючи на ту чи іншу наці-

ональність. В той же час не прийнято вести мову про національну "українську релігію", хоча часто ведуть мову про "українську філософію".

Філософія на відміну від релігії, яка ґрунтується на ірраціональних феноменах – це раціональний та критичний спосіб осмислення дійсності. Саме тому можлива та чи інша універсальна, світова релігія, яка ґрунтується на вірі в ті чи інші догми. Однак неможливою є одна універсальна філософія, оскільки раціонально-критичний зміст філософії передбачає сумнів та використання формально-логічних та методологічних правил для обґрунтування істини. У тій чи іншій релігії не може бути альтернативних істин, оскільки всі вони отримані в процесі божественного одкровення. В філософії навпаки, можлива велика кількість істин, принаймні на рівні антиномій, в яких можуть висловлюватись протилежні думки і погляди. Виходячи із цього, у філософії існує велика кількість напрямків, які ґрунтуються на тій чи іншій методології, та в яких висловлюються розмаїті філософські концепти і принципи.

Саме в такому контексті слід вести мову про можливість тієї чи іншої національної філософії, зокрема української філософії, оскільки способи розуміння і тлумачення світу в тому чи іншому періоді розвитку суспільства чи в історії окремої нації мають своєрідні виклики і вимагають певного способу вирішення проблеми.

Звичайно, що у межах філософії є універсальні ідеї, які сприймаються у більшості філософських культур, навіть якщо ці ідеї виникли у віддаленому історичному часі. Наприклад, ідеї Платона чи Аристотеля є загальноновизнаними і авторитетними, і в певній мірі актуальними на даний час. Але погляди Платона та Аристотеля не могли бути реалізовані, якщо б умови давньогрецької дійсності не були демократичними, якщо б не було свободи слова [Паньків О. В. Вплив полісної демократії на формування філософії / О. В. Паньків // Філософські пошуки. – 2006. – Вип. 20. – С. 144 – 154]. З іншого боку ті ідеї і та концепти, які обґрунтовуються в той чи інший період розвитку філософії мають свою історичну специфіку і висловлюються як відповідь на виклики природного і суспільного буття.

В цьому аспекті умови природного і суспільного буття впливають на постановку філософських проблем та на способи осмислення дійсності. Наприклад, в античній філософії фундаментальними проблемами філософії були питання першооснови буття, у середньовіччі філософські питання були спрямовані на пояснення природи Бога. Сучасна філософія запитує про людину як основну проблему буття, а всі напрями сучасної філософії мають своїм безпосереднім джерелом суспільно-політичні конфлікти ХХ ст.

Специфіка філософії полягає у тому, що людина завжди запитує про те буття, яке її оточує. Будь-яке філософське питання, навіть якщо воно стосується першооснови буття не може бути відірваним від дійсності та людських потреб. Філософія відповідає на ті проблеми, які відчуває людина в той чи інший час. У такому аспекті, незважаючи на універсальність філософських питань, можна говорити про національний спосіб

їх вирішення, який ґрунтується на національній ментальності, яка в свою чергу в кожного народу має свою специфіку.

В основі тієї чи іншої філософії перебуває ментальність народу та нації. В такому аспекті слід вести мову тільки про універсальність постановки філософських питань, які випливають із природи людини, яка є, наприклад, смертною та розумною істотою. Однак спосіб вирішення філософських питань має безперечно свій національний вимір, про який веде мову, наприклад, Д.Чижевський [Чижевський Д. Філософські твори : у 4-х т. / Під заг.ред. В.Лісового. – Т.1. – К. : Смолоскип, 2005. – XXXVIII + 402 с.].

Національний підхід до вирішення філософських питань полягає в тому, що кожна нація на основі своєї ментальності створює оригінальні способи відношення людини до світу. Універсальні філософські питання отримують у межах національної ментальності різну відповідь. Ментальність української нації має власне відображення у специфіці українського типу філософування, яка полягає образній, поетичній та символічній формах відображення та осмислення дійсності. Такі особливості української філософії впливають на її несистемність та морально-етичний характер. З іншого боку це свідчить про те, що морально-етичні проблеми хвилюють українців найбільше в їх екзистенції, оскільки дійсно історичні факти свідчать про те, що українська нація постійно перебуває в складних суспільно-політичних процесах, відстоює власну свободу і незалежність. Тому для української дійсності, навіть на даний час найбільш актуальними є морально-етичні питання, а не ті, які пов'язані із онтологічними, гносеологічними чи іншими напрямками у філософії.

Звичайно, що українська філософська культура не має систематичних способів філософського пояснення світу та не витворила філософських систем, які б мали значення для всієї цивілізації. Але з іншого боку чому перед філософією має поставати саме таке завдання? Кожна національна філософія вирішує свої проблемні питання і розв'язує запити буття в конкретний історичний і культурний період.

Можливо саме унікальність української філософії якраз полягає у тому, що вона не є системною та має переважно морально-етичний зміст, оскільки більшість проблем, які виникають у суспільстві мають саме моральний вимір. Українські філософи в цьому аспекті безпосередньо цікавляться тими життєвими проблемами, які слід вирішувати у першу чергу.

Зважаючи на морально-етичний характер української філософії, перед нею відкриваються нові перспективи розвитку у майбутньому, оскільки саме національний український характер з його поетичною і мрійливою, романтичною вдачею може створити нові морально-етичні ідеї і концепти, на основі яких можна було б вирішувати ті складні суспільно-політичні проблеми, які стоять перед сучасним людством. Для того щоб сучасне людство мало перспективи розвитку необхідно створити такі морально-етичні ідеї, які б стали основою солідарності, толерантності та гуманності, а це безперечно завдання для морально-етичних систем, які властиві для української ментальності та українського філософського духу.

**КУЛЬТУРФІЛОСОФІЯ В. ЮРИНЦЯ ЯК ОБ'ЄКТ
ОФІЦІЙНИХ КРИТИКИ І ЗАСУДЖЕННЯ В УСРР У 30-Х РР. XX СТ.**

Маловідомою сторінкою історії української філософії є процес офіційних критики та засудження в УСРР науково-педагогічної діяльності провідного представника "філософського фронту" УСРР – академіка ВУАН, професора УІМЛ В. Юринця. Цей процес поділений нами на чотири етапи: 1). перший або перший "партійно-літературознавчий" (травень – серпень 1930), 2). другий, або перший "партійно-філософський" (січень – травень 1931), 3). третій, чи другий "партійно-літературознавчий" (травень 1931 – червень 1933), 4). четвертий чи другий "партійно-філософський" (червень 1933 – березень 1935). Активними учасниками антиюринцівської кампанії стали чимало колег і знайомих В. Юринця, як-от: представники і речники Політбюро ЦК КП(б)У (Л. Каганович, С. Косіор, М. Скрипник, П. Постишев, М. Попов та Є. Гірчак), члени партійного осередку КП(б)У філософсько-соціологічного відділу УІМЛ та комуністичної фракції ВУСПП, керівництво УІМЛ і ВУАМЛІН (О. Шліхтер, А. Сараджев, О. Васильєва й М. Шовкоплас). Заслугує на особливу увагу участь у цій кампанії кількох відомих літературознавців УСРР – очільників та провідних теоретиків ВУСПП (Б. Коваленко, В. Коряк, І. Микитенко, В. Сухино-Хоменко та С. Щупак) і колег В. Юринця з УІМЛ та ВУАМЛІН (О. Бервицький, Ф. Беляєв, В. Бон, О. Васильєва, М. Іваненко, Р. Левік, М. Логвин, О. Мілославін та ін.). Розпочата незадовго до скликання в червні 1930 р. XVI з'їзду ВКП(б) або з'їзду "розгорнутого наступу соціалізму на всьому фронті", і, по суті, завершена напередодні проведеного в січні – лютому 1934 р. XVII з'їзду ВКП(б) чи "з'їзду переможців", кампанія критики і засудження В. Юринця співпала в часі з розгортанням т.зв. реконструктивного періоду. На зміну непу прийшов період колективізації, індустріалізації та мілітаризації радянського суспільного буття – етап утвердження в СРСР особистої диктатури Й. Сталіна у спосіб ініційованої ним внутрішньопартійної боротьби й здійснення масового антинародного терору кінця 20-30-х рр. XX ст. Зумовлена постановами XVI конференції ВКП(б) (1929) та XVI з'їзду ВКП(б), прямо санкціонуючими індустріалізацію, колективізацію і масштабні "чистки" та перевірки членів й кандидатів у члени компартії, активізація цієї боротьби в УСРР, очолюваної Л. Кагановичем та С. Косіором, знайшла свій прояв у "викритті" низки міфічних "контрреволюційних шкідницьких організацій", як-от "Спілки визволення України". Якраз у контексті засудження "СВУ" Є. Гірчак розпочав у промові на травневому пленумі Ради ВУСПП 1930 р. критику основних культурфілософських розвідок В. Юринця. Це, як і дальший розвиток подій, засвідчило його "призначення" проводом КП(б)У одним з головних "відповідальних" на "філософському фронті" УСРР за особисто "виявлений" Й. Сталіним "ухил" "діалектиків" – "меншовикуючий ідеалізм".

Наступний – другий, етап антиюринцівської кампанії тривав під знаком офіційного звинувачення вченого партосередком КП(б)У філософсько-соціологічного відділу УІМЛ, з санкції ЦК КП(б)У, в "меншовикуючому ідеалізмі" та "ревізії марксизму-ленінізму". Підставою цих закидів стали підсумки критики науково-педагогічної діяльності В. Юринця, не в останню чергу українознавчих розвідок, зокрема й засад його культурфілософії, М. Скрипником, Є. Гірчаком, колегами з УІМЛ і членами делегації Інституту філософії Комуністичної академії на проведеній у Харкові Республіканській нараді марксистсько-ленінських науководослідних закладів УСРР (1931). Визнаний за чільного представника в УСРР "яскраво визначеної ідеалістичної ревізії марксизму-ленінізму", В. Юринець був підданий гострій критиці як "відвертий і яскраво виявлений представник деборіанства на Україні" і "буржуазний ідеаліст". Є. Гірчак, Т. Степовий, М. Іваненко та Ф. Беляєв звернули у виступах загальну увагу на окремі аспекти філософії культури В. Юринця, причому Ф. Беляєв розвинув її критику у статті "Філософський фронт на Україні" (1931). Оцінюючи дослідження В. Юринця з "проблем соціалістичної культури й літературної критики" як проведені "не з марксо-ленінських позицій", зокрема прямо вказуючи, що "соціалістичну культуру майбутнього" В. Юринець уявляє "з аналогії зі стилями й культурами Греції та Риму, феодалізму та капіталізму", абстрагуючись від "процесів культурної революції, що відбуваються нині в СРСР", Ф. Беляєв визнав філософію культури В. Юринця за "не позбавлені містичного присмаку" "утопічні мрії". Засуджуючи його вчення про "тип "соціалістичної культури" лише як "тарабарщину", Ф. Беляєв зазначив, що В. Юринець розглядає соціалістичну культуру "з позицій своєрідного буржуазного естетизму". Третій етап антиюринцівської кампанії представлений проведеною під контролем ЦК КП(б)У і за активної участі проводу ВУСПП акцією дискредитування вченого як літературознавця на "літературознавчому фронті" УСРР. З травня 1931 до червня 1933 р. у журналах "Критика" та "За марксо-ленінську критику" побачила світ серія статей відомих представників ВУСПП – літературознавців: В. Сухино-Хоменка, Б. Коваленка, С. Щупака, Д. Сокаля та В. Коряка, – які розвинули звинувачення В. Юринця в "меншовикуючому ідеалізмі" і піддали його критиці як "формаліста" й "псевдомарксиста" у літературознавстві. В. Сухино-Хоменко здійснив у статті "Критика (За реконструкцію критичного фронту)" (1931) літературознавчо-філософський аналіз філософії культури В. Юринця, а саме піддав критиці його вчення про "тип соціалістичної культури" та "марксівську форму філософії культури" як прояв "дрібнобуржуазної обмеженості". Перехідною ланкою до заключного етапу антиюринцівської кампанії була критика ідейної позиції В. Юринця як буржуазно-націоналістичної у статті "Проти націоналізму в літературі" (1933) С. Щупака, а сам цей етап засвідчив початок в СРСР нової хвилі державного терору. Провідну роль у її реалізації в УСРР у часовий проміжок між червневим і листопадним пленумами ЦК КП(б)У 1933 р., а саме дискредитуванні екс-наркома освіти УСРР М. Скрипника та згортанні

політики українізації, відіграв другий секретар ЦК КП(б)У і перший секретар Харківського обкому та міському КП(б)У П. Постишев.

З підсумками згаданого червневого Пленума ЦК КП(б)У, передусім промовою П. Постишева з критикою "помилки" М. Скрипника, зв'язані трагічні події 1933 р. у долі В. Юринця. Після його "викриття" як "аполога буржуазної ідеології" у виступі на зборах партійної організації ВУАМЛІН третього липня 1933 р. О. Шліхтера, секретар ЦК КП(б)У М. Попов у доповіді на зборах харківського партактиву КП(б)У дев'ятого липня 1933 р. звинуватив ученого в "фашистсько-націоналістичній контрбанді" в науковій діяльності і визнав за "плагіатора". Невдовзі парторганізацією Інституту філософії ВУАМЛІН було односторонньо ухвалено виключити В. Юринця з лав КП(б)У, що й було підтверджено постановою ЦК КП(б)У "Про націоналіста та плагіатора В. Юринця" від сімнадцятого липня 1933 р. Такі її положення, як-от визнання вченого за "прихильника буржуазно-ідеалістичної філософії", "плагіатора" і "лжевченого", який "твердив про безбуржуазність нації і потреби орієнтації на західну культуру", знайшли вдячний ґрунт для фахової розробки у публікаціях колег В. Юринця з Інституту філософії ВУАМЛІН у "Прапорі марксизму-ленізму", як-от у анонімній передовій "На рівень сучасних завдань!" (1933) і статті "Боротьба на філософському фронті України на новому етапі" (1933) О. Бервицького. Він обґрунтував дві

групи закидів на адресу В. Юринця, підпорядковані його звинуваченню в розроблянні "філософії українського фашистського неогегельянства в умовах диктатури пролетаріату": 1). плагіат і ревізіонізм марксизму-ленізму в розвідках на природничо-філософську та теоретично-філософську тематику, включно із засудженням "методу іманентної критики" ученого; 2). "український буржуазний націоналізм", як-от "фашистська теорія месіанізму української нації", "ідея "соборності України" та погляд на "культуру націоналістичного майбутнього". Якраз після згадування П. Постишевим ученого, як "філософа" українського націонал-фашизму", у доповіді на зборах парторганізації ВУАМЛІН у січні 1934 р. і затвердження того ж року постанови Президії ВУАН про виключення В. Юринця з дійсних членів ВУАН, й розпочалась заключна фаза останнього етапу антиюринцівської кампанії. Метою її учасників – очільників Інституту філософії ВУАМЛІН О. Васильєвої, А. Сараджева та М. Шовкопляса, було філософське обґрунтування "українського націоналізму" та "контрреволюційного троцькізму" В. Юринця з огляду на розроблення НКВС УСРР 1934 р. ряду замовних політичних справ т. зв. антирадянських підпільних троцькістських груп. Влітку 1937 р. В. Юринець був заарештований НКВС УСРР, а в жовтні – розстріляний. Не зважаючи на ініційовані на початку 60-х рр. XX ст. дирекцією та партбюро Інституту філософії ім. Г. Сковороди АН УРСР заходи, ученого й досі офіційно не реабілітовано.

КУЛЬТУРНА ВІЗІЯ НОВОЇ УКРАЇНИ: СТРАТЕГІЧНЕ ПЛАНУВАННЯ ЯК ОСНОВА РОЗВИТКУ

Чи достатньо для справді ґрунтовних реформ лише набору тактичних кроків і необдуманих законопроектів, бо цього вимагає час і суспільство? Чи все-таки для того, аби досягнути певної мети, слід її спочатку собі чітко поставити? Саме зараз видається важливим усвідомлення того, що одне не можливе без іншого. [Катерина Ботанова. Візії нової України – найкращі люди про те, як нам жити далі – <http://life.pravda.com.ua/culture/2015/05/28/194702/>]

На мою думку, дана дискусія повинна містити у собі декілька рівнів: 1. історична пам'ять; 2. пошук ідентичності та самоідентифікація; 3. мультикультурність (в першу чергу, толерантність); 4. культурний контекст (тобто, власне креативна індустрія).

Як на мене, актуальним та першочерговим є не просто створення плану тактичних дій, але й стратегічне планування. Саме з такою метою Міністерством культури України було створено Довгострокову стратегію розвитку української культури. [Довгострокова стратегія розвитку української культури. Міністерство культури України, Київ – 2015р. - http://195.78.68.75/mcu/document/244961369/UCCR_Strategy.pdf]

Експертне середовище, в першу чергу, на платформі Культура2025 (за участі Реанімаційного пакету реформ та Конгресу активістів культури) розробляє власний проект документу "Стратегія розвитку культури", який на сьогодні є на етапі обговорення та доопрацювання.

У чому ж різниця між цими двома документами та чому громадянське суспільство не цілком задовольняє "програма" Міністерства культури?

По-перше, варто, мабуть, проаналізувати державну стратегію розвитку. Звісно, даний документ містить чимало гучних заяв та ставить багато високих цілей. Проте, відкинувши зайву патетику, ми можемо побачити певну недосконалість даних тверджень. Зокрема, структура документу містить розділи, що є схожими за змістом – "Регіональне і міжнародне співробітництво" та "Комунікаційно-суспільна діяльність": обидва описують напрямки діяльності, що стосуються регіональної та міжнародної комунікації у сфері культури. Разом з тим, окремі задачі і зовсім не передбачають жодних реальних кроків. Аналіз поставлених цілей вказує неповноту в охопленні різних галузей культури. Крім того, варто зауважити, що відсутні посилання на співпрацю з іншими гілками виконавчої влади, хоча в Стратегії достатньо часто наголошується на комунікації та взаємодії з метою реформування культури в цілому.

Що ж стосується Стратегії, що розробляється громадськими організаціями та експертами, то, на сьогодні можна проаналізувати лише попередні заяви та документи. Згідно з Дорожньою картою, що предста-

влена розробниками даного документу, формування Стратегії²⁰²⁵ відбувається за двома напрямками :

- "знизу – вгору ", тобто на основі стратегічних сесій у регіонах країни та в окремих культурних і креативних секторах;

- "візійним" – формування візії культури як частини сталого розвитку суспільства на основі зустрічей із провідними експертами і ключовими культурними акторами [Дорожня карта. Cultura2025 – <http://culture2025.org.ua/wp-content/uploads/2014/11/roadmap.pdf>]

Для того, щоб сформулювати цілі та способи їх досягнення, експерти використовують метод аналізу. Варто зауважити, що здійснюється як аналіз стратегічних документів 2005-2015 років (з метою глибинного розуміння системного розриву, що існує в культурній політиці, між державною і комунальною сферами культури та незалежними секторами, що його було закладено ще на початку доби незалежності України), так і аналіз так званого суспільного контексту (необхідно брати до уваги й суспільну та культурну рамку, в якій відбувається вироблення стратегічної пропозиції для царини культури). Результатом цього є "дерева проблем" для кожної з галузей культури та суміжних з нею питань.

Таким чином, в Дорожній карті було визначено основні цілі майбутньої Стратегії:

Переосмислити місце культури в суспільному дискурсі та демонстрації її ролі стабільному розвитку країни, необхідність міцної кооперації та плідної взаємодії з суміжними галузями.

Сформулювати договір про роль культури між різними рівнями державної влади – не теоретична, а фактична "децентралізація" та регіоналізація культури.

Сформувати довгострокове бачення перспектив культурного розвитку, визначити короткострокові пріоритети та основні заходи для посилення культурної і креативної галузі, а також для відновлення згуртованого суспільства через конкретні і необхідні реформи у сфері культурної політики.

Домовитись щодо правил ефективного урядування в культурі шляхом визначення принципів формування рішень у культурній політиці в умовах прозорості, залучення всіх зацікавлених сторін та їх співпраці.

Отже, варто зазначити, що незважаючи на непевність та інтенсивність змін в сучасному світі, ми повинні ставити перед собою чітку мету, формулювати певні візійні рамки, адже значно легше пережити поразки та святкувати перемоги, коли знаєш, до чого прагнеш. Тому Стратегія культури є тим важливим кроком до усвідомлення та встановлення наших особистих та суспільних культурних цілей. При її розробці варто враховувати інтереси всіх стейкхолдерів та, звісно, не забувати про загальнонаціональні пріоритети, пам'ятати про відповідальність та важливість своєчасних і професійних реформ.

УКРАЇНЬСКА ІДЕНТИЧНІСТЬ: ПРОЦЕС СТАНОВЛЕННЯ ТРИВАЄ

Українська ідентичність має свої особливості, що зумовлено геополітичним розташуванням України. Специфіка України – це її "порубіжне положення", або "пограниччя". Саме на цьому пограниччі, що проходило між Заходом і Сходом, і відбувалося формування української цивілізаційної ідентичності українців за наявності "Іншого". Так виникає запитання: яким чином сформувалася українська цивілізаційна ідентичність у тих непростих історичних, соціокультурних і географічних умовах? Фундаментальною концепцією, що визначила транскультурну специфіку України, залишалося її існування в зоні цивілізаційного розлому та колоніальних і постколоніальних практик. Перебуваючи у силовому полі політико-економічних, конфесійних і духовно-філософських перехресть, вітчизняна культура відчувала потужний різносторонній, здебільшого взаємовиключний вплив. При цьому, український народ мав незначний досвід самостійного державного життя і відповідно відсутність розвиненого історичного і державницького мислення, а значить заміна його на міфологічне мислення, що для подібних обставин є принциповим і рятівним: зберігаючи свій зберігаючи свій "космос" і захищаючись у ньому від драматичної історії, український соціум витримав численні трагічні випробування, не втративши при цьому своєї самотності та специфіки. [Калакура Я.С., Рафальський О.О., М.Ф. Юрій. Українська культура: цивілізаційний вимір [Електронний ресурс] / Калакура Я.С., Рафальський О.О., М.Ф. Юрій. Режим доступу: http://www.ips.gov.ua/img/monograph/file/rafalskyi_kultura_192.pdf].

XVII–XVIII ст. заклало основи протонаціональної української ідентичності, а на рівні козацько-шляхетських еліт навіть протонаціоналістичної. Звідти походять основні символічні ресурси, використані згодом романтиками та пізнішими націєтворцями, – міфи, символи, героїчні легенди, а також – політичні ідеї "золотих вольностей", самоврядування, самотні і самостійних інституцій [Сисин Ф. Українське націєтворення за раннього Нового часу: нові результати досліджень / Франк Сисин // Україна. Процеси націєтворення / Упоряд.: Андреас Каппелер. – К.: К.І.С., 2011. – С. 81–94].

Саме у XVII–XVIII ст. було закладено могутню альтернативу майбутньому розвитку української національної ідентичності – у вигляді ідентичності малоросійської, сконструйованої інтелектуалами, головно кліриками, як специфічний регіональний різновид ідентичності панслов'янської, русько-православної, загальноімперської [Когут З. Коріння ідентичності. Студії з ранньомодерної та модерної історії України / З. Когут. – К.: Критика, 2004. – 351 с.]. Керуючись у своїй діяльності високими духовними цілями, намагаючись поширити світло розуму й просвіти на землях Московії, українці допомогли збудувати сильну Російську імперію. Як це не

парадоксально, але засади російської державності й абсолютизму були сформульовані у XVIII ст. українцем – Т. Прокоповичем. Імперія ж відплатила за це (і не тільки за це) запереченням самого факту існування української держави та робила все для її знищення, кінцевим етапом якого стали укази Єлизавети I та Катерини II про ліквідацію української автономії й будь-яких форм самостійного державного існування. По суті це свідчить про те, що в XVII–XVIII ст. українці ще не мали власної національної ідентичності й не усвідомлювали повною мірою свою окремішність. [Левченко А.-Українська ідентичність у процесах націєтворення (XVII–XVIII століття [Електронний ресурс]/ Левченко А.-Режим доступу: <http://archive.nddiuvi.org.ua/text.html?id=1637&number=72&category=11>].

Разом з тим щодо типів української ідентичності існують різні думки, часом протилежні. Так, на думку Рябчука, є дві "України": громадяни нової держави за власним вибором (зробленим 1 грудня 1991 р.), україномовні, патріоти, західники та проєвропейці, а також ностальгійні "совки", креоли за своєю свідомістю, поступливі авторитаризму, російськомовні, конформісти, євразійці та москвофіли. Ці групи уособлюють дві моделі розвитку країни, що є не лише антагоністичними, а й взаємовиключними, у зв'язку з чим перемоги має одна з двох (тобто є Львів і Донецьк, що "б'ються" за Київ)[Рябчук М.Ю.-Дихотомія української національної ідентичності-[Електронний ресурс]/ Рябчук М.Ю. – Режим доступу: <http://www.ipiend.gov.ua/uploads/dissertations/Riabchuk/Riabchuk-Dyser-Final.pdf>]

Ідентичності різні, але українські. Аргументом на користь самовизначення України є наголошення її самобутності. Українська культура у другій половині XIX століття поступово перестає бути частиною "загально-російської", формуючи свій власний канон, інституції, свого читача і, звісно, свій самостійний, емансипований від імперського, дискурс. А проте ставлення освічених росіян до української культури і, взагалі, проблематики залишилося майже незмінним. Дискурс домінування, який сформувався в російській культурі початку XIX століття і який "приручав", "одомашнював", "присвоював" Україну, всіляко її примітивізуючи, добирає й сьогодні лише ті факти, події та голоси, які його об'єктивно зміцнюють. [Shkandrij M. *Russia and Ukraine: literature and the discourse of empire from Napoleonic to postcolonial times* / M. Shkandrij. – Montreal: McGill-Queen's University Press, 2001. – 354 p., c. 166].

Неоголошена російсько-українська війна каталізувала зростання радше українського громадянського, ніж етнічного націоналізму, що можна вважати за цілком раціональну реакцію біетнічного, двомовного суспільства на зовнішню воєнну загрозу. Абсолютна більшість російськомовних українців і відносна більшість етнічних росіян, що були перед тим амбівалентними у своїй лояльності до Москви та Києва, зробили в умовах війни проукраїнський вибір, спираючись насамперед на громадянські, а не на етнічні чи мовно-культурні пріоритети. Це не означає, що проблема гармонійного співіснування двох основних мовно-культурних груп автоматично вирішилася. Вона радше втратила актуа-

льність на час війни під тиском значно нагальніших проблем. Її подальше розв'язання залежатиме великою мірою від здатності України реформувати інституції, запровадити чіткі й однакові для всіх правила гри, збудувати повноцінну ліберальну демократію. [Рябчук М.- Дві України: кінець амбівалентності?-[Електронний ресурс]/-Рябчук М.-Режим доступу:[#sthash.d4ctREBz.dpuf](http://krytyka.com/ua/articles/dvi-ukrayiny-kinets-ambivalentnosty?page=6)]

Отже, процес становлення української ідентичності триває, і дана тема буде актуальна довгий час не лише в контексті глобалізаційних світових процесів, а й в контексті відтворення історичної справедливості розвитку українського народу і саме криза, що ми зараз переживаємо дає нам шанс для так званого "цивілізаційного стрибка".

М. В. Грибовська, асп., ЛНУ ім. Івана Франка, Львів
maryana_kmv@mail.ru

ВПЛИВ ДУХОВНО-КУЛЬТУРНИХ ОСОБЛИВОСТЕЙ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ НА ФОРМУВАННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ

В умовах сучасного суспільства помітно зростає зацікавлення до духовної культури свого народу. В період незалежної України з'являється дедалі більше людей, які намагаються заповнити "білі плями" у вітчизняній філософії та історії, відновити в пам'яті українців ті імена, що заклали в ґрунт перші зерна української філософської думки: "Лише сьогодні повертаємось обличчям до сих мислителів і діячів української культури, бо довгими десятиліттями не вивчалися ні у школах, ні у вузах українська історія, історія української культури, історія філософської думки" [Кашуба М. В. Історія української філософії. Хрестоматія. – Львів: Піраміда, 2004. – С. 7].

Кожний народ, у тім числі й українській, має свою багату та оригінальну культуру та її квінтесенцію – філософію. Вона намагається осмислити як і минуле, так і сьогодення, репрезентувати буття людини в світі, окреслити смисложиттєві горизонти задля самоутвердження людини. В її основі покладені загальнолюдські цінності та духовні надбання. Філософія в Україні існувала в тісному взаємозв'язку з суспільно-громадською, політичною, науковою, художньою та релігійною думкою.

Важливу роль у становленні національної філософії відіграє етнопсихологія як відображення національного духу, душі народу, його світовідчуття та світосприйняття. Український філософ Дмитро Чижевський, розглядаючи український національний характер, стверджує: "По-перше, безумовною рисою психічного укладу українця є – емоціоналізм і сентименталізм, чутливість та ліризм... Поруч з цими рисами стоять індивідуалізм та стремління до "свободи" в різних розуміннях цього слова... Поруч з цими двома основними рисами стоїть третя – неспокій і рухливість, більш психічні, ніж зовнішні" [Чижевський Д. І. Нариси з істо-

рії філософії на Україні. [Електронний ресурс] / Чижевський Дмитро. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/chyph/chyph.htm>].

Сучасний український філософ Ігор Захара вирізняє наступні культурні фактори, які відіграли важливу роль у формуванні філософії на Україні: емоційно-шанобливе ставлення до землі; індивідуалізм, що поєднувався з ідеєю рівності, повагою до окремого індивіда і його свободи; "екзистенційно-межове" світовідчуття – гостро емоційне переживання буденності життя; поетичне, лірично-пісенне сприйняття природи та соціального оточення; пріоритет "серця" над "головою" [Захара І. С. Українська філософія. – Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2014. – С. 4].

Проте, якою б не була національна культура, вона ніколи не є замкнутою. Її реальний зміст впродовж історії суттєво визначається взаємодією з різноманітним національним культур. Не менш важливий фактор у розвитку національної культури, а відтак і філософії, представляє географічне положення, – "Характерною рисою географічного положення України було її опосередковане місце між Центральною Європою та Азією. Як римський Янус, Україна має два лиця – одне звернене до Заходу, друге – до Сходу" [Крип'якевич І. П. Історія України. – Львів: Світ, 1990. – С. 22].

Передднем української філософії була українська міфологія (V–IX ст.). При з'ясуванні витоків української філософії слід зважати на те, що вона формувалась під впливом світоглядних уподобань етнічно неоднорідних племен, які багато століть населяли українські землі, – скіфів, киммерійців, аріїв, сарматів, трипільців тощо. На думку українського дослідника В. Горського, в розвитку української філософії можна виділити принаймні три головних періоди. Перший період історії української філософії припадає на час існування Київської Русі (з XI– XV ст.). Філософська думка цього періоду є адекватним відбиттям греко-слов'янського, християнського типу культури з притаманним йому акцентом на проблему "людина – Бог". Моральність і мораль – серцевина філософської творчості на ранньому етапі її розвитку. Наступний період пов'язаний з часом козаччини (XVI – XVIII ст.) У колі проблематики акцент переноситься на проблему "людина – Всесвіт". Поряд із питаннями етики і філософії історії чільне місце відводиться діалектиці, логіці, метафізиці, натурфілософії. Третій період, що хронологічно охоплює XIX – першу третину XX ст. Саме в цей період започатковується розробка філософії національної ідеї, висувається проблеми "людина – нація". Поряд із історією філософської культури, історією філософської теорії історія філософії національної ідеї певним чином завершує процес становлення української національної культури [Горський В. С. Історія української філософії: Курс лекцій [Електронний ресурс] / Горський Вілен. – Режим доступу: <http://thales2002.narod.ru/hor1.html>].

Виходячи з ідеї, що існування будь-якої національної філософії реалізується як прояв філософії духу, можемо стверджувати, що українська філософія – це оригінальна система, в основі якої постає філософський дух українського народу як органічна єдність віри, надії і любові у вічному прагненні до втілення їх у свободі, яка й скеровує людське життя.

ФІЛОСОФСЬКО-ПОЛІТИЧНІ ПОГЛЯДИ В. ЛИПИНСЬКОГО НА ШЛЯХИ РОЗВИТКУ УКРАЇНСЬКОЇ ДЕРЖАВИ (КОНЦЕПЦІЯ УКРАЇНСЬКОГО КОНСЕРВАТИВІЗМУ)

В'ячеслав Липинський- український філософ, політичний діяч, історик, історіософ, соціолог, публіцист, теоретик українського консерватизму. Один із організаторів Української демократично-хліборобської партії. Народився 17 квітня 1882 р в с. Затурцях на Волині в родині польського шляхтича землевласника. Великий вплив на подальший розвиток поглядів філософа справило його навчання у І-й Київській гімназії, навчаючись в якій Липинський потрапив до українського середовища. Навесні 1903 року він вступив до Ягеллонського університету в Кракові, де вивчав агрономію та слухав лекції з інших предметів, зокрема, історії, а також відвідував лекції з української літератури Богдана Лепкого. 1906 року, закінчивши навчання, одружився у Кракові з Казимирою Шуминською та виїхав з нею до Женеви, щоб вивчати соціологію у тамтешньому університеті.

Однією з найбільш показових праць Липинського є "Листи до братів хліборобів про ідею і організацію українського монархізму" над якою філософ працював з 1919 по 1926 рік. В цій праці зібрані його погляди і бачення шляхів розвитку української держави. В своєму зверненні до читачів ("до читачів з ворожого табору" до якого автор відносить "...скептиків.- Циніків. – Соціалістів і націоналістів. – ... інтелігентів скунсової породи") [<http://ukrbiblioteka.org/uploads/books/lypynskij-lysty> с.8]) Липинський наголошує на тому, що українську державність було втрачено саме внаслідок діяльності інтелігенції, якій бракувало волі і в якій з надлишком відмічалася жага влади і взаємна ненависть. Він характеризує тогочасну інтелігенцію як "людей, позбавлених, основного для будови держави, почуття патріотизму: людей, які від віків були приучувані і призвичаювали себе взаємно ненавидіти, боротись між собою за свою землю і кликати в цій боротьбі між собою на поміч чужоземців, але які не мали ні науки ні звички-традиції боронити спільними силами свою землю від чужоземців" [<http://ukrbiblioteka.org/uploads/books/lypynskij-lysty> с.468].

Роздівляючись в пошуках союзників, які б могли допомогти українцям у побудові держави Липинський однозначно відкидає Росію і Польщу адже, на думку мислителя , Росія "революційним сміттям московським, яке українську колонію заливає, і яке своїм нищенням всіх творчих сил незалежне державне життя України унеможливорює. Таким самим революційним сміттям, що й Москва, заливає українство Польща." [<http://ukrbiblioteka.org/uploads/books/lypynskij-lysty> с. 22-23]

Тож Липинський постулює, що єдиними хто може здобути українську державу є самі українці і в цьому основні надії філософ покладає на аристократію і робітничу верству, на тих в кого ще збереглися традиції-на хліборобів. Також він призиває українців єднатися між собою, між

класами, бо, на думку автора саме між представниками одного класу можливе найпродуктивніше взаєморозуміння. Тобто Липинський виступає за т.з. "класократію" (при чільній ролі аристократії та середнього класу, до якого він і відносив хліборобів- Гриненко М.) Що ж до інтелігенції, яку Липинський так нещадно критикує варто зазначити, що з цієї маси він виділяє і іншу частину, яку він цінує, зазначає її вагомий вклад у розвиток суспільства, позитивно оцінює її внесок у становлення нації, цінує її працю на благо української культури і науки, однак наголошує на її абсолютній нездатності до державної діяльності і вважає її надзвичайно далекою від можливості керування державою. Тих, хто не зайнятий у безпосередній боротьбі і обороні своєї батьківщини, або у створенні необхідних для життя матеріальних цінностей Липинський вважав "здекласованою інтелігенцією" і наголошував на тім, що її представникам можна довірити лише роль помічників аристократії.

Держава постає для філософа найбільшою цінністю, без держави, на його думку, нормальний розвиток суспільства неможливий. Липинський вважав становлення нації явищем похідним від державності та наголошував, що нація може сформуватися лише у вільній незалежній державі. "Ніхто нам не збудує держави, коли ми самі її собі не збудуємо, і ніхто з нас не зробить нації, коли ми самі нацією не хочемо бути", – зауважував учений [<http://ukrbiblioteka.org/uploads/books/lypynskij-lysty> с.33]. Липинського вважав що українці мають самі збобувати свою державу ні на кого не покладаючись, "пам'ятайте Ви, пани українські, що нічим Вам і Москва і Варшава не допоможе" [<http://ukrbiblioteka.org/uploads/books/lypynskij-lysty> с.9]. Але українська держава на його думку мала б базуватися на територіальному, а не етнічно-національному принципі.

Отже, основним пунктом українського державного будівництва Липинський вважав встановлення правової монархії у традиційній формі гетьманату. Така форма державного керівництва, на його думку, докорінно різниться від московської централізації, яка ще з часів Івана Грозного спирається на нічим не обмежану владу монарха і терор, а також від польської демократії, де король цілком залежний від шляхти. Липинський вважає необхідним відродження українського консерватизму, постійна відсутність якого спричинила поразку усіх українських державних творень і прагнень. Консерватизм, за Липинським, це утвердження всередині українського громадянства організованих сил авторитету, дисципліни, правопорядку, політичної культури, здатних стати в майбутньому носіями української державної влади.

Чи не основним посланням Липинського є його теза: " До української нації через українську державу- через об'єднуючи всіх мешканців України державні політичні гасла" [<http://ukrbiblioteka.org/uploads/books/lypynskij-lysty> ст.15].

СУЧАСНИЙ УКРАЇНСЬКИЙ АВАНГАРДИЗМ У ГОРИЗОНТІ ФІЛОСОФСЬКИХ ВЗАЄМОВПЛИВІВ

Авангардизм – це завжди життенастрій, активна експансія назовні, перевлаштування життя, тому він оптимістичний, життєствердний. Тільки оптиміст може претендувати на можливість описати непідвладне опису, вийти за межі раціонального. Авангардизм ірраціональний і водночас докорінно раціоналістичний. До того ж, ці два моменти не піддаються розмежуванню. Митець авангардизму прагне до влади над магією підсвідомого шляхом систематичного дослідження несвідомо уживаних мистецтвом прийомів впливу, але в той самий час він сам творить у владі підсвідомого, ірраціонального.

Нігілізм XX і початку XXI ст. зробив потворне самодостатньою мистецькою цінністю. Бунт, епатаж, провокація – гасла мистецтва, що культивує потворне. Епатажу надається теоретико-філософське, світоглядне обґрунтування. Як наголошує О. Петрова, український феномен "мистецтва потворного" кінця XX – початку XX ст. був і лишається справою нечисленної групи художників (згуртованих навколо О. Соловйова, О. Ройтбурда, А. Савадова, В. Цаголова). Власної філософії група не має – ідеологічні проекти експлуатують безсистемно вихоплені фрагменти, переважно з філософської спадщини Франкфуртської школи [Петрова О. Мистецтвознавчі рефлексії: Історія, теорія та критика образотворчого мистецтва 70-х років XX ст. – початку XXI ст. / О. Петрова: 36. ст. – К.: дім "КМ Академія", 2004. – 400 с.].

Після здобуття Україною незалежності в 1991 р. почався новий етап розвитку українського суспільства. Україна стала суверенною демократичною державою, почалися радикальні реформи. Головною особливістю сучасного періоду можна вважати його перехідний характер. Ми можемо говорити про те, що в суспільстві склалася нова соціокультурна ситуація, яка характеризується іншими соціально-економічними умовами, формами власності, характером стосунків між людьми, соціальною структурою, системою цінностей. Принципово новий статус в наші дні отримала національна культура. У той же час серйозно вплинула на всі сфери суспільного життя економічна криза, яку пережила Україна в кінці XX ст. і продовжує відчувати наразі.

Авангардизм, що виник як пошук нових способів вираження, нової мови, нових форм, розширення меж мистецтва, логічно розвиваючись, дійшов заперечення художніх професій, самого мистецтва як сфери людської діяльності і закінчився повним абсурдом, нічим, порожнечою.

Межа XX – початок XXI ст. позначена тотальною прагматизацією цивілізованої частини людства. Іншою панівною рисою соціального буття є утвердження нової форми культури як медіократичної. Віртуальні цінності зазіхають на першість у бутті соціуму. Конкретні реалії в

житті стають пустим звуком у час "ефірного буття" та медіатичної міфології – екзистенціональна парадигма змінюється віртуальною. В цих умовах особистісна позиція і діяльність художника набуває особливої значущості.

Авангардизм зруйнував традиційне буденне сприйняття й розуміння мистецтва, виявив хибність міфу про легкість сприйняття художнього твору. Місію авангардизму можна визначити як піднесення статусу мистецтва у суспільній свідомості від споживацького рівня до буттєво-світоглядного, утвердження складності, багатоплановості мистецтва тією ж мірою, що й відповідних характеристик ставлення людини до життя. Свідченням про зміну художньої ситуації в Україні стало вже зазначене поживлення мистецького життя, активізація експозиційної роботи, поява численних угруповань, журналів, декларацій, маніфестів, а також активна (хоч нерідко й вкрай негативна) реакція публіки.

Саме авангардизм розхитуванням і руйнуванням традиційних естетичних норм і принципів, форм і методів художнього вираження і відкриттям можливості необмежених новацій у цій сфері, часто заснованих на найновіших досягненнях науки і техніки, відкрив шлях до переходу художньої культури в нову якість, яка вже і здійснюється. Цим авангардизм виконав свою функцію в сучасній вітчизняній і європейській культурі.

Ми можемо визначити авангардизм як явище переважно європейське. Європейське не в географічному, а в культурно-історичному сенсі, обумовленому спільністю суто ментальних критеріїв. Все ж головною характеристикою авангардизму було те, що він був переважно транснаціональним явищем. У самих різних країнах усіх континентів в цей період один за іншим організовуються творчі спілки та утворюються журнали (часто ефемерні), засновані на виключно інтернаціональних принципах. І в цій наднаціональності авангардизм проявляється один із численних і іманентних йому парадоксів.

При цьому вітчизняний авангардизм у всіх відносинах був найяскравішим явищем, що дозволяє бачити в ньому свого роду модель авангардного ідейно-художнього комплексу. Якщо довести логіку розгляду авангардизму як історичної формації до кінця, то можна розгледіти й інші, часом найнесподіваніші, національні версії його самореалізації у всіх частинах земної кулі – від України до США, Латинської Америки і Японії, – що дозволяє ставити питання про типологію поліцентричності авангардизму. Отже, феномен авангардизму принципово розглядається як цілісність множинності, що дозволяє з'єднати в загальну картину самі різноманітні аспекти авангардної літератури, мистецтва, культури.

УКРАЇНСЬКА ІДЕНТИЧНІСТЬ ДОБИ РОМАНТИЗМУ

Саме поняття ідентифікації, за "Філософським енциклопедичним словником", означає процес емоційного та іншого ототожнення себе з іншою людиною, групою тощо. Відповідно, українська ідентичність – це уявлення про те, хто такі українці, уявлення побудови їх спільного майбутнього на основі свого історичного минулого, єдності, предків, традицій тощо. Українська ідентичність у сучасному вигляді постає у другій половині 19 століття, коли в середовищі українських інтелектуалів виникають різні ідейні течії, що по-різному ставляться до розуміння української ідентичності.

В кінці 18 та на початку 19 століття у Європі виникає інтерес до питання про те, що таке народ та звідки він бере свій початок. Звідси – апеляція до історії народу. Так, наприклад, формування української ідентичності бере свій початок з козацької держави 17-18 століть. На цьому тлі почали розгортатися національно-визвольні рухи, в т.ч. і у Східній Європі. Багато дослідників дають різне визначення поняттю народ та те, що їх у нього об'єднує. Тоді як, наприклад деякі вважають, що "мова, територія, віра, економічні зв'язки, політична влада і расове походження, – всі ці чинники справили вплив і залишили свій слід; проте жоден із них не можна вважати вирішальним. Думка, що ідейні переконання визначаються "кров'ю" і що "раса" не піддається впливу навколишнього середовища, є хибна" [Каменка Ю. Політичний націоналізм: еволюція ідеї // Націоналізм: Антологія / Упоряд. Проценко О., Лісовий В. -К.: Смолоскип, 2000. – С.216 – 234, С. 226]. Хоча на сьогоднішній день прийнято розділяти такі поняття як народ, раса, порода та нація. Раніше нація ніяк не пов'язувалась з громадянством, а спроби визначити поняття народ, як зазначають автори статті "Народ, раса/порода, нація", "наштовхуються на подвійну двозначність: з одного боку, народ означає як політичне утворення, так і природну чи історичну даність, а з іншого – корпорацію громадян і водночас позитивно чи негативно оцінювану масу" [Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Пер. з фр. – Том другий. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. С. 240]. У революційній літературі, як, наприклад, у Шевченка чи Костомарова, народ характеризується позитивно і прославляється його єдність, мужність та відвага. Відповідно, "Народ (*Volk*) мислиться...як природний організм, поділи якого можуть бути зумовлені лише політикою насильства" [Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Пер. з фр.- Том другий. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. С. 246].

З виникненням Кирило-Мефодіївського братства почала свою політичну боротьбу українська інтелігенція. Воно утворилося в Києві та діяло нелегально. Провідну роль відіграли Микола Костомаров, Тарас Шевченко, Пантелеймон Куліш, Микола Гулак та інші. На братс-

тво впливали твори Шевченка, якого визнавали генієм та "поетом народу". Особливо, як зазначає Віктор Петров у своїй праці "Куліш і Шевченко", теплі стосунки, хоча і не без розбіжностей у поглядах, мав Шевченко з Кулішем. Останній визнавав його генієм, пророком та представником маси.

Положення братства описувались у двох документах: "Книга буття українського народу", автором якого був Костомаров та "Статут слов'янського братства св. Кирила і Мефодія". У першій праці були висвітлені основні події світової історії та місце в ній України з давніх часів і до середини 19 ст. Мова йшла про покликання України, а саме про її роль у пробудженні слов'ян на боротьбу за національне відродження. Метою було об'єднання всіх слов'янських народів у демократичну федерацію. Друга праця ж була присвячена політичному об'єднанню у федерацію, у якій кожен народ мав би власну державу з демократичною формою правління.

Слов'янофільство учасників братства дуже відрізнялося від російського слов'янофільства, яке прагнуло більше до асиміляції інших народів у своїй мові, культурі тощо.

Для українців завжди гостро стояло питання про власну свободу. Тому Кирило-Мефодіївське братство саме українцям відводило головну роль у створенні слов'янської федерації. Братство для кожного з його учасників було першим поштовхом у їхній діяльності. А далі, після його розгрому жандармами, кожен розвивався окремо, по своїй дорозі та зі своїми ідеями.

Для Шевченка народ означав нижню, пригноблену верству населення, яка має вести свою боротьбу проти закріпачення. Подібні ідеї звучать і у Костомарова з його ідеями про народовладдя. Микола Костомаров, що входив до Кирило-Мефодіївського братства, відстоював ідею єдності пригноблених слов'янських народів, розмежовував український та російський народ і їх історію.

Пантелеймон Куліш, подібно народникам, мав ідею визволення селянства, але не через боротьбу й повстання, а через культуру та освіту. Вважав проблему селянства, а отже і більшості саме в неосвіченості. Він пов'язував свободу з істиною та нехтував боротьбою за політичні права селянства та кріпаків. Куліш вводить інший принцип, на відміну від Шевченка і Костомарова, – освіта та меритократія.

Ідея народу як культурного утворення Куліша в подальшому отримає розвиток в творчості Липинського; у Костомарова вона розвиватиметься як спосіб бездержавної організації; тоді як думки Шевченка про народ як нижню верству населення, що повинна мати вплив на владу, в подальшому втіляться в політиці Центральної Ради.

УКРАЇНЬСЬКА ФІЛОСОФІЯ ТА ІСТОРИЧНА НАУКА: ПОШУКИ КОНСЕНСУСУ

Людина стає по-справжньому людиною, особистістю, коли історія людства й свого народу сприймається нею як власна доля і власна історія. Тому вибір Україною свого майбутнього ускладнюється непростим, непереосмисленим минулим, політичною (ідеологічною) заангажованістю нашої історії загалом, неготовністю до перебудови, переорієнтації наших звичних навиків розуміння. На нашу думку, для України вирішення цих складних проблем лежить у площині об'єднання зусиль історичної науки (яка, на жаль, ще й досі заангажована емпіричним рівнем осягнення історії, а тому обмежена в репрезентації історичного процесу) і філософії, що повинна спрямувати свої зусилля на оновлення методологічного інструментарію самого історичного пізнання. Йдеться про можливість і доцільність філософського дослідження української історії як певної цілісності та створення її філософської версії. Філософське осмислення історії крізь призму таких запитів є умовою вироблення загального погляду на неї (ідеї історії), що, своєю чергою, виступає передумовою внесення істотних змін в її дослідження. У певний час такі запити реалізувала європейська, а згодом, по-своєму, й російська думка. Сьогодні вони актуальні в Україні. Саме ці запити сформували світоглядний простір й окреслили смислове поле діяльності людини культури Модерну, чим вплинули на поступ західного суспільства [Див.: Проценко І. Українська історія як предмет філософської рефлексії і освітня дисципліна // Вісник Дніпропетровського університету. Серія: Філософія, соціологія, політологія. – Дніпропетровськ, 2008. – № 18. – С. 127-132.] Водночас актуалізуються численні міфологеми, нагромаджені впродовж століть в історичній пам'яті. Кожна з них прагне ствердити себе як об'єднувальний, стрижневий міф нації. Вони розташувались на амплітуді від категоричного заклику тікати від Європи до пошуку шляхів, які дозволили б відмовитися від власного "Ми" й остаточно розчинитися в "іншій", але такій жаданій Європі. На обмеженість звернення до міфологізованих, "незамутнених" джерел історії, у пошуках яких історіософська думка заглиблюється в глибинні пласти історії, наважуючись на "карколомні" її повороти, що виводять вітчизняну історію й культуру із Трипілля і навіть з давніших історичних часів, обґрунтовано вказують самі історики. Це є важливим кроком до вироблення нового підходу до проблеми початку й засад української історії, який означає, що екстенсивний підхід до неї, пов'язаний з розширенням емпіричної бази, в тому числі з експансією думки в доісторичні часи, себе вичерпав, а отже, постає необхідність переходу до інтенсивного, сутнісного дослідження історії.

Проте за відсутності української версії філософії історії проблема її сенсу, початку, спрямування, чинників і суб'єкта залишається переваж-

но в сфері уваги історичної науки. Філософська думка торкається цієї проблеми передусім у контексті культури, дослідження витоків української філософії, особливостей її виникнення і функціонування в "тілі" киеворуської культури. Очевидно, що дослідження культурологічного складника є важливим і для української історії, тому що відкриває шлях до глибшого пізнання її початкового етапу, враховує духовні інтелектуальні процеси, що знаходяться, на жаль, на периферії історичних розвідок, бо "праці в галузі інтелектуальної історії були витиснуті численними статтями і книжками, які зосереджувалися на підрахунках кількісних характеристик" [Грицак Я. Нарис історії України. Формування модерної нації XIX-XX століття, 2-ге видання. — К. : Генеза, 2000. — С. 6.]. Звертаючи увагу на цю суперечність, В. Горський зазначає, що сам по собі фактуальний базис не є самодостатнім компонентом історичної пам'яті народу [Див.: Горський В. Біля джерел. Нариси з історії філософської культури України. — К. : Києво-Могилянська академія, 2006. — С. 218.]. Хронологічне датування історії як процесуально-часового розкриття людської присутності у світі завжди несе у собі елементи умовності Культурологічне тлумачення української філософії відкриває нові можливості й для оновлення її зв'язку з українською історією. Проте їх зустріч і донині має ситуативний характер, що негативно позначається як на історії, так і на філософії, і на суспільстві загалом, а, зокрема, на його освітньому просторі, позбавляючи їх конструктивної рефлексії, яка виражає логіку історії, узгоджує минуле з іншими часовими вимірами.

Цей недолік може компенсувати філософія історії через формування належної ідеї історії. Ідея історії з'єднує різні горизонти буття, узгоджує минуле з інтересами сучасного і майбутнього, до якого звертається свідомість людини. Тому міркування І. Канта про необхідність філософської версії історії актуальні й для української історії. В історичній науці продовжується дискусія з приводу оновлення методологічного інструментарію історичного пізнання. Про це йдеться в новаторських підходах Н. Яковенко, О. Толочка, Л. Зашкільняка та ін. Одним із зовнішніх проявів кризи є стан історіографії, яка за часів незалежності звертається не до найновіших засобів і установок сучасної історіографії, а повертається до початку минулого століття.

Запити філософського дослідження української історії зумовлені не тільки кризовим станом української історичної науки, яка, як відзначається в літературі, має затяжний, системний характер, але й об'єктивною історією українського народу. Йдеться про проблематичність існуючого витлумачення історичної реальності як предмета пізнання. Однією з головних умов подолання кризи є зміна уяви про реальність. Йдеться про переосмислення загального образу української історії на тлі того кризового стану, в якому вона знаходиться. Ситуація кризи виходить за межі досяжності історичної науки, ініціює філософсько-історичну проблематику, необхідність методологічного оновлення, а це висуває вимоги до самої філософії, її зрілості, бо філософське дослідження має бути спрямоване не лише на вивчення дійсного стану історії, але й на дослі-

дження можливого стану, що передбачає своєрідну мисленнєву добудову історії, що, своєю чергою, є умовою її наступного реального розвитку. Власне, європейська культура (історія) значною мірою є витвором філософської думки, про що писав М. Гайдеггер, стверджуючи, що філософія виражає "глибинну рису нашої західноєвропейської історії", а саме "слово філософія мовби стоїть на свідоцтві про народження нашої власної історії, можна сказати, на свідоцтві про народження сучасної епохи світової історії" [Хайдеггер М. Что это такое – философия? // Путь в философию. Антология. – СПб.: Университетская книга, 2001. – С. 147-148]. Таким чином, реконструкція контексту української історії, подолання системної кризи, в якій вона знаходиться, передбачає заміну застарілої методологічної бази її філософську рефлексію. Це можливо на шляху створення філософської версії української історії як певної цілісності, яка репрезентує різні буттєві, темпоральні, модальні вияви історичного буття і має не залишитися тільки на рівні декларації, а стати відповідальністю.

***В. М. Кравченко, канд. філос. наук, НПУ ім. М. Драгоманова, Київ
vitalii_84@list.ru***

ФІЛОСОФСЬКА СПАДЩИНА ВОЛОДИМИРА ОЛЕКСЮКА І УКРАЇНСЬКИЙ НЕОТОМІЗМ

Дослідницький інтерес до української культури і філософії ХХ століття набирає обертів в контексті відкриття нових джерел і можливостей незаангажованого вивчення текстів. З одного боку, це минуле, яке знаходиться найближче до нас, але з іншого воно так оповите тенетами ідеології, брехні, викривлення, спотворення, що діставшись до правди ще треба попрацювати над її реставрацією, щоб відтворити ідентичність того, що було дійсно сказано, написано, надруковано, намальовано, виліплено (а у випадку монументальних робіт Михайла Бойчука та його учнів, то й назавжди втрачено). Є речі, цікавість до яких ще має народитися, бо дослідник ще не знає, який скарб приховує той чи інший мистецький твір чи філософський текст, бо не було можливості прочитати його раніше.

Серед таких є й багато діаспорних митців, науковців та мислителів, які поволі, дуже поволі повертаються на свою історичну Батьківщину. Відкриття цих імен засвідчує як мало ми знаємо і якими масштабними є ці відкриття. Взяти б до прикладу постать одного з найвидатніших мовознавців ХХ століття, провідного еміграційного мислителя, культуролога, критика, професора Колумбійського університету Юрія Шереха-Шевельова. Про геніальність і глибину персоналії всесвітньовідомого лінгвіста значною мірою українське суспільство дізнається завдяки титанічній письменницькій, публіцистичній діяльності та публічним лекціям відомої і не менш геніальної письменниці Оксани Забужко. І головне, що ми відкриваємо в цих людях, це те, що вони жили Україною, мріяли про

її незалежність і робили все можливе для розвитку культури, науки та філософії далеко за її межами.

Серед заокеанських імен зустрічаємо постать філософа і науковця Володимира Олексюка (1913-1933). Людину, яка в молодому, але достатньо свідомому віці змушена була емігрувати з України назавжди, що не означало поривання з рідним корінням. Філософська-наукова творчість Володимира Олексюка просякнута любов'ю і намаганням зробити свій внесок в розвиток українських світоглядних ідей.

Блискучу філософську освіту він здобув в Львівському університеті (1941 – магістр філософії), продовжив у Фрайбурзі (Німеччина) та Нью-Йорку (США), дисертацію на тему "Метафізична дійсність різниці між суттю та існуванням буття" захистив в університеті східної Флориди (США). Відомими його працями є "Томізм. Християнська філософія св. Томи з Аквіну" (Чикаго, 1970 р.), "До проблеми доби обману мудрості" (Чикаго, 1975 р.) "Основи реалістичної (аристотелівсько-томістичної) філософії" (Чикаго, 1981 р.). Науковий доробок Володимира Олексюка налічує більше трьох десятків статей. Володимир Олексюк був дійсним членом Товариства католицьких філософів Америки (Вашингтон, США), Міжнародного Товариства філософів-Метафізиків (Лондон, Велика Британія), Товариства філософів ім. Жана Марітена (Рим, Італія). Із зазначених назв творів та громадської участі в Товариствах одразу видно наукове поле діяльності Володимира Олексюка – християнська філософія, томізм, а проблематика – переважно гносеологічна.

Приділяв увагу мислитель також історії української філософії, де християнська складова обов'язково ним враховувалась. В одній з праць він цитує Дмитра Чижевського, про те, що в Русі філософування стало можливим виключно завдяки християнству. Як ми знаємо християнство сприяло зародженню оригінальної філософської традиції в Русі. В цьому контексті цікавим є спостереження Сергія Кримського про феномен Оранти, яке підкреслює оригінальність вітчизняної філософської культури, а саме, що "такої християнської святої, як Софія, до XV століття ще не було. Це просто образ мудрості. Рідкісний, особливий випадок, щоб до XV ст. християнська церква називалась ім'ям Софії" [Кримський С. Ефект високого неба //Сила м'якого знака, або Повернення Руської правди / За заг. ред. Лариси Івшиної. – Видання друге, стереотипне. К.: ПрАТ "Українська прес-група", 2011 – С. 21].

Звичайно, що можливість займатися християнською філософією у Володимира Олексюка була виключно за територіальними межами розповсюдження марксистсько-ленінської ідеології і там, де безапеляційно панувала ця ідеологія, місця неотомістичній філософії не могло бути. Тому, говорячи про розвиток неотомізму в Україні ми відлік ведемо з початку 90-их років. Науковими майданчиками в цій царині є Український Католицький університет у м. Львові, Інститут релігії та суспільства українського католицького університету, Інститут релігійних наук св. Фоми Аквінського у Києві, що є філіалом папського університету в Римі ("Angelicum). Ці інституції є доволі потужними центрами продукування як

оригінальних філософських текстів, так і коментарів до найбільш знаних представників томізму і неотомізму. Слід згадати прізвища таких досвідчених українських фахівців у галузі християнської теології і філософії як Мирослав Маринович, Степан Дмитришин, Тарас Добко та інші. Однак, гроно українських знавців томістської філософії безумовно може поповнити і Володимир Олексюк. "Оскільки В.Олексюк правдивою вважає християнську віроповчальну традицію, то для нього єдиною істинною філософією виступає аристотелівсько-томістська система реалістичної метафізики... Саме такий розвиток християнської релігії, який в кінцевому рахунку веде до католицизму, вчений розглядав як телеологічний процес, а втілення в свідомості народу філософії томізму – як природну реалізацію цього" [Колодний А. Філософ з українською душею // В.І.Олексюк. християнська основа української філософії: (Вибр.твори). – К.: Видавничий Дім "Соборна Україна", 1996. – С. 10].

Таким чином, ми звертаємо увагу на філософську спадщину мислителя діаспори Володимира Олексюка, ідейний зміст якої наскрізь був пронизаний філософією Фоми Аквінського. Відкриття і дослідження його спадщини дає підстави нам говорити про феномен українського неотомізму. Адже, не дивлячись на історичні реалії і умови життєдіяльності Володимира Олексюка залишався українцем і прагнув свої погляди вбудувати також в контекст української філософії.

**О. В. Мороз, канд. філос. наук, КОГПА ім. Тараса Шевченка,
Кременець**
lena_lisova@ukr.net

АКТУАЛЬНІСТЬ ФІЛОСОФСЬКОГО ВИВЧЕННЯ ТВОРЧОСТІ ГАВРИЛА ЧЕРНИХІВСЬКОГО – ДОСЛІДНИКА ВОЛИНСЬКОГО КРАЮ КІНЦЯ ХХ – ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТТЯ

На розвиток духовно-культурної сфери, як визнає сучасна постмодерна наука, спрямована економічна і соціально-політична енергія соціуму, кожної його складової – аж до місцевої сільської або міської громади. Саме в цьому аспекті акцентується сподвижницька діяльність фахівців-інтелектуалів, які не залишили предметного поля своїх творчих пошуків ні духовно, ні фізично, присвятивши свою творчість рідному краю. До таких фахівців-інтелектуалів з потужним творчим потенціалом належить *Гаврило Іванович Чернихівський*, вивчення життєдіяльності та творчості якого є актуальним у багатьох аспектах.

По-перше, в історичному аспекті: життєвий і творчий шлях Г. Чернихівського – це яскрава ілюстрація філогенетичного закону в його історичному прочитанні, за яким соціум всесторонньо впливає на особисту долю кожного індивіда, а життєва доля людини – це відображення комплексу всіх суспільних перетворень, впливу яких людині довелося зазнати. Звідси, творчий, інтелектуально-світоглядний портрет Гаврила Чернихівського – це мікропортрет не лише Кременеччини (Тер-

нопільська область), а й усього Волинського краю другої половини ХХ – початку ХХІ століття.

По-друге, в соціальному аспекті: проблеми регіонального характеру на рівні окремих родин, сіл, міст, регіонів і навіть всього галицько-волинського краю, що знайшли своє відображення в літературній, публіцистичній і краєзнавчій діяльності Г. Чернихівського, є прямим віддзеркаленням і невід'ємною складовою соціальних проблем тогочасного українського суспільства: чи періоду хрущовської "відлиги", чи брежнєвського "застою", чи горбачовської "перебудови", чи зародження руху за державне відродження, чи безпосереднього процесу становлення і утвердження української державності.

По-третьє, в політичному аспекті: проблеми регіонального характеру мають чітко виражений політичний акцент. Про це свідчать політичні події на волинських теренах впродовж другої половини ХХ і першого десятиріччя ХХІ століття: самостійних рух на Волині, перетворення волинського села, урбанізаційні процеси у краї, колізії культурного життя, що політизувалось у руслі радянзації життя регіону, і, нарешті, кінець 80-х і початок 90-х років як сторінки пробудження політичного життя, а далі – складні політичні процеси утвердження державності з паралельним відродженням національної культури і становленням регіональних громадсько-політичних структур – і все це знайшло своє належне місце в літературній і краєзнавчій творчості Гаврила Чернихівського.

По-четверте, в ґносеологічному аспекті: творчість Гаврила Чернихівського – це фактологічний (з огляду на його краєзнавчу діяльність) і літературно-публіцистичний літопис Волині в усіх напрямках життєдіяльності її населення, державних і громадських інституцій, окремих діячів краю, особливо тих персоналій, які залишили помітний слід в організації культурного, політичного і господарського життя краю. Пізнавальне значення творчих знахідок Чернихівського-волинезнавця в тому, що він визначив напрямки і розставив "віхи" наукових пошуків наступних поколінь краєзнавців, серед яких є чимало його учнів-послідовників. Постає питання про "школу Гаврила Чернихівського". В цьому – пізнавальне значення його творчості.

По-п'яте, в епістемологічному аспекті: своєю літературною, публіцистичною та краєзнавчою творчістю Г. Чернихівський не тільки розпочав розробку невідомих пластів регіональної історії і культури, а й нагромадив значний за обсягом і потужний за змістом та різноплановий за векторами дослідження фактологічний матеріал, який являє собою комплекс найрізноманітніших даних, що набрав характеру синтезованого знання про природу, історію, культуру, населення і персоналії Волинського краю. Результат його творчості – оформлене у цілій низці науково-дослідницьких і науково-популярних праць про регіон – вказує на наукове значення творчої діяльності Гаврила Чернихівського.

По-шосте, в літературознавчому аспекті: Гаврило Чернихівський не лише дослідив літературний процес на Волині ХХ – початку ХХІ століття, а й сам став помітною постаттю цього процесу. Його краєзнавча

робота знайшла своє відображення у десятках публікацій і сотнях статей краєзнавчого змісту, які побачили світ впродовж останніх майже півсотні літ. Можна образно сказати, що Г. Чернихівський повернув із забуття і відкрив для волинян десятких імен та талановитих, але незаслужено "очорнених" або "затінених" посттоталітарним радянським режимом літераторів краю.

По-сьоме, в лінгвістичному аспекті: літературознавчі, художні, публіцистичні і науково-популярні твори Г. Чернихівського, які побачили світ упродовж останніх п'ятидесяти років (з 60-х років XX століття до нашого часу), дають багатих і конкретний матеріал для лінгвістичних досліджень: термінологія, літературний стиль, синтактика і семантика текстів, співвідношення об'єктивного змісту творів з їх ідеологічним "завантаженням", залежність структури тексту від політичної заангажованості змісту, вплив офіційної явної і неявної цензури на змістово-структурну якість і художню цінність твору, тощо – всі згадані та багато інших проблем можуть бути детально і досконало вивченими в результаті аналізу творчої спадщини волинського краєзнавця.

По-восьме, в компаративному аспекті: багаторічна та активна творча діяльність Г. Чернихівського, його знаний як у кількісному, так і в змістово-жанровому вимірі науково-творчій доробок, дають змогу здійснити глибокий порівняльний аналіз ідейного змісту і сюжетних особливостей, художніх прийомів, семіотичних та семантичних засобів, структурних форм, глосарію як термінологічного інструментарію, тощо, до яких звертається автор, який перебуває під тотальним офіційним цензурним наглядом, і автор, який творить в умовах демократичного суспільства лише під контролем власного сумління, розуму і совісті.

По-дев'яте, в прагматичному аспекті: творча спадщина Гаврила Чернихівського, його літературні та науково-краєзнавчі здобутки, досягнуті в основному на матеріалах рідної Кременеччини та Волині, високий коефіцієнт корисної дії його дослідницької роботи без наявності належної науково-дослідницької бази і матеріально-технічної підтримки свідчать про невичерпні духовно-практичні можливості творчої особистості, що має бути предметом соціального, психолого-пізнавального, літературознавчого і соціологічного дослідження.

По-десяте, в аксіологічному аспекті: цінність науково-дослідних розробок і творчого літературного доробку Г. Чернихівського є особливою – закладена база і окреслено основні напрямки волинезнавчих досліджень на перспективу, продемонстрована методологія і апробовано основні елементи методологічного інструментарію та конкретні форми краєзнавчої роботи, висвітлено шляхи і можливості виведення регіональної проблематики на рівень загальносуспільних проблем.

Саме в аспектах, згаданих вище, життя і творчість Гаврила Івановича Чернихівського, як фахівця-інтелектуала, який присвятив усе своє свідоме життя вивченню регіональної історії і культури – невід'ємних складових загальнонаціональної історії і культури, потребує детального вивчення з комплексним аналітичним підходом.

ОСНОВНІ ПОСТУЛАТИ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВОГО ВЧЕННЯ І.КАНТА ТА ЇХ КРИТИЧНА РЕЦЕПЦІЯ К.НЕВОЛІНИМ

Вплив німецької класичної філософії на розвиток вітчизняної філософсько-правової думки представленою головно К.Неволінім є беззаперечним. По-перше, К.Неволін разом з іншими представниками "професорського гегельянства/ професорського покоління 1830-х рр." (термін Д.Чижевського) слухав лекційний курс під назвою: "Природне і державне право або філософія права" Г.Гегеля, який той читав у стінах Берлінського університету починаючи з 1818 р. По-друге, сам факт закордонного стажування К.Неволіна та ін. свідчив про його інтегрованість до загальноєвропейського інтелектуального середовища, що передбачало долучення до тодішніх стандартів наукової культури, себто читання першоджерел мовою оригіналу. Завдяки такій настанові К.Неволін розпочав своє ознайомлення із спадщиною філософсько-правової думки, зокрема із аналізу філософії права І.Канта. На разі, ми вважаємо за доцільне відтворити основні постулати філософсько-правового вчення І.Канта та визначити характер такої рецепції К.Неволінім. Отже, якою була така рецепція? "Сліпим" запозиченням "взірців" чи критичним переосмисленням її постулатів? Це і є ключовим питанням даної розвідки.

Предикат універсальності є базовим принципом філософсько-правових поглядів І. Канта. Оскільки право стосується царини виключно зовнішніх стосунків, відповідно має набути своєї універсальності як за змістом так і за формою. Така *existentia* універсальності та всезагальності і має бути метою законодавця. Не можемо не погодитись із тим, що Іммануїл Кант бачив людину виключно як: ""animal rationale", розумною природною істотою" на, що так слушно вказує Вольфганг Шлукхтер. [Культурні цінності Європи. – За ред. Г. Йоаса і К. Віґандта. – Пер. з нім. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. – С.249]. Поняття "право" у тлумаченні І.Канта зводиться до трьох ключових аспектів: 1) воно стосується тільки зовнішніх практичних стосунків між особами; 2) враховує тільки відношення між волевиявленнями осіб; 3) до уваги не береться зміст волевиявлення, певні емпіричні цілі кожного з індивідів, де наявна суб'єктивна оцінка, яка не може носити загальнозначущий характер, приймається до уваги тільки форма взаємовідношень волевиявлень, такою формою і є закон. У "Метафізиці моралі" (1797) мислитель наголошує, що вчення про право потребує свого осмислення в межах цілісної системи з позицій розуму, яку він і називає метафізикою права. "Поняття права – це чисте, але спрямоване на практику поняття..." [Кант І. Метафізика нравов в двух частях // Сочинения в шести томах – Т.4. – Ч.2. – М.: Мысль, 1965. – С. 111]. Дана ідея є близькою до Г.Гегеля, який як І.Кант не моделював концепцію абстрактного і ідеального права, а, навпаки, твердив, що право має бути ідеєю втіленою в дійсності. В свою чергу,

М.Мамардашвілі також вважав, що "ідеальне завжди має бути аспектом реального" [Мамардашвили М. Сознание и цивилизация. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. – С.203].

Критичні зауваги щодо філософії права І.Канта стосуються двох моментів, по-перше формалізму права, по-друге, визначення сутності права через заборони. До прикладу, розглядаючи право підданих на повстання, І. Кант рішуче відкидає таку можливість, називаючи будь-яке громадянське повстання в його крайніх формах бунтом, який, в свою чергу докорінно руйнує фундамент державного устрою. І. Кант твердить, що у народу відсутнє право примусу відносно правителя, до того ж у питаннях, які стосуються протестів неможливо досягнути всезагального консенсусу народу у абсолютному його вимірі, звідси І. Кант і доходить до умовиводу про неправочинність будь-яких бунтів. Право на застосування сили належить виключно державі. І. Кант висновує як необхідність, підкорення механізму державного апарату у відповідності із примусовими законами. Це є єдиною умовою відповідності принципу універсальності і рівності кожного перед законом, який не розрізняє облич, і не залежить від індульгенцій обраних. Однак, І. Кант підкреслює, що у людини як розумної істоти із зрілим критичним розумом є адекватний запит на те, аби переконатися чи є такий примус правочинним [Кант И. О поговорке "Может быть, это верно в теории, но не годится для практики" // Сочинения а шести томах. – Т. 4. – Ч. 2. – М.: Мысль, 1965. – С.97]. Ми вважаємо, що, виходячи з даного положення, усі закиди щодо формалізму права у інтерпретації І. Канта є безпідставними. Адже примус у його вченні про право є лишень необхідною умовою універсальності і тієї ж всезагальності, однак він аж ніяк не вичерпує зміст поняття права в цілому.

Перейдемо до осмислення критичних зауваг щодо філософсько-правового вчення І. Канта у інтерпретації К. Неволіна, останній називає кантову філософію "суб'єктивним ідеалізмом" [Неволин К. Энциклопедия законоведения // Полное собрание сочинений. – СПб.: Тип. Эдуарда Праца, 1857. – Т. 1. –С.417]. Переваги філософсько-правового вчення І. Канта, К. Неволін зводить до наступних положень: по-перше, принцип універсальності закону унеможливорює свавілля випадкових намірів. По-друге, І. Канту вдалося "зробити перший крок до того, аби вивільнити царину права із під гніту свавілля" [Там само. – С.437]. По-третє, І.Канту вдалося обґрунтувати єдність людського роду довкола принципів розуму. Звідси, право є системою всезагального розуму.

До числа ж недоліків кантового вчення К.Неволін зараховує наступні положення: по-перше, визначення права через формальне начало є хибним і свідчить, що мораль і право взагалі позбавлені свого фундаменту. По-друге, принцип універсальності, який є базовим для філософсько-правовій концепції І. Канта, є нічим іншим як логічним началом розуму, яке може бути як істиною так протиріччям, бути як розумним так і нерозумним началом. По-третє, сам критерій відбору до системи розумного правознавства не може ґрунтуватись ані на фундаменті універ-

сальності, ані формальному началі. Окрім цього, К. Неволін закидає І. Канту досить суперечливий, за його оцінкою, розподіл між правом і моралю як зовнішнім і внутрішнім началами. К. Неволін, твердить, що "як повинності моралі, так і повинності права здійснює одна і та ж воля свободна" [Там само. – С.440], звідси випливає її неподільність на зовнішню і внутрішню сторони. Ще до числа суттєвих недоліків кантових положень К. Неволін зараховує принцип заборони або примусу як засадничого положення кантової системи права. Так, в системі права І. Канта усі повинності виконуються заради виконання самого обов'язку, себто І. Кант не враховує того, що люди є живими і подекуди непередбачуваними, себто можуть у своїх діях послуговуватись і іншими "нерозумними" намірами. К. Неволін вважає, що у людині закладені дві сторони однієї розумної волі, як зовнішня, так і внутрішня, а не лише зовнішня (як у кантовому вченні). Відповідно, К.Неволін не вважає філософсько-правову концепцію І.Канта концепцією розумного права, адже в останній висхідним положенням має бути повага до Іншого, а не механізм примусу.

Таким чином, К.Неволін як послідовний адепт філософсько-правової системи Г. Гегеля вцент розбиває кантове вчення на маленькі несуттєві атоми, що нездатні відтворити розумну правову систему. Взірцем якої для К.Неволіна є не кантове вчення, а філософія права Г.Гегеля в якій стираються грані розподілу між правом і моралю, між правом і політикою.

Зрештою, представивши структуру аргументації К.Неволіна щодо суперечливих аспектів у філософсько-правових поглядів І.Канта, можемо назвати їх "сильними", осмисленими, послідовними і доказовими та звісно ж критичними. К.Неволін як адепт філософської системи Г.Гегеля досить вміло послуговується його настановами щодо методології наукового пізнання. Виражаючи сутність у формі ясних і осмислених понять та підсилює їх доказовістю логічно впорядкованих умовиводів. Разом з тим маємо вказати на природу походження такої критики К.Неволіним кантового вчення, яка походить від Г.Гегеля. Останній вважав, що поняття примусу вичерпує концепцію права І.Канта, а, настільки формалізований підхід нівелює саму ідею права як таку, її ціннісний вимір. Таке обмеження свободи у відповідності зі свободою Інших Г. Гегель вважає частково позитивним визначенням, у відповідності з яким в основі права закладений принцип співвимірності свавілля одного відносно свавілля Іншого, що вказує на докорінне логічне протиріччя. Відповідно, для Г. Гегеля кантове вчення не є іманентно розумним началом, а є лише зовнішньо формальним началом. Таким чином, вітчизняна філософсько-правова думка не була гомогенною, закритою структурою, а, навпаки, була відкритою до взаємовпливів і органічно концентрувала в собі зміст як німецької класичної філософії представленої головно І.Кантом та Г.Гегелем так і західноєвропейського правознавства в цілому.

АРХЕТИП СВІТОВОГО ДЕРЕВА. СИМВОЛІКА ДЕРЕВ В ФОЛЬКЛОРНІЙ ТРАДИЦІЇ ЗАХІДНОГО ПОЛІССЯ

Архетипи є невід'ємними елементами міфопоетичної свідомості. Це ідеальні форми, першообрази, що походять з несвідомого і, несучи символічні смисли, зберігають свою реальність. "Говорячи про зміст колективного несвідомого, ми маємо справу з найдавнішими, краще сказати, споконвічними типами, тобто споконвіку наявними образами. Поняття "архетип" означає тільки ту частину психічного змісту, яка ще не пройшла якоїсь свідомої обробки і не є тільки безпосередньо психічною даністю" [Юнг К.-Г. Об архетипах коллективного бессознательного // Архетип и символ. – М.:Ренессанс, – С. 98-99]. Це найбільш загальні, визначальні, загальнолюдські світоглядні поняття, первинні схеми уявлень про навколишнє, каркаси в основі будь-яких художніх, міфологічних структур.

Карл Густав Юнг намагався систематизувати архетипи, виділивши такі архетипи як тінь, аніма-анімус, мудрий старий і т.д. Серед них є архетип світового дерева, хоча сам Юнг не виділяє його окремо. Світове дерево – міфопоетичний комплекс, що втілює універсальну концепцію світу. Цей комплекс є поширеним у своєму чистому вигляді чи в окремих локальних варіантах – "дерево життя", "небесне дерево", "дерево пізнання", і аж в найпізніших варіантах родинних, генеалогічних дерев. Але світове дерево, як і будь-який його еквівалент завжди знаходиться в сакральному центрі світу і займає вертикальне положення. Іноді зустрічаються образи перевернутого світового дерева, але вони з'являються пізніше і здебільшого пов'язані з шаманськими ритуалами, коли шаман подорожує частинами дерева в різних напрямках. [Топоров В.Н. – Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т.1. – М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. – 448 с.] Топоров пояснює такі універсальні знакові комплекси тим, що вони є дійсними для кожного члена колективу і універсальними для різних суспільств. Світове дерево – одне з найпоширеніших втілень універсальних знакових комплексів, наявний в усіх культурних традиціях, зокрема українській. Вплив цього архетипу на міфологічну свідомість такий сильний, що час міфопоетичного світогляду часто називають епохою світового дерева.

Дерево втілює універсальну концепцію світу, кодифікує його, структурує, впорядковує. Для нього характерний потрібний вертикальний поділ на коріння, стовбур і верхівку. Троїстість світового дерева підкреслюється приуроченням до кожної з частин дерева різних видів тварин. На вершині – птахи, охоронці дерева. До коріння відносяться хтонічні істоти, змії, бобри, тощо. Плазуни – антиподи птахів, набувають негативних рис. В грецькій, індійській, слов'янській міфологіях є мотиви боротьби з зміями, що стримували течії рік, забирали воду і сонячне проміння. По середині між птахами і зміями – центральна частина дере-

ва – стовбур, що поєднує небо і землю, часто зображувався червонястим або золотим. Біля стовбуру зображувались олені, бджоли, близькі до людей тварини. Зі стовбуром часто співвідносилось жіноче божество, адже саме дерево символізує родючість, богиню-матір. Саме через світове дерево моделюється простір – троїста вертикальна структура світу, четвірна горизонтальна структура, дерево виступає містком між небом і землею, віссю, сакральним центром світу, що поєднує три світи. Архетип триєдності втілюється тут також через структури "минуле-сучасне-майбутнє", "батько-мати-діти", тощо. Троїстість дерева виражає його динамічну цілісність.

З часом Світове Дерево з космогонічного образу трансформується до менших, родинних масштабів. Воно починає символізувати родинне дерево і існує в контексті обряду – купальські, весільні деревця, різдвяні дідухи, символіка на вишивках, в весільних піснях тощо. Символ Світового Дерева універсальний, досі поширений у вигляді орнаменту на вишиванках, посуді, домашньому начинні.

Навіть сьогодні основні міфи, перекази, прикмети та легенди селян Волинського Полісся в своїй онові мають символіку дерев. Наприклад, старожили села Ясенівка розповідають легенду про заснування села, згідно з якою в часи монголо-татарської навали могутній ясен прихистив в своєму дуплі сім'ю, яка завдяки цьому вижила і відродила село зі згарища. Сама історія про заснування села не є новою – в скандинавів є міф про людей, які заховавшись в дуплі ясеня Ігдрісіля, пережили кінець світу – Рагнарьок і відродять людство. До сьогодні в центрі Ясенівки стоїть могутній дуб (раніше тут дійсно стояв ясен, але ці дерева є не дуже довговічними), жолуді з цього дуба вважаються своєрідними оберегами. Під деревом проводяться збори і навіть найважливіші богослужіння, оскільки в селі довгий час не було церкви. Нині дереву більше 150 років. Але не лише Ясенівка має могутнє дерево в центрі села, їх можна побачити і в інших поліських селах – Четвертня, Немир, Доросині, Раймісто та багато інших.

Ці дерева – дуб, ясен мають особливе значення для слов'янської міфології. В усій індоєвропейській традиції дуб здавна асоціювався з богом-громовержем, у слов'ян дуб завжди пов'язувався з культом Перуна. Давні українці мали культ дерева, лісу. Для священних дерев відводились окремі місця – священні гаї, що заміняли храми, вони вважались житлом богів на землі. [Войтович В. – Українська міфологія. – К. Либідь, 2002. – 666 с.] Гоголь у "Травневій ночі або утоплений" відображаючи народні українські уявлення пише: "А кажуть, десть є таке дерево, що шумить вершиною в самому небі, і Бог сходить по ньому на землю перед великими святами".

До сьогодні на Поліссі є багато прикмет пов'язаних з дубом – він притягує до себе перунові блискавки, тому його обов'язково потрібно садити біля села, як громовідвід, біля хати – не можна, бо буде висмоктувати з хати все добро – кажуть селяни. Деревя мали гендерну специфікацію, якщо дуб здавна був чоловічим символом, то верба – жіночим,

символом родючості, її також часто асоціюють з проявами нечистої сили і душами померлих, верба має властивість перероджуватись, воскресати, це символ безперервності життя. Ясен селяни радять садити на обійсті, він буде очищати простір, притягувати добро, деревина ясе-на широко використовується в ритуалах. Берези вирощували як обереги від нечисті і гілля часто використовували в обрядах. На Зелені свята селяни рясно прикрашають оселі дубовим та березовим гіллям – воно вішається над дверима (щоб до хати не змогла зайти нечиста сила), над образами, просто кладеться на підлогу.

Леся Українка у творі "Лісова пісня" багато уваги приділяє символіці дерев, відтворюючи перекази і вірування волинського полісся. Дерева є живими, священними, лише з приходом християнства ліс стає чужим, ворожим. "Ще й не такі були дуби, та й ті постинали" – каже дядько Лев.

Досліджуючи архетип світового дерева можна побачити глибинний зв'язок слов'янської міфології з всією індоєвропейською традицією. Легенди, розказані старожилами поліських сіл органічно вписуються в загальну світову історію міфології.

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

МЕТАФІЗИКА Ю.І.ВАССИЯНА

Незважаючи на те, що проблема буття виступає однією з найголовніших проблем філософії минулого та сучасності, в українській філософії вона не представлена достатньо обширно. Проте в межах робіт окремих представників вона отримує своєрідне вирішення. Одним із тих, хто займався даною проблемою, є український філософ 20-х – 50-х рр. ХХ ст, доктор філософії, Юліан Іванович Вассиян.

Ю.І. Вассиян зазначає, що в філософському пізнанні може бути поставлене питання "яким чином суб'єкт пізнання може пізнавати?". Намагаючись обґрунтувати межі і можливості пізнання суб'єкт шукає виходу за межі власної суб'єктивності і ставить для себе питання "яким чином дійсність нам являється?".

Тобто, за Ю.І. Вассияном, тут суб'єкт здійснює припущення про існування трансцендентних об'єктів, які знаходяться за межами суб'єктивності і людського досвіду і є причиною явищ. Можна побачити підтвердження думки І.Канта про існування світу "речей в собі" як необхідних компонентів досвідного пізнання, проте принципово непізнаваних. Але Юліан Вассиян, погоджуючись з Кантом про існування світу "речей в собі", ставить питання про їхнє походження, чим переносить вирішення проблеми пізнання дійсності як цілісності зовсім в іншу площину.

На думку Ю.І. Вассияна дане питання необхідно вирішується в проблематичному полі, яке лежить за межами людського досвіду, і хоча людський досвід і філософська рефлексія над ним є необхідними умовами вирішення питання про існування дійсності, ми не можемо виріши-

ти дане питання виключно в межах пізнавальної діяльності. Процес здійснення пізнавальної діяльності є необхідним для постановки проблеми про обґрунтування можливості та природи пізнання, проте вирішення даної проблеми не може належати пізнавальній діяльності, бо знаходиться за її межами і обґрунтовує можливість пізнання як такого. Досвід є тим, що обов'язково для свого пояснення припускає щось поза досвідне і цим обмежується пізнання, яке в обмеженості свідомості може виникнути на тому, що знаходиться поза досвідом.

В онтологічному сенсі, коли виявляється принципова непізнаваність дійсності в досвіді і ставиться питання "що є дійсність і чи існує вона взагалі?", воно починає носити метафізичний характер. На даному етапі він перестає розглядати дійсність як об'єкт пізнання і як поняття, а намагається обґрунтувати існування дійсності як цілісності, зробивши її предметом метафізики.

Вирішення проблеми дійсності в метафізичній площині являє собою неоднозначне рішення тому, що неможливо не брати до уваги той факт, що метафізика зазнавала кілька етапів критики, найпотужнішими з яких була критика з точки зору трансцендентальної філософії І.Канта та наукової методології позитивістів. І.Кант за допомогою антитетичної діалектики визначив неможливість існування метафізики як науки, чим закріпив за метафізикою статус ненауковості.

Проте вже І.Кант відмовляючи їй у науковості, проте виокремлюючи її як філософію у справжньому сенсі. Дана думка була доповнена мислителями кінця XIX століття. В.Вундт, аналізуючи розвиток філософського знання обґрунтовує думку, згідно якої метафізика є логічним продовженням теорії пізнання. Таким чином теорія пізнання є необхідним етапом виникнення метафізики, проте дані області неможливо співставляти та порівнювати тому, що метафізика є принципово відмінним проблематичним полем, і знаходиться над науковим та філософським пізнанням в своїй всезагальності і самостійності.

Саме такої точки зору і дотримується Ю.І.Вассиян, вважаючи, що теорія пізнання передуює метафізиці, проте більшість філософських проблем отримують своє оформлення та вирішення саме в межах метафізичної площини.

Повертаючись до проблеми обґрунтування дійсності, можна побачити, що явище Ю.І. Вассиян визначає як результат відношення метафізичної причинності, тобто такого відношення суб'єкта та об'єкта, яке неможливо підтвердити емпірично. Саме тому немає необхідності доводити існування "речі в собі", яка є причиною виникнення явищ шляхом взаємодії із суб'єктом. Гіпотетичне припущення існування речі в собі зовсім не потребує свого доведення, а задовольняється лише констатуванням факту існування відношення метафізичної причинності і наявності відомого члена цього відношення – діяльного в своїй пізнавальній здатності суб'єкта.

Звертаючись до питання яким чином ми можемо мислити цей порядок дійсності як передумови метафізичної причинності, дослідник

звертається до аналізу поняття "буття", яке є пов'язаним з питанням про порядок дійсності..

Буття Ю.І. Вассиян розглядає як метафізичну категорію, відмовляючи їй у будь-якому визначенні та об'єктивуванні. Буття є тим, що встановлює межі пізнання, і про що ми не можемо нічого сказати. Коли ми намагаємося мислити буття, ми мислимо єдність як абсолютну тотальність і таким чином знімається протиріччя між буттям і мисленням в тому сенсі, що емпіричні об'єкти не пізнаються зі сторони свого буття, а лише зі сторони своїх форм, тобто з точки зору метода, за допомогою якого вони проявляються у своїх відношеннях. Дійсність як цілісність покладається буттям, проте ніяким чином не обґрунтовується і не визначається, тому що є принципово невизначеною як цілісність.

Ю.І. Вассиян наголошує на тому, що буття є передумовою будь-якого пізнання. Без буття не є можливою жодна подія і під подією слід розуміти постійну зміну внутрішніх відношень в самому бутті. Буття не дається нам як єдність, а дається у взаємному чергуванні видимих явищ, для самого буття як єдності це чергування зникає, нічого не відбувається, а все є. Отже, цей передпорядок створює постійну рівновагу метафізичного причинного відношення як статичність, яке передую динамічності як покладання суб'єкта у відношенні до чогось.

Метафізична проблематика в творчості Ю.І. Вассияна заслуговує подальшого дослідження та в подальшому може стати вагомим внеском у розвиток української академічної філософської традиції.

***О. М. Решмеділова, канд. філос. наук, Міжнародний
інформаційно-аналітичний Центр "Росія – Україна", Київ
aleksandra_d@ukr.net***

НІВІДОМІ ТЕКСТИ К.МАЛЕВИЧА В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Дослідження на основі застосування філософсько-антропологічної теорії можуть допомогти значно збагатити методологічний арсенал українознавства, що дозволить дати відповідь на існування модерної культури, як європейської, так і вітчизняної, на рівні сутнісного їх вияву.

Ми переконані, що саме такий підхід дає можливість 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. Яскравим прикладом цього виступає творчість К.Малевица, як невід'ємна частина української культури кінця XIX – початку XX століть.

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. Для її адекватного сприйняття абсолютно недостатньо знайом-

ства з самим твором мистецтва. Такий твір мистецтва ще необхідно вміти дешифрувати, впізнати за його зовнішньою формою творчу концепцію, яка передусім і несе в собі художньо-естетичний зміст. Наприклад, для розуміння стилевих особливостей кубізму потрібно мати достатнє уявлення про посилення процесу інформаційного обміну між різними регіональними культурами на межі XIX–XX ст. та про природничо-наукові відкриття цього часу. Адекватне сприйняття абстракцій В. Кандинського неможливе без ознайомлення з теологічною концепцією світла і кольору та з поняттям медитації. Сюрреалізм вимагає обізнаності з психоаналітичною концепцією З. Фрейда та інтуїтивістською філософією А.Бергсона і таких прикладів безліч.

Нещодавно в Києві знайдено невідомі тексти Казимира Малевича 1920–30-х років [Славінська І. Малевич у Києві / І. Славінська / Електронний ресурс / Режим доступу: <http://hromadskeradio.org/programs/antena/malevych-u-kyuevi/>]. Їх зберігали в домашньому архіві Мар'яна Кропивницького, котрий як асистент стенографував виступи Казимира Малевича в Києві. Зокрема, серед знайдених текстів є протоколи виступів Малевича щодо планів розробки дослідницького експериментального кабінету ІЗО в Київському художньому інституті, а також міркування щодо проблем освіти художників, створення нової академії мистецтв тощо. Чотири з-поміж знайдених п'яти текстів раніше ніколи ніде не друкувалися, тож їх планують опублікувати в лютому 2016 року до конференції "Малевич у Києві". Це надзвичайна подія для київського культурного горизонту, тому що досі київський період Малевича був найменш досліджений у його творчому доробку.

Першими про українську складову в доробку художника заговорила Валентина Маркаде та, французька дослідниця українського походження, дружина Жана-Клода Маркаде [О влиянии народного творчества на искусство русских авангардных художников десятих годов 20-го столетия. Доклад Валентины Маркадэ. Отдельный оттиск из: VIIe Congrès international des slavistes. Varsovie, 21–27 août 1973. Communications de la délégation française. Paris, Institut d'études slaves, 1973.]. Сам Малевич називав себе "землянітом" і "космітом", громадянином Землі та космосу [Художник за квадратом. Издана биография Казимира Малевича // Коммерсантъ Украина. – 25 июля 2013 года. – № 123 (1826).].

Цікавою на наш погляд є теза, про "український аспект", загадковий "другий селянський цикл Малевича", який можна розкрити лише "українським ключем", врахувавши ті художні традиції, що їх художник успадкував з часів свого сільського дитинства й юнацтва" [Горбачов Д. Барвистий космос українського авангарду // Український авангард 1910–1930 років: Альбом / Д.О. Горбачов (Авт.–упоряд.). – К.: Мистецтво, 1996. – с.23].

На межі XIX–XX століть в українському мистецтві популярними виявились дві тенденції: це іконопис як самобутня образно-пластична система і фольклор, звернення до якого ставало джерелом оновлення художньої мови і ствердження національної своєрідності. І фольклор, і іконопис знаходячи відбиття в супрематизмі та його маніфесті – "Чорному квадра-

ті" К.Малеви́ча прозоро проступає глибинна іконописність та міфологізм фольклорної свідомості [Тарасов О. Икона в русском авангарде 1910–1920 годов / О. Тарасов // Искусство. – 1992. – № 1. – С. 49].

Нам видається досить цікавим простежити існування архетипів у національній культурі, зокрема в творчих лабораторіях митців зламу століть. Знайомство з ними відбувається через фольклор та народну творчість, так Казимир Малевич майже весь свій "супрематизм" заснував на архетипах квадрата, кола та хреста. К.Малевич свідомо вважав себе українцем і не поривав ніколи зв'язків з українським селянством. Основні мотиви його експериментів у живописі беруть свій початок з народної, селянської, "мужицької" підсвідомості. К.Малевич наче переосмислює основні етнокультурні архетипи та їх функції. Згадаймо, що головна функція хреста – рятувна. Положення Карла Юнга про архетипи легко можуть бути проілюстрованими також на прикладах символізму, представники якого свідомо засновували свою творчість на традиційних художніх образах, надаючи їм глибокого семантичного та естетичного змісту. Наприклад, символіка сонця, землі, "берегині", червоного і чорного кольорів у сучасній українській поезії [Личкова В.А. Світ людини в мистецтві (світоглядно-антропологічні засади теорії естетичного виховання) / В.А. Личкова. – Чернівці, 2005. – с.30].

На картині "Людина, яка біжить" 1932-1934 рр. зображено селянина з червоно-чорним хрестом і червоно-білим хрестоподібним мечем, на думку Д.Горбачова та О.Найдена хрест тут набув надгробного сенсу і став символом Голодомору 30-х років. В Україні співали тоді "При дорозі хрест високий з Господом розп'ятим, кулями пробитий, кров'ю обіллятий..." К.Малевич з великим пієтетом ставився до українських селян і вважав, що їм нема зносу, – малював їх такими богатирськими чоловіками. А після 1929-го року – безпорадними, бо зрозумів, що навіть таких міцних більшовики змогли переламати [Найден О. Малевич Мужицький / О.Найден, Д. Горбачов // Хроніка 2000. – 1993. – Вип. 3–4. – С. 216].

Саме тому в українській філософській антропології першої половини ХХ століття, що розглядає людину як представника певного типу культури, велика увага приділяється дослідженню українського національного характеру як серцевини української ментальності й виділенню на цьому ґрунті основних рис саме української людини. Українські митці, на відміну від космополітизму західноєвропейських митців, акцентували увагу на порушеному порядку українського життя, а не світу взагалі. Його представники здебільшого втілювали нове світовідчуття в образах не абстрагованих від реальності, а через власну історію, актуальні для нації проблеми, що загрожували її фізичному існуванню. Вони прагнули показати зв'язок людини зі світом національної культури, що виступає онтологічним підґрунтям існування людини як продукту цієї культури та одночасно її творця.

ЧЕЛОВЕК И ЦЕРКОВЬ ВАСИЛИЯ ЭКЗЕМПЛЯРСКОГО

Имя Василия Экземплярского (1875 – 1933) постепенно возвращается из забвения. Профессор богословия, блестящий философ, по выражению В.И.Вернадского: "...наиболее выдающаяся личность своего времени", В.Экземплярский явил собой образец бескомпромиссного стремления к евангельским идеалам в те тяжелые для религии годы, когда советское общество формировалось в секулярных традициях, а контекст "верующего" воспринимался через призму "врага". Подобно О.П.Флоренскому, В.Экземплярский не отошел от своих убеждений, не отрекся от веры, усвоенной от отца своего – святителя Иеронима архиепископа Варшавского.

Осознавая окружающую действительность в ключе христианском, проф. В.Экземплярский воспринимал мир и жизнь не как волны безысходной тоски и печали, но как Божью ниву (1 Кор.3:9), на которой возрастают плоды Царства Божия. Для него мир – это поле, наша жизнь – рабочий день, мы – работники Божьи, а Бог хозяин всего и на ниве его прорастают прекрасные плоды Духа Святого – мир, правда, радость и любовь. Он убежден в том, что нигде и никогда покровительство власти не создавало веры, и нигде гонения и оскорбления не погашали ее. Из этого выходит и основной лейтмотив творчества мыслителя, который видится через проблему согласования морально-совершенного евангельского идеала с практикой государственного и общественно-церковного механизма. И развязать эту проблему он пытается через призму тех проблем, которые являются симптомами дня сегодняшнего: проблема социального зла, общественной этики, христианской любви, проблема личного усовершенствования и самоотречения.

Обращая внимание на те страницы Евангелия, которые повествуют о самоотречении и скорбях жизни, принимая то, что жизнь в мире скорбна, сам Экземплярский говорит о том, что такая скорбь не есть только результат греха самого человека, она полна глубочайшего смысла, а поэтому способна привести к радости и веселью потому. Что мир и жизнь человека, это не волны тоски и печали, но Божья нива, на которой вырастает семена Царства Божия [Экземплярский В.И. Жизнь и свет. Богословские беседы В.И. Экземплярского / Василий Ильич Экземплярский. – М.:ПСТГУ, 2009. – С.31].

После изгнания В.Экземплярского из Киевской Духовной Академии в 1913 году в его работах происходит своеобразный перелом, который приводит к вопросу о жизни христианина в мире. В том мире, который лишь номинально христианский, а фактически отрекшийся от Христа [Сомин Н. Василий Ильич Экземплярский. Судьба и творчество / Николай Сомин. Экземплярский В.И. Жизнь и свет. Богословские беседы В.И. Экземплярского. – М.:ПСТГУ, 2009. – С.21]. Размышления этого времени

– это осмысление собственного духовного опыта. Он понимает, что оставаться самим собой, оставаться христианином в таком мире можно лишь став юродивым, тем, кто будет бесконечно другим для всего мира. Христианское юродство, в понимании В.Экземплярского – это образ князя Мышкина из романа Ф.Достоевского "Идиот". При том, что этот персонаж является одним из самых избитых, Экземплярский относится к нему очень серьезно. Особенно учитывая тот факт, что в самом романе князь Мышкин человек изолированный и в чем-то недосказанный. Он волнует сердца, но не способен повести за собой; он вдохновляется, но стоит ему погаснуть, истощится – и всему приходит конец [Экземплярский В.И. Христианское юродство и христианская сила // Христианская мысль. – 1916. – №1. – С.67 – 68]. На примере князя Мышкина Экземплярский пытается показать тип одинокого мечтателя-искателя, который пытается изменить мир, но, в конечном итоге, истощает самого себя.

Отчужденность Мышкина В.Экземплярский видит, прежде всего, в его оторванности от окружающей среды, в оторванности от церкви. Потому, что человек, оторванный от церковного общества, какое бы оно ни было, если он верующий христианин, всегда будет тосковать в своем одиночестве. В этом мыслитель видит смысл настоящих жизненных трагедий. И заметить это мы можем не в болезненности главного героя, а в бессилии так называемых "крыльев нашей души" [Экземплярский В.И. Жизнь и свет. Богословские беседы В.И. Экземплярского / Василий Ильич Экземплярский. – М.:ПСТГУ, 2009. – С.126], в бессилии самых здоровых и прекрасных ее стремлений. Поэтому, не только князь Мышкин в глазах людей идиот, безумием считается само христианство. Все слышали и знают слова из Евангелий, но это, почему-то, не только не способно изменить мир, мы не можем, как-то по другому чем принято, сформулировать его систему ценностей. Каждому известно, что есть хорошо и что такое зло, но самого зла в мире от этого меньше не становится. Исходя из этого Василий Экземплярский основную проблему видит в том, что каждый из нас является порождением того общества, в котором живет, люди определяются им как "рабы эпохи, своего служебного положения" [Экземплярский В.И. Христианское юродство и христианская сила // Христианская мысль. – 1916. – №1. – С.85]. И чтобы изменить привычный порядок вещей, Мышкину необходимо уничтожить существующий общественный уклад, переформатировать настройки человеческой души, а на это слабый и постоянно ищущий человек оказывается не способным.

Экземплярский не пытается идеализировать человека, более того, он всегда акцентирует внимание на том, что человек грешен. Особенностью его мысли будет ощущение постоянно увеличивающейся пропасти между Богом и людьми, а главное – нежелание человеком эту пропасть сократить. Мыслитель не дает советов, не лукавит, но его правда – это правда церкви, без которой человеческое невыносимо.

**Р. В. Самчук, канд. філос. наук, н.с.,
ІФ ім. Г.С. Сковороди НАН України, Київ**
samchuk_r@ukr.net

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ ДОСЛІДЖЕННЯ ІНСТИТУТУ ФІЛОСОФІЇ АН УРСР ПІЗНЬОРАДЯНСЬКОГО ПЕРІОДУ

Складним та неоднозначним є питання філософської спадщини радянського періоду. Нині багато філософів критикують надбання цього часу. Звісно, що важко буде не погодитися з тими, хто стверджує, що в радянський час філософія була підпорядкована ідеологічній лінії партії тоталітарної держави, яким, безперечно, був Радянський Союз. Справедливими є також закиди щодо того, що філософія не може повноцінно розвиватися в тоталітарному чи авторитарному суспільстві. Однак, не все так просто як видається на перший погляд.

В даному випадку ми проаналізуємо специфіку історико-філософських досліджень, які проводилися в Інституті філософії АН УРСР у пізньорадянський період (1980-ті рр. XX ст.). Вибір саме цього періоду зумовлюється тим, що він є однією з вузлових віх розвитку української філософії. Головним чином, це пов'язано зі зміною політичного курсу держави. Саме у цей час "Перебудови" радянської держави відбувається і "перебудова" вітчизняної філософії. Закономірно, що лібералізація політичного режиму відкрила нові можливості для філософських досліджень. В інституті філософії АН УРСР в цей час започатковуються нові напрями досліджень: філософської думки Київської Русі, комунікативної філософії, набувають стрімкого розвитку раніше розпочаті дослідження: феноменології, філософії життя, екзистенціалізму, неофрейдизму, концепцій теоретиків індустріального та постіндустріального суспільства, постмодернізму. Слід наголосити на тому, що саме у 80-х роках започатковуються напрями досліджень, які є актуальними й нині, розробка яких має продовження і в наш час.

Протягом 80-х рр. XX ст. історико-філософською проблематикою в Інституті філософії АН УРСР займалося два профільні відділи – відділ історії філософії на Україні та відділ сучасної зарубіжної філософії. Варто зауважити, що 70-ті – поч. 80-х років в історико-філософських дослідженнях ознаменувався посиленням такої методологічної стратегії наукового дослідження як критика буржуазної філософії, що зумовлювалося завершення періоду "відлиги" та початком етапу посилення ідеологічного пресингу та підпорядкування наукових досліджень політичному курсу комуністичної партії, який тривав, до вже згадуваної "Перебудови".

У 80-х рр. XX ст. відділ історії філософії на Україні розпочинає роботу над дослідженням філософської думки Київської Русі. Звернення до дослідження даного періоду, на думку О.Вдовиної, значним чином було зумовлене тогочасним ідеологічним кліматом, а конкретним поштовхом було широко відзначуване у 1982 р. 1500-ліття від заснування Києва, що на переконання вченої, є типово радянською традицією "цифрової сим-

воліки" та наукових й інших трудових здобутків "до ювілею". Ще одним з ідеологічних моментів, які супроводжували звернення до даної проблематики було те, що, ювілей Києва було використано як вдалий привід для актуалізації теми спільності культур трьох братніх народів (українського, російського та білоруського), а також теми міжслов'янської єдності (найчастіше із залученням болгарського народу) [Вдовина О. Філософська думка Київської Русі очима українських радянських дослідників // Філософська думка, 2013, – № 1. – С. 49.]. Результатом проведених досліджень стала ціла низка персональних та колективних монографій, збірників праць, статей, матеріалів конференцій, круглих столів. Наведемо лише найбільш цікаві та вагомі з них: Философская мысль в Киеве: Историко-философский очерк. – К.: Наукова думка, 1982, Горский В.С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII в. / АН УССР, Ин-т философии. – К.: Наукова думка, 1988, Отечественная общественная мысль эпохи Средневековья. – К.: Наукова думка, 1988, Исторические традиции философской культуры народов СССР и современность: Сб. науч. трудов / ред. В.И. Шинкарук. – К.: Наукова думка, 1984, Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов: Сб. науч. трудов. – К.: Наукова думка, 1987.

Щодо відділу сучасної зарубіжної філософії, то в цей час відбувається звернення до філософсько-антропологічної та соціально-філософської проблематики, що засвідчують видані праці відділу: Идеалистическая философия и идеалистические доктрины современной буржуазии. – К.: Наукова думка, 1983, Современная буржуазная философия человека. Критический анализ. – К.: Наукова думка, 1985, Сучасний капіталізм: суспільство проти особи. – К.: Політвидав, 1986, Личность в буржуазном обществе: тенденции 80-х годов. – К.: Наукова думка, 1988, Современный антикоммунизм: социально-философские концепции. Критический анализ. – К.: Наукова думка, 1988. Як видно, з назв публікацій – значна кількість досліджень мала ідеологічне спрямування та виконувалися у фарватері тогочасної ідеологічної боротьби. Однак, варто звернути увагу на те, що часто назва не відповідала змісту книги, а була необхідністю. Є.Бистрицький з цього приводу зазначає, що не всі вимушено дотримувалися підцензурних правил "хорошого тона", цитуючи у передмовах і наводячи у своїх текстах класиків марксизму: "Проте ми після вимушеного цитування класиків марксизму друкували наші оригінальні, а часом й просто немарксистські речі" [Бистрицький Є. Метафізика пізнього радянського марксизму: Вадим Іванов // Філософсько-антропологічні студії '2003. – С. 4-19.].

Як вже зазначалося вище, у 80-х роках минулого століття у відділі сучасної зарубіжної філософії було розпочато дослідження комунікативної філософії. Варто наголосити на тому, що цей напрям дослідження на той час не мав аналогів в СРСР. Піонерами дослідження комунікативної філософії були Л.Ситніченко та А.Єрмоленко. Цій проблематиці присвячені їх праці: Ситниченко Л.А. Философско-антропологические интерпретации проблемы человеческого общения // Современная бур-

жуазная философия человека. Критический анализ. – К.: Наукова думка, 1985. – С. 171-186, Ситниченко Л.А. Общество, общение личность: попытки преодоление антиномии // Личность в буржуазном обществе: тенденции 80-х годов. – К.: Наукова думка, 1988. – С. 157-179, Ермоленко А.Н. Коммуникативная философия и буржуазно-либеральный "диагноз эпохи" // Личность в буржуазном обществе: тенденции 80-х годов. – К.: Наукова думка, 1988. – С. 116-157.

Ще одним напрямком досліджень, які не мали аналогів слід назвати дослідження "постекзистенціалізму", які започаткував співробітник відділу К.Райда [Райда К.Ю. Интерпретация взаимоотношений личности и общества в постэкзистенциальной философии // Личность в буржуазном обществе: тенденции 80-х годов. – К.: Наукова думка, 1988. – С. 180-213.].

Слід також зауважити, що у той чи інший спосіб до історико-філософської проблематики зверталися й інші відділи інституту, що є закономірним, завдячуючи універсальному методологічному характеру історико-філософських досліджень. Отже, ще одним із напрямів історико-філософських студій, за свідченням В.Горського, стала традиція, заснована директором Інституту – В.І. Шинкаруком, яка стосувалася активного освоєння спадщини німецької класичної філософії. Колектив талановитих вчених, який згодом став відомий як Київська світоглядно-антропологічна школа під керівництвом видатного науковця здійснює плідне вивчення проблем діалектики, логіки та теорії пізнання на ґрунті аналізу філософії Канта, Гегеля, Фейєрбаха та інших представників німецької філософської класики [Горський В.С., Кислюк К.В. Історія української філософії: Підручник. – К.: Либідь, 2004. – С. 390]. Проте, як свідчить Є.Андрос, найголовнішою, найпомітнішою заслугою В.І.Шинкарука у царині філософії та духовної ситуації доби в цілому було започаткування ним повороту до дослідження філософсько-антропологічної проблематики [Андрос Є. В.І. Шинкарук як ініціатор антропологічного повороту в українській філософії ХХ сторіччя // Філософські діалоги 2010. Вип. 4, Ч. 1: Філософсько-антропологічні читання: творча спадщина В.І. Шинкарука та сьогодення. – К., 2010. – С. 6.].

Підсумовуючи зазначимо, що історико-філософські дослідження в Інституті філософії завжди були актуальними і провадилися не лише фаховими історико-філософськими відділами, а й іншими, що зумовлювалося потребою провадити ґрунтовні та сучасні наукові дослідження, які не відставали від вимог часу і були орієнтирами для дослідників з інших установ.

КУЛЬТУРА ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Культура і громадянське суспільство – цінності людства, які тісно взаємопов'язані. Стан культури суспільства визначає загальний простір, у якому формується суспільна свідомість. Культура як відображення духовної сфери суспільного життя генерує програми діяльності, поведінки і спілкування, які, реалізуючись у різних видах і формах людської активності, породжують реальні зміни в житті суспільства. Роль культури в соціумі позначається на всіх рівнях його існування і усвідомлення ним особливостей свого історичного буття.

Громадянське суспільство – творіння культури; вищий прояв економічної, політичної та правової культури. Розбудова громадянського суспільства пов'язана з розвитком ідей взаємовідносин його інститутів, орієнтованих не на державу, гроші, владу, власність, а на саму людину, на її гідність. Тому даний тип суспільства неможливий без культурного міжособистісного простору, без суспільної солідарності, без знань про людину, її сутність і призначення.

Кожен член соціуму може стати і стає громадянином держави лише в тому випадку, коли він відчуває себе вільним. Тоді можна стверджувати, що в ній встановилися вільні та гармонійні взаємовідносини. Громадянське суспільство – це самоорганізуюча, самоврядна спільнота людей, що саморозвивається незалежно від системи владних відносин і творить свою неповторну культуру, будує на основі гуманістичної системи цінностей систему виховання, освіти і розкриття творчих здібностей поколінь вільних громадян. Члени громадянського суспільства причетні до всіх процесів державного, суспільно-політичного і культурного життя країни. Вони постають як творці культури, а не тільки як прості споживачі створених попередніми поколіннями культурних цінностей.

Нині в українському суспільстві відбувається "забуття" основного призначення культури як сфери саморозвитку людини і вдосконалення її творчих сил, як перетворення дійсності, в якій здійснюється становлення особистості. Таке "забуття" порушує історичну неперервність розвитку культури. Трансформація сучасного суспільства в умовах утвердження ринкових відносин породжує феномен культурного конформізму людини до різного роду маніпуляцій, що здійснюються економічними, політичними структурами, засобами масової інформації, коли прийняття власного рішення, що розходиться з домінуючими стереотипами, стає проблематичним.

Коли культурі не приділяється належна увага, тоді відбувається руйнування міжособистісних взаємовідносин, втрачається можливість подальшого становлення себе як культурного суб'єкта, потенційно творчої особистості, що призводить до згасання сутнісних сил індивіда. Тому постає завдання створення такої суспільної системи виховання і освіти, в

якій можливо зосередити зусилля на виявленні у кожного індивіда його природних задатків і обдарувань. У вихованні треба враховувати нові соціальні реалії: ринок, бізнес-середовище, загострення внутрішніх суперечностей, зростання політичної активності населення, вплив нових "центрів влади", видозмінений набір причинних взаємозв'язків. Необхідно змінити основну філософську ідею освіти й виховання, їх цілі й завдання.

Важливими умовами формування суспільної свідомості та подолання відчуження є культурна політика – потужний засіб побудови громадянського суспільства, збереження його гуманістичного вектору, досягнення збалансованого науково-технічного, економічного і духовного поступу з метою створення сприятливих умов для розвитку культурних індустрій, формування цілісного культурного простору. Культурна політика є не лише формуванням та реалізацією символічного ресурсу громадянського суспільства, а й ідентифікаційним процесом, характер та форми якого відображають динаміку внутрішнього структурування суспільства або його окремих груп, а також систему та зміст взаємодії між ними. Основна мета культурної політики – створення максимальних умов для задоволення культурних потреб.

Проте сьогодні справжня культура підмінюється її сурогатом, який називають комерційною, масовою культурою, кітчем, конс'юмеризмом. Різниця між ними полягає в тому, що перша об'єднує покоління людей, трансляючи універсальний досвід розуміння та освоєння світу, творчості, взаємин. Якщо справжня культура – це культура солідарності, то масова культура, навпаки, "присипляє" індивідуальну думку й творчість, усереднює і знеособлює, розділяє людей та покоління між собою, відчужує людину від самої себе.

Головна причина виникнення подібних явищ полягає в спотвореному уявленні про громадянське суспільство. Мовляв, раз у громадянському суспільстві основна установка – досягнення рівноправності всіх громадян і партнерства у встановленні взаємостосунків суспільства з державою у різних сферах життя (передовсім у підпорядкуванні державної влади інтересам і ціннісним установкам громадянського суспільства), то це не може обернутися нічим іншим, як стиранням всіх індивідуальних відмінностей між усіма членами суспільства. Тоді взагалі знімається проблема ідентифікації, а також проблема взаємодії Я і Ми, оскільки Я нівелюється у житті людей. У цьому контексті важливо оптимізувати процеси саморозвитку, самоосвіти, самореалізації, самовиховання.

Нова парадигма виховання і формування єдиного культурного простору, за умов побудови громадянського суспільства, має ґрунтуватися на тезі: в основу виховання молодого покоління в Україні необхідно покласти систему принципів, яка б зумовлювала виховання гуманних, успішних, конкурентоспроможних, патріотично налаштованих громадян, що піклуються про розквіт Батьківщини.

МІСЦЕ ІДЕЙ АНТИЧНОСТІ У ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВОМУ ВЧЕННІ БОГДАНА КІСТЯКІВСЬКОГО

Дане дослідження присвячене аналізу та визначенню місця ідей античності в побудові ідеальної моделі держави у філософсько-правовому вченні Б.Кістяківського. "Ідеальний тип" держави, на думку вченого, призначений не для створення проекту ідеальної держави, а виконує суто методологічну роль – розкрити сутність феномену держави через співставлення його з ідеальною теоретичною схемою. Ця ідеальна схема має відігравати роль своєрідного теоретичного взірця, який дозволив би визначити напрямки і методи вдосконалення емпіричної, реально існуючої держави.

В пошуках концепції досконалої держави, Б.Кістяківський звертається до історії та аналізує концепції ідеальних держав у минулому. Тому не дивно, що в коло його інтересів потрапили такі мислителі як Платон та Арістотель.

Вчення про ідеальну державу розкривається Платонам у діалогах "Держава", "Політика" та "Закони". Вчення грецького мислителя про державу тісно пов'язане із вченням про мораль, яке у свою чергу базується на вченні про душу. За Платоном, душа складається з трьох частин: розумної (це основа чесноти "мудрість"), імпульсивної або вольової (вона основа чесноти "мужність"), чуттєвої або пристрасної (поборення пристрасностей є чеснота розважливості, поміркованості). Чеснота справедливості, за Платоном, може з'явитися лише тоді, коли розум гармонійно поєднує всі три частини душі. Саме виникнення справедливості й дає початок до виникнення держави й навпаки, виникнення держави передбачає наявність чесноти справедливості. Платон розрізняє два різновиди справедливості: справедливість стосовно одиничних індивідів і справедливість у соціальному розумінні, стверджуючи, що мораль, моральні чесноти є основою держави. За Платоном, консенсус між окремими людьми стає вихідним моментом утворення держави. На думку філософа, ідеальна держава – це передусім співтовариство громадян. Такі погляди Платона на проблему держави були схвально прийняті Б.Кістяківським, адже він був переконаний у тому, що держава має існувати задля ствердження солідарності між людьми.

Для Платона демократія "настає тоді, коли вбогі здобувають перемогу і одних багатіїв убивають, інших виганяють з краю, а решту, зрівнявши в правах, допускають до керівництва державою й посідання високих посад, що за демократичного устрою вирішується здебільшого жеребкуванням" [Платон. Держава. – К.: Основи, 2000, с.254-255]. Платон вважає, що у демократичній державі не працює принцип справедливості. "Коли демократичну державу, яка має спрагу волі, очолять кепські виночерпії, ця держава понад міру впливається нерозведеною волею, а

своїх урядовців, якщо вони недостатньо поблажливі й не дають їй повної волі переслідуючи карами, закидаючи їм, що вони мерзотники й олігархи" [Платон. Держава. – К.: Основи, 2000, с. 261].

Б.Кістяківський схвально відноситься до ідеї справедливості та соціального консенсусу у філософії Платона, де розуміння двох видів справедливості у Платона стало для нього підставою говорити про об'єктивне і суб'єктивне право. Однак він не сприймав платонівської критики демократії, яка для нього поставала як соціально-справедлива, а отже правова. Більш того, Б.Кістяківський "ідеальну державу" Платона розглядає як утопічний концепт облаштування суспільного життя, але не сприймає її як логічну схему, яка може виконувати методологічну роль в пізнанні держави, як соціального інституту в кожному історичний період життя того чи іншого народу. В осмисленні цього питання античною філософією Б.Кістяківський від Платона переходить до Арістотеля.

Для Арістотеля вихідним пунктом у розумінні справедливості мають виступати природні прагнення людей та природні закони. Першим природним потягом людини він називає прагнення до об'єднання. Іншим не менш важливим прагненням є усвідомлення людиною того факту, що діяльність окремого члена суспільства спрямоване на досягнення користі для всіх. Третім природним прагненням Арістотель називає намагання людей красиво облаштувати своє життя. Це, на думку філософа, є свідченням того, що людина – істота політична, а отже здатна жити лише в спільноті подібних осіб.

В основі підходу Арістотеля до визначення держави лежить етичний принцип правильності. Таким чином стверджується існування правильних і неправильних форм державного устрою. Правильні форми держави виражають "суспільну користь". До них Арістотель відносить монархію, аристократію та політію. Неправильні форми держави виникають за рахунок викривлення або відхилення від правильних. Таким чином, відхиленням від монархії є тиранія, від аристократії – олігархію, від політії – демократію. Всі вони спрямовані не на "спільну користь" а на користь влади.

Арістотель відкидає ідею "ідеальної держави" Платона. Він намагається віднайти свій варіант такої держави, яка б була спрямована на забезпечення щастя усіх вільних людей в державі. У порівнянні з "ідеальною державою" Платона, Арістотель намагається побудувати свій проект найкращої держави ґрунтуючись на пізнанні й удосконаленні емпіричної держави, щоправда, стосовно до сучасних йому історичних умов. У цьому Б.Кістяківського вбачав її методологічну цінність.

Зазначу, що Б.Кістяківський не займається розробкою концепції ідеальної держави. Він конструює, на відміну від Платона й Арістотеля, лише певний "ідеальний тип", що виступає в якості логічної моделі, і яка має виключно методологічне призначення. З'ясовуючи "ідеальний тип" держави, він передовсім прагне розкрити сутність цього феномену.

У нарисі "Сутність державної влади" Б.Кістяківський дає таке визначення держави: "Держава і є правова організація народу, наділена в усій повноті своєю власною, самостійною і первинною, тобто ніким не

даною владою" [Кистяковский Б.А. Философия и социология права.- Спб.,1996, с.241]. Форма держави вказує на те, яким саме чином здійснюється державна влада. Існує ціла низка підходів до розгляду проблеми влади. Можна виокремити юридичний, історико-політичний та ідеологічний бік цієї проблеми. З'ясовуючи це питання, Кістяківський зупиняється на правовій формі держави. Її основною ознакою є те, що тут влада обмежена певним чином, "тут влада обмежена й підзаконна".

Підсумовуючи, слід зазначити, що у філософській спадщині Б.Кістяківський виділяє як теоретичне підґрунтя своєї концепції наступні ідеї античності:

- у теорії ідеальної держави Платона – ідеї справедливості та соціального консенсусу;
- у політичній теорії Арістотеля – принцип використання ідеалу держави для пізнання і вдосконалення емпіричної держави.

**В. В. Співак, канд. філос. наук,
Академія Державної пенітенціарної служби, м. Чернігів
vova3006@ukr.net**

ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ФІЛОСОФІЇ СЕНЕКИ В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ КУЛЬТУРІ НА ПРИКЛАДІ СПАДЩИНИ АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО

Звертаючись до питання про зміст філософської спадщини українських мислителів епохи бароко, слід окремо зупинитись на її ідейному підґрунті, а точніше – на джерелах, на основі яких формувалася вітчизняна філософська культура тієї епохи. Вагомим складником цієї культури стало творче переосмислення текстів античних філософів: грецьких та римських. В свою чергу, такий інтерес до філософів давнини обумовлювався поширенням в українській культурі практик гуманістичної освіти в її єзуїтському варіанті, які вимагали знання стародавніх текстів та вміння їх трактування й інтерпретації, які було поставлено на службу Церкві.

Однією з найбільш впливових шкіл античної філософії, що мала вагоме значення для формування та розвитку християнської доктрини ще з початку її зародження є філософія стоїцизму, що належить до пізньоантичної традиції. Дана філософія, через суголосність ряду своїх ідей вченню Церкви, досить сильно вплинула на християнську етику і тому творчість її послідовників завжди перебувала в полі зору церковних мислителів. В епоху бароко цей інтерес передався й українським мислителям. Серед шанованих мислителів давнини для європейських та українських інтелектуалів вагоме місце займає Луцій Аней Сенека молодший (4 р. до н.е. – 65 р. н.е.), який впродовж століть залишався одним з найбільш цитованих християнськими авторами римських філософів. Так, вивчення творів Сенеки: "Про короткочасність життя" (*De Brevitate Vitae*), "Про щасливе життя" (*De vita beata*), "Моральні листи до Луцилія" (*Epistulae morales ad Lucilium*) та ін., тривалий період залишалося обов'язковою

частиною програми єзуїтської освіти. Природно, що із західної традиції, інтерес до Сенеки прийшов і до України, що пов'язано з функціонуванням Києво-Могилянської колегії, яка запозичила від єзуїтських колегій не тільки методику освіти, але й тексти для вивчення.

Одним з українських мислителів-інтелектуалів XVII ст. був Антоній Радивилівський, який жваво послуговувався текстами античних філософів при написанні своїх проповідей, використовуючи їх для моралістичних прикладів та міркувань над смисложиттєвими проблемами існування людини.

Метою даної розвідки є розгляд особливостей використання Антонієм Радивилівським у своїй творчості текстів Сенеки, що має допомогти краще зрозуміти ідейні впливи античної філософії на формування вітчизняної філософської традиції епохи бароко. Для аналізу в якості джерельної бази було обрано рукописні та друковані збірки проповідника: "Огородок Марії Богородиці" [Радивилівський Антоній. "Огородок..." / А. Радивилівський. – К., 1676; Радивилівський Антоній. "Огородок..." рукопис. – Кн. 1. / А. Радивилівський, І.Р. ЦНБУ ім. В.І. Вернадського. – П.Ник.м. П.560 т.1. кн.1; Радивилівський Антоній "Огородок..." рукопис. – Кн. 2. / А. Радивилівський, І.Р. ЦНБУ ім. В.І. Вернадського. – П.Ник.м. П.560 т.1. кн.2.] та "Вінець Христов" [Радивилівський Антоній. "Вінець..." / А. Радивилівський – К., 1688; Радивилівський Антоній. "Вінець..." рукопис / А. Радивилівський., І.Р. ЦНБУ ім. В.І. Вернадського. – П.Ник.м. П.560 т. 2.].

На підставі проведеного аналізу ми можемо зробити висновок про активне використання Антонієм Радивилівським спадщини Сенеки, що говорить про наявність у його проповідях потужної філософської складової. Так, було виявлено, проповідник прямо або без зазначення джерела, послуговується такими працями, як: "Моральні листи до Луцилія" (*Epistulae morales ad Lucilium*), що є найбільш часто цитованим текстом, "Про благодіяння" (*Ad Aebutium Liberalem De Beneficiis*), "Про гнів" (*Ad Novatum De Ira*), "Про природу" ("*Quaestiones Naturales*") та ін. Дослідження М. Марковського [Марковский М.Н. Антоний Радивилевский, южнорусский проповедник XVII века / Марковский Михаил Николаевич. – К., 1894. – 187 с.], , В. Кречотня [Кречотень В.І. Оповідання Антонія Радивилівського / Кречотень В.І. – К.: Наукова Думка, 1983. – 408 с.] та ін., як правило лише констатували факт знайомства українських барокових мислителів з творчістю римського стоїка, проте без зазначення конкретних творів. Тож, даний перелік дещо доповнює наші уявлення про набір текстів, які були в обігу серед українських церковних інтелектуалів епохи бароко. Проте, наявність ряду помилок при посиланні проповідника на конкретні твори Сенеки, що він робив в маргіналах своїх текстів, настановлюють на припущення про те, що Антоній Радивилівський міг запозичити фрагменти Сенеки з інших джерел разом переписавши й посилання, допустивши при цьому помилки, або переписавши вже наявні в невідомому джерелі помилки. Порівняння друкованих та рукописних текстів проповідника дозволяють виключити

друкарські помилки, як джерело цих неточностей, оскільки маргіналії співпадають в обох варіантах.

Тексти Сенеки використовуються Антонієм Радивилівським з різними цілями, що відповідають тому чи іншому задуму проповідника. Так, найчастіше, Антоній Радивилівський, використовує авторитет слів Сенеки, як приклад при моральних повчаннях (стосовно проблем міжособистісних взаємин і соціальної етики) та філософських міркуваннях щодо особливостей людської природи і ряду інших "смісловиттєвих питань" (про призначення людини, міру та умови її свободи тощо). Також, фрагменти з Сенеки, використовуються проповідником при тлумаченні текстів Святого Письма, викладу аргументації на користь православної догматики та прикрашання проповідей призначених для похвали Богородиці, святих і значних осіб. При цьому, як правило, в трьох останніх випадках, коментарі Антонія Радивилівського до текстів Сенеки, також набувають морально-філософського характеру.

Аналіз фрагментів проповідей, що ідентифікуються Радивилівським як слова Сенеки та їх порівняння з оригінальними текстами римського стоїка, доводить, що проповідник досить вільно та творчо використовує і тлумачить спадщину Сенеки. Антоній Радивилівський часто відходить від первинного тексту, передаючи думку філософа лише в загальних рисах або коректуючи його слова за власним розсудом, якщо цього вимагає мета повчання. Часто проповідник, намагаючись надати ідеям Сенеки християнського змісту, розвиває та доповнює їх власними міркуваннями, та навіть "примушує" їх звучати в іншій темі та контексті. Зважаючи на це, ми можемо говорити про певну оригінальність ідейної палітри проповідей Антонія Радивилівського, в яких переплітаються елементи філософії та християнської моралі.

***С. В. Сторожук, докт. філос. наук, доц., НУБіПУ, Київ
sveta0101@ukr.net***

ПРОБЛЕМА НАЦІЇ В ІСТОРІОСОФСЬКІЙ СПАДЩИНІ М. ГРУШЕВСЬКОГО

Сьогодні, у вітчизняному інтелектуальному дискурсі, М. Грушевський відомий, з одного боку, як історик, який сформував, найбільш повну для свого часу, синтезу історії українського народу, а з іншого, – як політичний діяч та перший президент України. Ця сторінка життя та діяльності М. Грушевського, не завжди отримує однозначну оцінку – його часто критикують за надмірну поміркованість та "провансальство" (Д. Донцов), через які, він так і не зміг об'єднати "духовно не однорідне" українське суспільство, що й зумовило поразку української державності поч. XX ст.. При цьому, дослідники часто ігнорують ряд засадничих ідей творчої спадщини дослідника, які дають можливість зрозуміти не тільки дійсну глибину його інтелектуального мислення чи ініційовані ним політичні рішення, але й суспільно-політичні проблеми сьогодення, провідне зна-

чення серед яких посідає деконсолідація українського народу. Власне, саме це, останнє поняття – "український народ" (у спадщині М. Грушевського тотожне поняттю нація) – виступає наріжним каменем тих сучасних політичних спекуляцій, які зумовили мілітарну кризу в Україні, а тому потребує не тільки уточнення, але й популяризації серед широких верств українського населення. Це завдання добре розумів М. Грушевський, який, здійснив його наукове переосмислення в дусі тогочасних новітніх європейських тенденцій. Зокрема, вчений, вважає, що поняття "народ" позначає певну колективну індивідуальність, що існує незалежно від територіальних, політичних і конфесійних поділів і об'єднана певними спільними рисами нині, спільністю пережитого в минулому, спільністю завдань і прагнень у майбутньому. Більше того, у історіософському підході українського мислителя, поняття "народ" може включати різні етнічні спільності чи народності. При чому, головною підставою розвитку народу постає територія, особливості якої формують специфіку народу – "народний характер". Головним же засобом народної єдності, за М. Грушевським, є культура. Зовнішні політичні й державні відносини..., – пише мислитель, – можуть цікавити нас лиш постільки, поскільки вони – безпосередньо чи опосередковано – впливали на національне, економічне, культурне життя українського населення. Тільки культура і традиція можуть забезпечити, за переконанням М. Грушевського, єдність усіх сфер життєдіяльності суспільства, впливати на свідомість народу й солідаризувати його в історії.

Окрім території, до важливих чинників становлення "народного характеру" М. Грушевським відносив і етнографічну приналежність, і антропологічні риси національних типів, і етнопсихологію, і найрізноманітніші культурні впливи інших країн та народів, і якусь майже неблаганну неминучість долі. Разом з тим, вчений переконував, що в основі народної єдності лежать не зовнішні, атомарні чинники, а психологічна єдність. Він вважав, що ця єдність має охопити весь український народ "...залізним обручем, щоб він, наш народ, став... міцною зав'яззю, твердим цементом української землі...". Іншими словами, за М. Грушевським основу народної, або національної солідарності формують аксіологічні та психологічні чинники. Щодо об'єктивних чинників, зокрема, території та етнічної приналежності, то тут М. Грушевський висловлює суто психологічний підхід. Він пише: в народу "...повинне бути розвинене почуття національної, краювої солідарності, оберігання інтересів трудового люду цілої України, – і виключені елементи шовінізму і нетолеранції до трудової людини, раси чи мови" [Грушевський М. На село! (Чергові завдання української трудової інтелігенції) / Михайло Грушевський // Борітеся – Поборете. – Ч.2. – Прага, 1920. – С. 21]. Цікаво, що ця позиція у вітчизняному інтелектуальному дискурсі XX ст. пов'язувалися переважно із науково-теоретичною спадщиною В. Липинського. Загалом відмежовуючись від питання авторської першості щодо необхідності формування українського "територіального патріотизму", підкреслимо принци-

пово психологічне тлумачення народу (тотожне поняттю "нація") М. Грушевським.

Важливим моментом тлумачення нації М. Грушевським є те, що вона постає як надетнічна єдність. "...Україна, — зазначає мислитель, — 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 / Михайло Грушевський. — К.: Т-во "Знання в Україні", 1991. — С. 106]. Фактично, за М. Грушевським, національна приналежність визначається не расово-етнічними чи культурними особливостями, а бажанням бути представником певної нації. При цьому таке самоусвідомлення має співвідноситися з працею на благо власного народу. Слід підкреслити, що навіть мову та релігію, які в період Нового часу були домінуючими факторами національної консолідації, й, що не менш важливо, чинниками, які сприяли усвідомленню відрубності українського народу (етносу), на думку М. Грушевського не можна ставити над чинниками психологічного характеру. Він переконаний, що українцями можна вважати лише тих, "хто щиро хоче бути з Українцями, і почуває себе їх одностудцем 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..." [Там Само. С.112]. Ці слова є безкомпромісним виявом його позиції щодо пріоритетних чинників національної консолідації.

Аналізуючи психологічну концепцію нації М. Грушевського, варто звернути увагу на її співзвучність з суб'єктивістським підходом Е. Ренана, який подібно М. Грушевському, зазначав, що формуванню національної спільності, можуть сприяти мова, інтереси, раса, релігійні переконання, військові потреби, територія та багато іншого, однак до найсуттєвіших елементів, що творять націю вчений відносив духовну спільність, соціально-моральну угоду, що базується на єдиній історичній пам'яті і бажанні жити спільно.

Незважаючи на те, що концепт політичної, надетнічної нації запропонований М. Грушевським, міг стати важливим чинником консолідації етнічно розрізненого, але політично та культурно активного українського міського населення та пасивних представників українського села, все ж, на наш погляд, сьогодні немає підстав припускати можливість його реалізації в на поч. ХХ ст.. Його маргіналізація була зумовлена, з одного боку, світоглядним впливом народництва ХІХ ст. та його орієнтацією на консервативне сільське населення та його культуру, а з іншого — світоглядним впливом національних рухів ряду східноєвропейських "історичних народів" (І. Лисяк-Рудницький) націотворення яких йшло не знизу, як в Україні, а зверху, тобто від еліти або від держави, й характеризувалося або ж національним самовизначенням особистості, або ж політичним самовизначенням спільноти у вже наявному культурному просторі.

СЛОВО ЯК МІФ З ТОЧКИ ЗОРУ ДИТЯЧОГО МОВЛЕННЯ

Міфом може стати все, що здатне вмістити якийсь смисл, саме тому деякі дослідники розглядали міф як слово. Серед них Макс Мюллер; Ролан Барт – досліджував міф як семіологічну систему; Олександр Потребня стверджував, що міф – це акт пізнання та що кожне слово в ньому має внутрішню форму; Олександр Афанасьєв писав про метафоричність міфічного слова. Але вони не розглядали міф та становлення слова міфом з точки зору дитячого мовлення. Хоча, можливо, саме це допоможе нам зрозуміти причину міфологізації слова.

Якщо розглядати слово як міф, то яким чином та в який момент воно стає міфом? Звернувшись до періоду безпосереднього вбирання мови, дитинства, можна зауважити, що дитина всотує структуру мови(граматику) та власне значення слів за принципом неповної індукції та узагальнення. В неї немає часу аналізувати та чекати в якому контексті це слово трапиться ще раз. Корній Чуковський наводить приклад, який ілюструє вбирання мови на підставі узагальнення. Маленький хлопчик тільки-но почувши слово тормоз додав до нього закінчення "ило", що вказує на орудійність, інструментальність предмету (шило, мило, молоко тощо). [Корней Чуковский. От двух до пяти. // Сочинения в двух томах – М.: Правда, 1990 – Т.1 – С.653].

І хоча, позначаючи об'єкт світу словом ми окреслюємо межу речі; проте речі, які викликають схожі враження, можуть бути названі однаково. Що цілком логічно. Так само ми називаємо вилку електричну і вилку столову однаковими словами, бо вони мають візуальну схожість. Тому і грім, який нагадував звуки колісниць, сприймався як колісниця Тора. Або ж, наприклад, оскільки дихання сприймалось як атрибут життя, то духи – як безтілесне втілення життя. Тому дихання і дух в багатьох мовах мають схоже звучання.

Але слово без досвіду пусте(наприклад, якщо ми ніколи не бачили та не чули музичний інструмент ханг, то саме слово "ханг" не несе для нас ніякого повідомлення). Ролан Барт писав щодо цього, що "позначення (signifiant) саме по собі позбавлене змісту, знак же має зміст та смисл. Візьмемо який-небудь темний камінчик; я можу зробити, що він щось позначатиме, але поки це просто позначення (signifiant) і все; але варто мені наділити камінчик позначеним (signifié) (наприклад, він буде означати смертельний вирок при таємному голосуванні), як він стане знаком"" [Барт Ролан Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Прогресс, 1989 – С. 616]. Або ж приклад К. Чуковського: "Дитина несвідомо прагне, щоб в звуці був смисл, щоб в слові був живий, чуттєвий образ; а якщо цього немає, дитина сама надасть незрозумілому

слову бажаний образ и смисл. Вентилятор у нього – вертилятор. Паутина – паукина. Пружинка – кружинка. Міліціонер – вулиціонер." [Корней Чуковский. От двух до пяти. // Сочинения в двух томах – М.: Правда, 1990 – Т.1 – С.653].

Та коли знак починає викликати емоції без самої речі (наприклад, коли жак викликає всього малюнок вогню), то знак починає бути самодостатнім та сам створювати смисли. Те, що Ролан Барт називає "вторинною семіологічною системою", тобто "знак першої системи стає всього лиш позначенням (signifiant) в другій системі" [Барт Ролан "Избранные работы: Семиотика. Поэтика" – М.: Прогресс, 1989 – С. 616].

Міф – це вгадування невідомого, проте на основі відомого. Розум не здатен вигадувати щось цілком нове, він синтезує відоме, створюючи уявне. Щоб прийти до висновку, що сонце – бик, треба мати уявлення і про сонце, і про бика. Нерівна боротьба між людиною та світом примушує її захищатися уявою. Тому, вбираючи мову, ми відоме узагальнюємо на невідоме.

Отже, можемо зробити висновок, що слово стає міфом через непростий характер смислу слова, яке за різних обставин може набувати різного наповнення, залишаючи позначення (signifiant) незмінним. Наприклад, зірки можуть стати очима неба, де позначення (signifiant) – очі – отримують зовсім інше позначення (signifié) – зірки. Також, оскільки одиничний досвід не несе нам знання про загальне, людина схильна узагальнювати. Можливо, це і є причиною однієї з характерних рис міфу за Токаревим – "нерозчленованості первісного мислення" [Мифы народов мира. Энциклопедия. Гл. ред. Токарев С.А. М.: 1991. – Т.1 – С. 671].

Міфологічне наповнення в якійсь мірі є в кожному слові; щойно слово отримує смисл, як разом з ним воно отримує частинку міфу. Перетворюючи реальність в слово, залишки реальності перетворюються в міф.

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

ГЛОБАЛЬНИЙ ФОЛЬКЛОР ЯК ПРОЕКТ КУЛЬТУРОТВОРЕННЯ МАЙБУТНЬОГО УКРАЇНИ

Процеси глобалізації породжують абсолютно новий рівень самоусвідомлення. З одного боку це можна розглядати як втрату в деякій мірі культурної ідентичності, а з іншого – це зміна культурних парадигм фольклору, на які він спирався впродовж існування. Тут я наголошую саме на тому, що роль та функція фольклору є по суті незмінними, проте прояви та масштаби інші (в ракурсі мультикультуралізму). Виходячи з цього, ми підходимо до якісно нового розуміння фольклору, його положення в нашому сьогоденні.

Потрібно не забувати, що сам фольклор по суті був створений штучним шляхом, як і сама рефлексія в цілому. Тому те, що він має гнучкий та трансформований характер існування є закономірним процесом. До того ж, під дією самоідентифікації, фольклор є прямим віддзеркаленням природних настроїв індивіда, його приналежності до національної меншини. А так як сучасні національні меншини переростають в комплекс міжкультурних зв'язків, створюється нашарування яке породжує нові архетипи та принципи взаєморозуміння та функціонування.

Фольклор є природною необхідністю людини, не дивлячись ні на які сучасні реалії. Він створює комфортну атмосферу порозуміння людини з навколишнім світом. У фольклорі ілюструється здатність індивіда виразити своє ставлення та відображення світу, через процеси саморефлексії та чуттєвого пізнання. Наша ментальність породжує нашу реальність, наше світорозуміння. Під дією цього субстрату ми формуємо нашу життєдіяльність, і спрямовуємо наше майбутнє відповідно до цього та нашого сьогодення.

Виходячи з цього, фольклор цілком очікувано буде включатись в систему міжкультурних відносин. Відповідно відбудеться трансформація у бік універсалізації культурного поля, що в свою чергу зачепить і фольклорну складову. Результатом цього явища буде поява нового поняття як "глобальний фольклор", який буде представлятись у вигляді, породженою мультикультуралізмом ,моделі субментальності, важілями формування якої є сучасні полікультурні процеси.

Глобальний фольклор — проект майбутнього культуротворення, який поєднує культурні пласти різних етнічних спільнот. Це включення фольклору в новий вимір існування соціуму.

Маскульт та глобалізація породжують нові культурні коди, які являють собою підґрунтям для створення субментального архетипу, який для "нової" людини буде відображати сучасний навколишній Світ.

Візьмемо для прикладу таке масове явище як інтернет. Інтернет породжує нову культуру спілкування (смайлики, меми), які в свою чергу впливають на ідентифікацію індивіда до етнічної приналежності, що призводить до "стирання кордонів" та розвитку глобальної ментальності. Тому і не дивно, що все частіше у контакті з різними людьми ми починаємо відчувати себе більш комфортно.

Звісно, даний проект є можливим в місцях де проявляється неминучий вплив масової культури та глобалізації. Якщо говорити про Україну, то в цьому випадку не можна казати, що так буде. Я не виключаю варіанту, що потрібно декілька поколінь, щоб установка фольклору перейшла на інший рівень. Проте вже зараз ми бачимо, що місцями це активно починає відбуватись, особливо в розвинених містах-мегаполісах. Наша держава ще занадто слабка і не готова до прийняття Європейських цінностей, які вона перейняла в полікультурному просторі. Більш того, я переконаний, що Україна може функціонувати як незалежна систе-

ма,але потрібно не забувати, що в такому випадку вона може залишитись нікому не потрібним маргіналом.

Таким чином ми бачимо, що сучасність зі своїми новими установками захоплює всі рівні життя людини, наголошує на своїй перевазі та доречності. З цим можна миритись, можна сперечатись, проте це ще один закономірний та прогресивний крок людства до пізнання себе та усвідомлення індивіда, як "Громадянина Світу".

**Н. А. Фоломєєва, канд. пед. наук,
Сум ДПУ ім. А.С.Макаренка, Суми**
folomeevaextreme@mail.ru

ФЕНОМЕН УКРАЇНСЬКОГО ЕСТРАДНОГО ВОКАЛЬНОГО ВИКОНАВСТВА В КОНТЕКСТІ ФАХОВОЇ ПІДГОТОВКИ МАЙБУТНІХ ВЧИТЕЛІВ МУЗИЧНОГО МИСТЕЦТВА

Мистецька сфера на теренах України за останні 20 років стала надзвичайно строкатою. Місце та роль власне української естрадної популярної музики та її виконавців останні роки швидко зростали. Н.-М. Фарина вказує, що вона стала виразником "емоційного профілю", конкретної людини і епохи загалом [Н.-М. П.Фарина. Українська естрадна музика в національному соціокультурному просторі // Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку: Наукові записки Рівненського державного гуманітарного університету. – Вип. 19. – Рівне, 2013. – 444 с.]. Саме тому теоретична розробка окресленого феномена на сучасному етапі є актуальною, особливо в контексті проблеми підготовки майбутніх вчителів музичного мистецтва.

Історія дослідження естрадної музики як вітчизняними, так і зарубіжними дослідниками доволі багата науковими здобутками. Так популярна музика радянської доби досліджувалася в контексті панівного методу соціалістичного реалізму (П. Гуревич, Ю. Давидов, В. Молчанов та ін.). В цей період з'являється нове поняття "масова музика" (А.Сохор), яке визначає явище як таке, що орієнтоване на широке коло слухачів, які не мають спеціальної музичної підготовки, відтак кваліфікуючи його не естетичним, а соціально-побутовим феноменом, динаміка розвитку якого підпорядковується соціальним законам. [Н.-М. П.Фарина. Українська естрадна музика в національному соціокультурному просторі // Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку: Наукові записки Рівненського державного гуманітарного університету. – Вип. 19. – Рівне, 2013. – 444 с.]

На думку А. Сохор до цієї сфери музичного мистецтва, належать фольклор, естрадні пісні, інструментальна оркестрова й біт-музика з репертуару тогочасних вокально-інструментальних ансамблів [Сохор А. О массовой музыке / А.Сохор // Вопросы социологии и эстетики музыки: Сб. ст. – Т. 1 / Сост. Ю.Капустин. – Л.: Сов. композитор, 1980. – С. 235]. Аналізуючи протиставлення професійної композиторської творчості та

фольклору окреслює жанрові та видові межі масової музики В.Конен [Конен В. Третий пласт. Новые массовые жанры в музыке XX века / В.Конен. – М.: Музыка, 1994. – 156 с.]. Масову музику як естетичний феномен досліджують Г. Ашин, А. Мідлер [Ашин Г. В тисках духовного гнета: (Что популяризуют средства массовой информации США) / Г. Ашин, А. Мидлер. – М.: Мысль, 1986. – С.114]. Деякі дослідники працюють над проблемою негативного впливу цієї музики на сучасну соціальну дійсність [Попов А. Социально-психологические, психологические, физиологические и биохимические аспекты влияния поп-музыки на молодежь / А.Попов // Музыка созидаящая и разрушающая / Сост. А. Лисенков. – М.: Сов. Россия, 1989. – С. 46]. Окремі аспекти, які стосуються окресненого явища досліджувалися Є. Басалаєвою, С. Бондаренком, В. Галеєю, О. Євтушенком, В. Коскіним, К. Лебедевою, Ю. Міщенком, І. Прядком, К. Рильовим, К. Стеценком та ін. Окремої уваги заслуговує навчальний посібник Л. Прохорової [Л.В. Прохорова. Українська естрадна вокальна школа. – Вінниця : Нова Книга, 2006. – 384 С.]. Актуальним проблемам української естради присвячують свої сторінки спеціалізовані періодичні видання: бюлетень "Шоу-бізнес", журнал "Галас", газета "Музичний тиждень "Території А", каталог "Музичний реєстр України" [Н.-М. П.Фарина. Українська естрадна музика в національному соціокультурному просторі // Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку: Наукові записки Рівненського державного гуманітарного університету. – Вип. 19. – Рівне, 2013. – 444 с.]

Сучасні традиції естрадного музикування в Україні започатковуються на зламі 60-70-х років XX століття. Популярності в цей період набувають, з одного боку "Червона рута" В.Івасюка, з іншого – "Ой летіли дикі гуси" І.Поклада на слова Ю.Рибчинського у виконанні Н.Матвієнко. У той період промовисто заявляють про себе уславлені сьогодні митці С.Ротару В.Зінкевич та Н.Яремчук [Н.-М. П.Фарина. Українська естрадна музика в національному соціокультурному просторі // Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку: Наукові записки Рівненського державного гуманітарного університету. – Вип. 19. – Рівне, 2013. – 444 с.]

Носіями сучасного естрадно-пісенного надбання є низка творчих музичних формацій, серед яких прикладом став гурт "Воплі Водоплясова", який, за словами відомого російського журналіста А.Троїцького, "став еталоном "живо-концертного" східнослов'янського рок-бенда, і еталоном досі неперевершеним". На небосхилі кінця 80-початку 90-х XX ст. з'являються відомі й знакові музичні формації "Мертвий півень", "Океан Ельзи", "Кому вниз", "Брати Гадюкіни", "Піккардійська терція" та ін. Культурний український рок-гурт "Океан Ельзи" визнаний публікою та критиками найкращим рок-гуртом та найкращим live-гуртом СНД та Східної Європи. Рок-гурт "Кому Вниз" також за час свого існування набув статусу культового, як і рок-гурт "Брати Гадюкіни", яка поєднуючи найрізноманітніші стилі сучасного музичного виконавства стала однією із симво-

лів української рок-музики. Особливе місце в українському культурному просторі посідає лауреат Національної премії України ім. Т.Шевченка львівська формація "Піккардійська терція". Гідним надбанням естрадного вокального виконавства в Україні залишаються Т.Петриненко, В.Зінкевич, І.Бобул, Р.Лижичко, О.Пономарьов, А.Попова, С.Гіга та ін.

Однак, нажаль зараз дуже часто чуємо з засобів масової інформації сучасну "популярну" музику не витримує ніякої критики через низькопробні тексти та, вкрай примітивний музичний матеріал та низький рівень їх виконання продюсовану шоу-бізнесом. Ключовими ж ознаками шоу-бізнесу є найперше одержання прибутку, видовище, масовість та популярність [Ашин Г. В тисках духовного гнета: (Что популяризируют средства массовой информации США) / Г.Ашин, А.Мидлер. – М.: Мысль, 1986. – 253 с.]. Складовими інфраструктури шоу-бізнесу, що забезпечують його життєдіяльність, є нічні клуби, виконавські заходи закритого типу ("культурне обслуговування") подій приватного життя представників економічної чи політичної еліти), випуск аудіо- та відео носіїв, участь в публічній політиці тощо [Н.-М. П.Фарина. Українська естрадна музика в національному соціокультурному просторі // Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку: Наукові записки Рівненського державного гуманітарного університету. – Вип. 19. – Рівне, 2013. – 444 с.]. На жаль, саме така музика лунає у студентському середовищі майбутніх педагогів, що вкрай насторожує.

В процесі фахової підготовки сучасний педагог при викладанні на факультеті мистецтв курсів професійної спрямованості для спеціальності "Музичне мистецтво" має враховувати сучасні надбання вітчизняної та зарубіжної вокальної педагогіки, використовувати кращі зразки українського естрадного вокального виконавства, щоб виховувати художній смак майбутніх вчителів, щоб випускники були конкурентоспроможними на сучасному ринку праці та мали можливість для подальшої самореалізації та самовдосконалення у професійній сфері.

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

ЗНАЧЕННЯ ОСНОВНИХ ПРОБЛЕМ, ЯКІ ВИРІШУВАЛИСЯ Д. І. ЧИЖЕВСЬКИМ ЯК ОСНОВА РОЗКРИТТЯ ЗМІСТУ ЙОГО ДОРОБКУ

Вивчення власного українського історико-філософського доробку важливе у вимірі інтеграції вітчизняних історико-філософських досліджень в європейський і світовий науковий простір та критики уявлень про ізолюваність чи взагалі відсутність в Україні філософської традиції. Аргументом проти таких уявлень є творчість відомого українського вченого Дмитра Івановича Чижевського.

Видатний учений ХХ ст. – філолог-славіст, філософ та історик філософії Дмитро Іванович Чижевський (23.03.1894, м. Олександрія Херсонської губернії – 18.04.1977, м. Гейдельберг) належить до числа українських дослідників, чия наукова діяльність була інтегрована в європейську науку. Розуміючи філософію як самоусвідомлення народом своєї культурної самобутності, Д. Чижевський одним із перших звернувся до питання про існування філософських рефлексій у духовній культурі тих народів, які традиційно сприймалися як "нефілософські" (наприклад, східні і західні слов'яни). Він посів провідні позиції у вивченні філософської проблематики в слов'янських літературах та історії взаємовпливів російської і німецької філософії, а Європі став відомим насамперед як засновник центру славістики в Галле та школи славістики у Гейдельберзі (Німеччина). Проте, за безсумнівного визнання зарубіжними дослідниками внеску Д. І. Чижевського до розвитку світової славістики, його роботи лише в останні десятиліття стали широко відомі та доступні українському читачеві [Л. С. Губерський. Біля джерел вітчизняної історико-філософської науки: Д. Чижевський та його "Філософія Г. С. Сковороди" // Дмитро Чижевський. Філософія Г. С. Сковороди. – К.: Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2014. – с. III], тому доцільним є вивчення інтелектуального здобутку українського вченого та чітке окреслення проблем, які він вирішував.

Як стверджує сам Д. І. Чижевський в "Творчій автобіографії" (липень 1945 року), його різноманітні печатні праці не охоплюють випадкових тем, всі вони спираються на певний план, завдання. Своє завдання вчений сформулював як "служение делу взаимного культурного сближения европейских народов" [Д. И. Чижевский. Автобиография (1934) // Чижевский Д. И. Избранное: В 3 т. Т. 1: Материалы к биографии: (1894-1977) – М.: Библиотека-бонд "Русское Зарубежье"; Русский путь, 2007. – с. 53]. Як відомо, слов'янські народи внаслідок історичних, релігійних, політичних обставин у різний час опинялись на більшій чи меншій відстані від центрів найінтенсивнішого інтелектуального життя Європи, що спричинило появу поглядів про їх ментальну відмінність від західно-європейських націй.

Розуміючи культуру як сукупність артефактів та вкладених у них сенсів, Чижевський виходив з того, що культура слов'янських народів належить до європейської культурної єдності, тому культурні дистанції і відмінності перебільшені, виною чому є недостатня представленість культурних, інтелектуальних здобутків слов'ян. Він запевняв, що тісні межі, в які історія поставила життя країн, шкодять цим народами у культурному відношенні та сильно гальмують їх розвиток, тому мають бути подолані без порушення природних прав народів. Цим завданням має займатись наука і вища школа, яка, навчаючи мовознавству та знайом-

лячи хоча б з однією областю культури іншого народу, виховує свідомих і відповідальних громадян.

Адже, на думку вченого, там, де є люди, які оволоділи іноземною мовою та ознайомилися з чужою культурою, неможливо знайти слухняного виконавця програми по знищенню чужих народів і культур [Д. И. Чижевский. Автобиография (1934) // Чижевский Д. И. Избранное: В 3 т. Т. 1: Материалы к биографии: (1894-1977) – М.: Библиотека-бонд "Русское Зарубежье"; Русский путь, 2007. – с. 56-57]. Усунення культурних дистанцій та виховання вчений сприймав як своє завдання: проживаючи в Німеччині та деякий час в Америці, Чижевський займається славістичними дослідженнями, викладанням кількох слов'янських мов та справою ознайомлення німецької і американської інтелектуальної спільноти з культурою слов'ян.

Працюючи над завданням ознайомлення німців та американців зі слов'янськими мовами та культурними здобутками, Чижевський досліджує кілька тем та друкує досить багато праць по кожній з них. Сам він виділяє вісім тем своїх печатних робіт. Першою значною темою була історія філософії слов'янських народів. З цією темою пов'язана друга, – порівняльна історія слов'янських літератур, яка спочатку зацікавила його філософським змістом слов'янських літературних творів, а пізніше, захопившись стилістичними властивостями, Чижевський зайнявся розробкою стилістичних, мистецтвознавчих та літературних проблем. Ці дві теми утворюють суттєву єдність, оскільки цілісність присвячених ним робіт дає огляд багатьом суттєвим областям слов'янського духу. З цим пов'язані і методологічні особливості його роботи: в працях, які стосуються історії філософії, Чижевський займається також поетами, політиками та богословами, а в працях, присвячених історії літератури, поряд з важливими естетичними мотивами ґрунтовно розібрано й ідеологічні мотиви. На основі цих двох комплексів питань згодом виникла група робіт, яку сам автор характеризує як праці з "германославістики". Мова йде про німецькі впливи на духовне життя слов'ян. До цієї групи належать роботи, присвячені розгляду німецької містики у слов'ян, пієтизм у слов'ян, німецький романтизм у слов'ян, про вплив Гегеля та німецького ідеалізму взагалі в Росії. Наступна група питань – лише частково опубліковані роботи про слов'янську лексику, адже вчений був впевнений у тісному зв'язку мовної форми й естетичного та ідеологічного змісту художніх творів. Передусім мова йде про філософську і містичну термінологію, світоглядний словниковий запас та його збагачення через надання старим словам нового значення. В контексті співпраці з паризькою мовознавчою школою написані деякі роботи, присвячені філософії мови, в яких обґрунтовується фонологія, розглядаються деякі частини мови слов'ян (дієслово та відмінок), розглядаються питання з теорії перекладу та поетичної мови. Чистій філософії при-

свячено небагато його робіт: твори з історії філософії, книга про формалізм в етиці, деякі статті про Достоевського. Окремі роботи стосуються історії слов'янських і німецької церков. Восьмою темою занять дослідника була історія слов'янської культури (передусім лекції Чижевського) [Д. И. Чижевский. Автобиография (1934) // Чижевский Д. И. Избранное: В 3 т. Т. 1: Материалы к биографии: (1894-1977) – М.: Библиотека-бонд "Русское Зарубежье"; Русский путь, 2007. – с. 53-54].

*І. В. Шаталович, канд. філос. наук,
ДНУ ім. О. Гончар, Дніпропетровська
shatalovicham@yandex.ru*

КОНЦЕПЦІЯ СПОРІДНЕНOSTІ Г. СКОВОРОДИ В КОНТЕКСТІ ПРОБЛЕМ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА

Розглядаючи концепцію спорідненості Г. Сковороди в контексті проблем сучасного суспільства, в першу чергу звернемо увагу на такий важливий її аспект, як споріднена (сродна) праця. Людина, на думку Г. Сковороди, яка не віднайшла близьку до серця працю, схожа на бджілку, яку закрили у світлиці, а її так манять сонячні промені на медоносні луки, оскільки там її життєва стихія. Не може бути солодкою праця, яка не приносить утіху для серця, а той, хто вибирає для себе ремесло наймодніше і найприбутковіше, лише ошукує себе. Причиною всього нерозумного в суспільстві філософ вважав труд без призвання, роботу по необхідності або труд з метою збагачення. Тому, засуджуючи ці соціальні риси суспільства, Г. Сковорода і призивав до морального вдосконалення, соціального розділу праці, подолання її "несродності" в усіх сферах суспільної діяльності. Г. Сковорода був переконаний, що принцип "сродної" праці повинен лежати в основі фундаменту суспільного ладу. Тому він стверджував: людина відносно себе повинна знати свою "сродність", своє призначення, пам'ятаючи, що вона не тільки частина природи, але і частина суспільства. Втілення цього принципу сприяє торжеству вищої моральності, любові та порозумінню між людьми. Мислитель розмірковував про те, що людина повинна бути щасливою. "Сродна" праця направлена на реалізацію внутрішньої сили людини, прояв її творчого потенціалу, дає їй можливість знайти сенс свого буття, відчувати щастя і радість від праці, а не тільки від її результату, тобто може стати вищою цінністю людського буття.

Звернемо увагу на те, що концепція спорідненості, запропонована "українським Сократом" насправді набагато ширше, вона стосується також і інших сторін людського життя, а не тільки праці. Сродність – це закон, який керує всім творінням, згідно з яким "подібне тече до подібного",

тобто існує подібність в душі і в тій справі, до якого вона прагне [Сковорода Г. Сочинения : в 2 т. т.1 / Григорий Сковорода ; АН СССР, ин-т филос. – М. : Мысль, 1973. – С. 436-437]. Крім того, Г. Сковорода у творі "Розмова, звана алфавіт, чи буквар світу" поряд з важливістю вибору сродної праці, говорить ще про сродне навчання та сродну дружбу. Як стверджує мислитель, дружбу не можна випросити, ні купити, ні силою вирвати. Треба народитися до неї. Дана природна сродність до дружби є за Г. Сковородою ознакою однаковості душ і позначається словом симпатія. Дружбу мислитель характеризує як єдність душ, сердець, думок. Серця ж можуть бути і неспорідненими один одному, про що філософ міркує в байці про Солов'я, Жайворонка і Дрозда. Дружба як дар Божий не буває між негідними людьми, подібно до того як гниле дерево не склеюється з іншим гнилим деревом. По слову Г. Сковороди: "Добре братство краще багатства" [Сковорода Г. Сочинения : в 2 т. т.1 / Григорий Сковорода ; АН СССР, ин-т филос. – М. : Мысль, 1973. – С. 105].

Концепція спорідненості Г.Сковороди знаходить своє призначення в сучасній соціальній сфері. В першу чергу вона стосується проблеми вибору кожним спеціалістом сродної професії. Дуже часто абітурієнти, а найчастіше їх батьки, обирають спеціальність не по душі, не за потягом, тобто по сродності, а за іншими критеріями: престиж, висока заробітна плата, зручність працевлаштування, можливість навчатися за бюджетними умовами, тощо. Ця проблема несе в собі цілу низку інших проблем: від нестабільності і занепаду економіки, політики і культури в країні до особистого щастя кожної людини. Таким чином, поділ людей, що займаються "спорідненою" і "неспорідненою" працею – є та сама глибока думка, на яку можна спиратися при розв'язанні сучасних проблем, у тому числі проблеми щастя та любові. Згідно з християнським вченням Бог є любов. І саме істинна любов виступає онтологічною підставою сродності: "Начало всему и вкус есть любовь. Как пища, так и наука не действительны от нелюбимого" [Сковорода Г. Сочинения : в 2 т. т.2 / Григорий Сковорода ; АН СССР, ин-т филос. – М. : Мысль, 1973. – С. 37]. Міцна і вічна любов виникає із спорідненості вічних душ, що зміцнюються їх чеснотою [Сковорода Г. Сочинения : в 2 т. т.2 / Григорий Сковорода ; АН СССР, ин-т филос. – М. : Мысль, 1973. – С. 244]. На тлі сучасної економічної та моральної кризи дана концепція як ніколи актуальна, тому що щастя та спорідненість окремої людини – є основа здорового і щасливого людства взагалі.

О. О. Шморгун, канд. філос. наук, ЦГО НАНУ, Київ
shmorgunoo@gmail.com

ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСАДИ ФОРМУВАННЯ НОВІТНЬОЇ УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕЇ

*"Ії посмішка здалася мені прозорою,
і крізь цю посмішку я побачив моє село.
А крізь моє село – мою країну.
А крізь мою країну – інші країни".
А. де Сент-Екзюпері, "Військовий льотчик"*

Останні роки ситуація в Україні характеризується граничною нестабільністю: фактично від здобуття незалежності у 1991 році вона переживає затяжну кризу, яка в окремих регіонах фактично переросла у гуманітарну катастрофу. Однак кризовість та нестабільність в Україні є лише частковим випадком кризовості та нестабільності всього світу. За прогнозами Римського клубу та оцінками незалежних аналітиків глобальна економіка нині знаходиться у перехідному стані, пов'язаному із цілою низкою демографічних, екологічних, ресурсних проблем, з якого можливі лише два виходи: або відчайдушна мобілізація всіх сил і докорінне переосмислення споживацьких світоглядних установок, або глобальна катастрофа, в якій людство, якщо і не загине, то відкотиться далеко назад у своєму цивілізаційному розвитку.

За такого стану справ, перед інтелектуалами та митцями всіх країн постає завдання творення засобами філософської гуманітарної думки та мистецтва нового мобілізаційного світогляду, який би зміг об'єднати людей для протистояння негативним тенденціям, запропонував би їм естетичні ідеали та етичні орієнтири, альтернативні соціальній пасивності та споживацтву, подолав нарешті ту суспільну "аномію" (термін Е.Дюркгейма), яка завжди йде пліч-о-пліч з кризовими та перехідними станами. На мій погляд, єдиною конструктивною засадою такого новітнього мобілізаційного світогляду може і повинен стати націоналізм модерного типу.

Звісно, я цілком усвідомлюю, що таке твердження може викликати численні заперечення. Починаючи від заявленої тези про те, що у глобалізованому сучасному світі національні утворення неодмінно мають розчинитися та зникнути, і закінчуючи не менш розхожими уявленнями, що будь-який націоналізм несе в своїй основі дискредитацію представників інших націй, а значить, за визначенням має екстремістський і авторитарний (тоталітарний) характер. Втім, на моє глибоке переконання, ці глибоко хибні підходи насправді є породженням тієї небаченої дискредитації поняття націоналізм у XX столітті, до якого доклались як нацистський, так і радянський тоталітарні режими, і яка після

другої світової війни було закріплена так званими ліберальними демократіями розвиненого світу.

Насправді ж, як свідчить новітня історія, саме національне відродження принципово нового, модерного типу, пов'язане не з апеляціями до фольклорних джерел та "сивої давнини", а з переосмисленням національної культури на якісно новому рівні, із залученням всіх наявних видів мистецтв і, насамперед, літератури, сучасного театру, кінематографу та рок-музики, допомогло таким європейським країнам, як Німеччина, Франція, Британія, Італія, Іспанія, а також Японії та "східноазіатським тиграм" не просто подолати страшну післявоєнну розруху, а й продемонструвати неочікувані показники економічного зростання та покращення добробуту, які пізніше отримали назву "економічного дива". Як приклади можна назвати: творчість письменників та поетів "групи 47" в Німеччині; письменників А. де Сент-Екзюпері, А.Камю, Ж.-П.Сартра, А.Мальро, Ф.Раблеса, Р.Мерля та поетів Р.Шара, А.Мішо, П.Елюара, Л.Арагона, Е.Гільвіка у Франції; кінематограф "неореалізму" в Італії; виникнення рок-музики як принципово нового жанру мистецтва в післявоєнній Британії; фільми видатного кіносценариста та режисера А.Курасави та письменницька творчість Р.Акутагави, Я.Кавабати, Ю.Місіми в Японії, – і цей перелік можна було б продовжувати і продовжувати.

Зайве й казати, що для України, на території якої фактично точиться неоголошена громадянська війна, проблема національного єднання наразі актуальна як ніколи, воно є вже в буквальному сенсі питанням виживання і збереження національного суверенітету. Разом з тим, акції громадянської непокори на Майдані взимку 2013-14 рр. та військовий конфлікт на сході України, особливо у своїй початковій фазі, спричинили чималий підйом національної самосвідомості. Однак, на превеликий жаль, цей патріотичний порив, не знайшовши свого продовження у відповідних духовних здобутках – творах мистецтва, які б могли виконувати роль мобілізаторів, здебільшого виродився у пустопорожні гасла на кшталт "Україна понад усе!", "Слава Україні! – Героям слава!", а то й сумновідомих нецензурних епітетів на адресу президента Росії, за якими, як не сумно це констатувати, часто-густо не стоїть навіть елементарних знань про історію рідної країни та творчість її видатних культурних діячів, не кажучи вже про якийсь цілісний національний світогляд.

Наводить на сумні роздуми і те, що в сьогодиншній Україні національна ідея чомусь однозначно ототожнюється насамперед з православною релігійністю, а національне відродження мислиться передусім як відродження релігійне. Це, своєю чергою, призводить до небачених фальсифікацій творчості видатних представників української культури (Т.Шевченка, І.Франка, Лесі Українки, В.Винниченка та інших) з метою за будь-яку ціну "вписати" їхні погляди у релігійний канон. Такий підхід парадоксальним чином наближує Україну до російської імперської ментальності з її споконвічним "Православие, Самодержавие, Народность",

від якої сучасні речники української національної ідеї всіляко прагнуть духовно дистанціюватися (щоб переконатися в цьому, достатньо звернутись хоча б до студій О.Забужко "Філософія української ідеї та європейський контекст: франківський період", "Шевченків міф України. Спроба філософського аналізу", "Notre Dame d'Ukraine. Українка в конфлікті міфологій", або згадати недавні повідомлення в новинах про те, що видатна українська поетеса Л.Костенко нині працює над книгою про занепад Російської імперії).

Отже, творення новітньої національної ідеї, з одного боку, сьогодні актуальне як ніколи, а з іншого, як ніколи складне, бо ж потребує на своєму шляху знешкодження чималої кількості міфів та обминання численних стереотипів.

В. В. Юскович, студ., КНУТШ, Київ
yuskovich1994@gmail.com

ТВОРЧИСТЬ МИКОЛИ ХВИЛЬОВОГО В КОНТЕКСТІ ЄВРОПЕЙСЬКИХ ІСТОРІОГРАФІЧНИХ КОНЦЕПЦІЙ

В основу історіософської концепції М. Хвильового лягли три основні ідеї: "азіатського ренесансу", "Європа чи Просвіта?" та "Геть від Москви!". ці думки автор виклав у ряді памфлетів: "Камо грядеш?", "Апологети писаризму", "Думки проти течії". Поза цими трьома циклами Хвильовий написав ще ряд памфлетів та літературних статей, у яких висвітлював дані проблеми, зокрема "Україна чи Малоросія?", "Про сатану в бочці...".

В основу вчення про "азіатський ренесанс" покладено поділ усього історичного і культурного поступу народів Азії та Європи на взаємообумовлені патріархальний, феодальний, буржуазний і пролетарські цикли [Вдовиченко Г.В. ВІСНИК Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Випуск 78. Філософія. Режим доступу: http://papers.univ.kiev.ua/filosofija_politologija/articles/Philosophic_problems_in_legacy_Khvylovyi_17381.pdf]. Автор вважає, що пролетарський цикл є згубним саме для Європи, і лише народи Азії та колишні провінції і колонії великих держав, Україна зокрема, здатні змінити світовий лад. Фактично, за М. Хвильовим, дати українській нації розвинути до кінця, проявити свій внутрішній енергетичний потенціал і буде складовою прогресивного руху на шляху до комунізму. Завдання комуніста – відповідати цим єдино вірним законам. Тому, не потрібно привносити "хаос" в рух історії, виступаючи проти ще однієї "залізної" закономірності, навпаки, потрібно всіляко сприяти розвитку національного фактору (у нашому випадку – українського), що і буде рівнозначним прийняттю, розумінню і розвитку комуністичної ідеї. Таке зміщення смислів й акцентування уваги на особливій ролі нації в порівнянні з класовим чинником, навіть обумовленості класового національним (затримка з розвитком

нації затримує і формування класових сил) і робить М. Хвильового не просто комуністом, але націонал-комуністом.

У поглядах Хвильового можна провести цікаві паралелі між шпенглерівським розумінням цивілізації і його власним. Для Шпенглера, цивілізація – це останній етап у розвитку культури. Але, не зважаючи на схожість думок, Хвильовий ще бачить надію і паростки нової Європи.

Симпатію Хвильового до Європи ми простежуємо і у постановці питання "Європа чи Просвіта?", де Європа постає для автора досвідом багатьох віків, сумою знань, яка була створена протягом багатьох віків найбільшими інтелектуалами. [Костюк Г. У світі ідей і образів. – Сучасність., 1983 р. – с. 97]. Просвіта ж постає для автора тим, що треба оминати, адже він її безпосередньо асоціює з Москвою.

Суть гасла "Геть від Москви!" полягає у наступному: що російська література тяжить над нами, як господар становища, який привчав нашу психіку до рабського наслідування. А мистецтво не може наслідувати, бо це була б його смерть.

Таким чином, історіософські ідеї Хвильового розвивалися під впливом трьох світоглядно-філософських традицій: матеріалістичного розуміння історії з ідеями Леніна включно, теорії Шпенглера та української національної ідеології. Об'єктивно ідея "азіатського ренесансу" "працювала" на творення уявного стану відрубності України, її культури та історичного шляху розвитку від Росії. Така "мисленнєва фігура¹" є необхідною складовою функціонування самостійного типу національної свідомості, через яку Хвильовий у своїх поглядах надає Україні статус суб'єкта історичного процесу. Більше того, на основі цих поглядів Хвильовий, долаючи провінційний статус України, виводить її у творці світової історії. Уявлення про "азіатський ренесанс" безперечно є "утопією" у мангеймівському розумінні цього слова. Ну, а "месіанські потуги" Хвильового є наслідком рефлексивного конструювання, що і вказує на їх неавтентичність.

Секція 3 "ТЕОРЕТИЧНА ФІЛОСОФІЯ"

Підсекція "ОНТОЛОГІЯ І ТЕОРІЯ ПІЗНАННЯ"

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

ПРИНЦИП СУБ'ЄКТИВНОСТІ І ПРОБЛЕМА РЕФЛЕКСІЇ

Яким є стосунок самосвідомості до свідомості? Самосвідомість має бути або утвореною за допомогою саморефлексії, бути виведеною і обґрунтованою через само уявлювану дію свідомості, або стосуватися до свідомості, як її умова. У цьому випадку не самосвідомість обґрунтована свідомістю, а навпаки: свідомість – самосвідомістю. Якщо обумовлене повинно містити умови власного буття не в собі, а в іншому (умові), то самосвідомість за своєю суттю має бути позбавленою свідомості, отже – бути несвідомою (нерефлексивною). Позиція, відповідно до якої рефлексія не є сутністю свідомості, а отже, самосвідомість не утворюється за посередництвом усвідомлення Я, представлена диденкв найбільш експліцитному вигляді у вченні Д. Генріха; при цьому сам Д. Генріх небезпідставно вказує, що піонером нерефлексійної теорії самосвідомості виступає І. Фіхте. Отже, чи є принципи самосвідомості і рефлексії цілком несумісними, чи, можливо, сам принцип суб'єктивності (чистої самосвідомості) потребує їх узгодження?

У чому, власне, полягає незадовільність рефлексивної теорії самосвідомості? Самосвідомість є саморефлексією, рефлексія є відношенням. Суб'єктом, рівним чином як і об'єктом рефлексивного відношення до себе є Я, суб'єкт. Самосвідомість, отже, вимагає попередньої наявності суб'єкта, як інстанції, до якої має бути віднесена самосвідомість. Але як конститується сам суб'єкт? Не інакше, як за посередництвом самосвідомості і рефлексії! Таким чином, рефлексивна теорія самосвідомості потрапляє в замкнуте коло, виводячи самосвідомість із суб'єкта, а суб'єкт з самосвідомості [Henrich D. Fichtes ursprüngliche Einsicht // Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1966., S.192]. Отже, подолати коло в обґрунтуванні можливо лише за допомогою допущення первісної, нерефлексивної і несвідомої самосвідомості, яка повинна містити в собі умову свідомості і всякого предметного знання. Але якщо свідомість містить в собі відношення до предмета, то самосвідомість такого відношення, згідно свого поняття, не припускає – вона, власне кажучи, є не відно-

шення (бо виключає всяке опосередковування), а нетематичне і несвідоме "знайомство з собою".

Всяке предметне знання є суть уявлення (Vorstellung); стосунок інтелігенції до предмета є актом породження самого уявлення, і таких уявлень, в залежності від того, на що спрямована інтелігенція, є безліч. Однак устосовування інтелігенції щодо самої себе породжує лише одне уявлення – "Я" [Фихте И. Г. Опыт нового изложения наукоучения // Сочинения в двух томах. Т. 1. / Сост. и примечания Владимира Волжского – СПб.: Мифрил, 1993, с. 551]. За якої умови можливе уявлення Я? Очевидно, лише за умови самопокладання Я. В самопокладанні Я Я є як суб'єкт, так і об'єкт покладання. Тому самопокладальна діяльність Я є водночас його само усвідомлюваною діяльністю. Отже, діяльність Я з самопокладання, тотожна принципу самосвідомості, полягає в тому, що Я (суб'єкт) має усвідомлювати Я (об'єкт). Але що таке Я (як об'єкт)? Воно є діяльністю усвідомлення себе самого, яка в свою чергу розколюється на суб'єкт і об'єкт усвідомлення. Тому теза "Я має усвідомлювати себе самого" має читатися як "Я має усвідомлювати процес свого усвідомлення". У свою чергу, Я в цьому останньому усвідомленні також розпадається на суб'єкт і об'єкт і вимагає нового усвідомлення, так що тут слід усвідомлювати процес усвідомлення процесу усвідомлення, і тому діяльність виникнення Я впадає в нескінченний прогрес, за якого виникнення Я є неможливим [там само, с.254-255].

Покладання умов існування Я є разом з тим покладання умов неіснування нескінченного рефлексивного ряду. Чому існує саме уявлення нескінченного прогресу в обґрунтуванні самосвідомості? Тому що всяке знання доходить до нас лише за посередництва уявлення (свідомості), а всяка свідомість характеризується розрізненням суб'єкта та об'єкта; тому в свідомості суб'єкт не є в той же час об'єкт. Розчленування на суб'єкт і об'єкт є суть опосередкування; єдність того й іншого, що є умовою емпіричної свідомості, повинна бути нічим іншим, як безпосередньою свідомістю. "Отже, перш за все ми знайшли таку свідомість, яку ми щойно шукали, свідомість, в якій безпосередньо з'єднані суб'єктивне та об'єктивне. Свідомість про наше власне мислення і є ця свідомість" [там само, с. 556]. Але безпосередня свідомість є не що інше, як споглядання. "Такого роду безпосередня свідомість позначається науковим терміном споглядання, і так маємо намір називати її і ми" [там само, с. 556]. Тому ми повинні дивитися на самосвідомість як на безпосереднє знання, на знання, що не імплікує предметного відношення. Те, що усвідомлюється Я, не є тим, як воно усвідомлює це. А втім, ця теза увиразнює ще одну проблему. Так як в межах свідомості ми маємо лише опосередковане і обґрунтоване знання, то самосвідомість, а саме первісна свідомість, не може входити у свідомість; вона має бути несвідомою. Умовою свідомості є протиставлення об'єкта і суб'єкта, умовою самосвідомості – їх безпосередня тотожність. Як можливий перехід від тотожності до протипокладання і навпаки, інакшими словами: як самосвідомість може бути причиною свідомості?

Фіхте походження емпіричної свідомості із свідомості абсолютної пояснює із законів діючої інтелігенції: так як сама свідомість є нічим іншим, як рефлектованою дією, а первинні дії інтелігенції становлять її сутність, то початкова дія інтелігенції має бути нереклексивною, несвідомою. Але якщо власна діяльність інтелігенції не входить до змісту свідомості, то сама ця діяльність повинна являтися для Я не як власна діяльність, а як чужий їй продукт, як зовнішній об'єкт. Таким чином, якщо у своїй діяльності інтелігенція разом з тим не рефлектує про власну діяльність, то вона тим самим, створюючи продукт, обмежує себе. Протилежність між свідомою і несвідомою діяльністю, виявлена в понятті початкової активності Я, а саме між діяльністю, що несвідомо творить, і діяльністю, що свідомо відтворює, обертається в принцип протилежності інтелігенції самій собі. Як могло б утворюватися самосвідоме Я, окрім як за посередництвом рефлексії своїх продуктів? Для Фіхте предметний світ виступає як продукт діяльності уяви. Таким чином досягається єдність Я: воно виникає як безпосередня тотожність суб'єкта й об'єкта, як спрямована виключно на себе діяльність, воно діє без усвідомлення своєї діяльності і таким чином створює об'єкт, воно рефлектує об'єкт і створює свідомість, воно рефлектує власну свідомість і тим самим приходить до самосвідомості. Рефлексія свідомості не є рефлексією предмета, вона є рефлексія первинних дій інтелігенції. Отже, неможливість вивести самосвідомість з предметного світу, з предметної свідомості взагалі аж ніяк не виключає для Фіхте її опосередкованого характеру. Абсолютне Я, як завершена єдність самосвідомості і свідомості, вимагає для себе єдності опосередкування (рефлексії) і безпосередності (іррефлексивності). Д. Генріх цей дуже важливий пункт фіхтевого вчення про самосвідомість, на нашу думку, врахував недостатньо.

Знаннєвий стосунок, що імплікує форму предметного знання, очевидно, неможливий без устосування цього знання до суб'єкта самого стосунку (самосвідомості, Я), адже принцип предметного знання ("Я знаю дещо") безумовно передбачає наявність суб'єкта, як інстанції цього устосування, тобто того, хто володіє цим знанням ("Я знаю, що це я знаю дещо"). Відповідно, головна складність, що полягає у з'ясуванні онтологічного статусу цього стосунку, виражається в Д. Генріхом у такий спосіб: "аби досягти ідентифікації із самим собою, суб'єкт, звісно, має вже знати, за яких умов він може те, з чим він зіштовхується чи знайомиться, приписати самому собі" [Henrich D. Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie // Hermeneutik und Dialektik. Hans Georg Gadamer zum 70. Geburtstag. Band 1. – Tübingen: Mohr, 1970, S.266]. В чому полягає складність такої ідентифікації? Очевидно, що за умови визнання рефлексії, що передбачає знаннєвий стосунок свідомості до того, що саме по собі не є свідомістю (наприклад, предметне знання, що передбачає зв'язок між свідомістю та зовнішнім щодо неї предметом), устосування знаннєвого стосунку предметного знання до самосвідомості є неможливим, оскільки зрозуміло, що подібне устосу-

вання передбачало б нескінченний пошук третього принципу, що мав би поєднувати предметну свідомість і самосвідомість.

Тому єдиний шлях, який вбачає Д. Генріх, полягає в тому, аби визнати, що самосвідомість не імплікує предметного самостосунку, а отже, є цілком безстосунковою. Проте якщо самосвідомість не містить у собі принципу знаннєвого (свідомого) стосунку, то вона взагалі не є принципом знання. Цей закономірний висновок з Генріхового вчення про самосвідомість зробив його учень У. Потаст, проголосивши свідомість "об'єктивним процесом"[Pothast U. Über einige Fragen der Selbstbeziehung. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1971, S. 76]. Але якщо свідомість не є знаннєвим принципом, то за її допомогою, очевидно, годі пояснити сам факт знання, а оскільки сам статус свідомості визначається за посередництвом пізнання, то в цьому пункті вчення У. Потаста і Д. Генріха необхідно визнати як такі, що не можуть обґрунтувати себе. К. Дюзінг, розібравши аргументи представників нерerefлексивної концепції самосвідомості, зробив висновок, що їх основні положення є безсилими проти ідеалістичних теорій самосвідомості (Фіхте, Шеллінг, Гегель), оскільки "самовіднесеність, що досягається в рамках парадигми "суб'єкт-об'єкт", виражається лише в нескінченно повторюваному "перед-покладанні" активного Я, вводить цілком примітивну і до того ж малореалістичну модель самосвідомості, в якій само стосунок репрезентується як симетричне й жорстко фіксоване відношення суб'єкта і об'єкта. Однак не існує жодного різновиду ідеалістичної історії самосвідомості, яка б засновувалась на подібній статичній і відсталій моделі, бо тут суб'єкт розвивається у своїй самостосунковості на шляху динамічної диференціації" [Дюзінг К. Идеалистическая история самосознания // "Феноменология духа" в контексте современного гегелеведения / М.: "Канон+" РООИ "Реабилитация", 2010, с. 235-236].

К. Ю. Кравченко, студ., ЧНУ ім. Б. Хмельницького, Черкаси
katerina_kravchenko_95@mail.ru

ПОВСЯКДЕННІСТЬ ЯК ОСНОВА ОНТОЛОГІЧНОЇ РЕАЛЬНОСТІ В РОЗДУМАХ АЛЬФРЕДА ШЮЦА

Повсякденний світ – це світ, в якому ми живемо кожен день і кожную годину. У ньому ми народжуємося і в ньому вмираємо. Саме тут ми радіємо і плачемо, сваримося і миримося, любимо і зневажаємо, тому повсякденність як би і зовсім не помічається людьми, немов повітря, яким дихаєш.

Повсякденність – це сфера досвіду, яку індивід розділяє з іншими людьми. Іншими словами повсякденність – інтерсуб'єктивний життєвий світ, який спочатку сприймається індивідом як існуючий об'єктивно і який загальний для нього та інших.

Однак в рамках феноменології правомірним вважається питання про те, чому ми сприймаємо світ як єдиний і об'єктивно існуючий. Адже кож-

ному зрозуміло лише те, що він живе в тому світі, який безпосередньо спостерігає. Кожна людина живе в своєму власному соціальному світі, тому що надає власні значення оточуючих речей, людям і їхнім діям. Ми помічаємо, вибираємо з потоку чуттєвих відчуттів лише те, що для нас значуще, чого в нас не вистачає.

Альфред Шюц вважав, що світ складається з безлічі реальностей – реальностей науки, релігії, сну, мистецтва і т. д. Але головною реальністю є наше повсякденне життя. У роботах Шюца мова йде про вивчення повсякденного, повсякденного знання, дослідженні того, як ці знання соціально розподіляються в конкретних групах людей в особливій історичній та культурній обстановці і, звичайно, то як покладаючись на ці знання, люди конструюють соціальну реальність. Під терміном "соціальна реальність", – пише Шюц, – я розумію всю сукупність об'єктів і подій всередині соціокультурного світу як досвіду буденної свідомості людей, що живуть своїм повсякденним життям серед собі подібних і пов'язаних з ними різноманітними відносинами інтеракції. Це світ культурних об'єктів і соціальних інститутів, в яких всі ми народилися, всередині якого ми повинні знайти собі точку опори і з яким ми повинні налагодити взаємини" [Григорьев Л. Г. Социология повседневности Альфреда Шюца // Социологические исследования. 1987. №1. С. 485].

Соціолог визнає, що кожен індивід по-своєму інтерпретує світ, сприймаючи його тільки своєрідним чином, але запас знання здорового глузду дозволяє розуміти, по крайній мірі, частково дії інших.

Завдання феноменологічної соціології в трактуванні Шюца – це отримання впорядкованого, наукового знання про сукупність об'єктів і подій всередині інтерсуб'єктивного світу, як досвіду буденної свідомості людей, що живуть своїм повсякденним життям і пов'язані один з одним інтеракцією.

Шюц дає наступне визначення: "Під повсякденним життєвим світом слід розуміти ту область реальності, яку бадьорий, нормальний дорослий індивід в установці здорового глузду виявляє як просто дану". "Просто дане" позначає все, що ми переживаємо і воно не підлягає сумніву" [Шюц А. Формирование понятия и теории в общественных науках. В кн. : Американская социологическая мысль. М. : МГУ, 1994. – С. 29].

Повсякденний світ – світ рутинної діяльності, або світ роботи. Однак, зауважує Шюц, "рутина – це така категорія, яку можна виявити на будь-якому рівні діяльності, а не тільки в світі роботи, хоча вирішальну роль вона відіграє в верхній реальності – щонайменше тому, що світ роботи є основою всіх можливих соціальних взаємин, а акти роботи виступають передумовами всіх типів комунікацій" [Шюц А. Формирование понятия и теории в общественных науках. В кн. : Американская социологическая мысль. М. : МГУ, 1994. – С. 349].

В якому сенсі рутинні дії виявлені в будь-якій діяльності? Чи не впливає з цього, що будь-яка діяльність принципово повсякденна? Ми задаємо собі ці питання неодноразово. Хоча рутинні дії суть повсякденних дії, однак повсякденна реальність і рутина аж ніяк не тотожні понят-

тя. Більш того, жодна з альтернативних областей сенсу не сумісна зі значенням повсякденного життя: дії (теоретизування) вченого і дії безпосереднього учасника звичайних ситуацій взаємодії (або дії вченого як безпосереднього учасника цих ситуацій) взаємно виключають одна одну. Шюц віртуозно намагається обійти все, що криється в висловленому тезисі остаточно двозначність, по-перше, особливим чином концептуалізуючи саме "дію", по-друге, за допомогою скрупульозної переробки одного з ключових в його теорії понять – поняття "релевантності".

Рутинне знання – це свого роду "знання-в-руках" [Шюц А. Размышления о проблеме релевантности / Пер. с англ. Н. М. Смирновой // Шюц А. Избранное: мир, светящийся смыслом. М.: РОССПЭН, 2004. – С. 352]. Повсякденність – продукт взаємодії людини з об'єктивним природним світом. На цій об'єктивній основі виникає і формується в свідомості і діяльності членів суспільства інтерсуб'єктивності категоріальна об'єктивність соціальних процесів і явищ. Будучи однією зі сфер реальності, однією з "кінцевих областей значень", вона є первинною по відношенню до інших сфер. А. Шюц говорить про повсякденне життя як про основну реальність, в порівнянні з якою, інші сфери представлені як квазіреальності.

Рутинна діяльність – це "безліч робіт, звично виконуваних майже автоматично відповідно до приписів, які були вивчені і успішно практикувалися". Шюц вказує, що "рутинна діяльність на кожному рівні характеризується особливою трансформацією структур релевантні" [Шюц А. Размышления о проблеме релевантности / Пер. с англ. Н. М. Смирновой // Шюц А. Избранное: мир, светящийся смыслом. М.: РОССПЭН, 2004. – С. 350].

"Всі види діяльності, які здійснюються в світі роботи, являють собою або умови, або послідовність теоретизування, але не належать до теоретичної установки як такої, від якої вони легко віддільні" [Шюц А. Множественных реальностях / Пер. с англ. В. Г. Николаева // Шюц А. Избранное: мир, светящийся смыслом. М. : РОССПЭН, 2004. – С. 440].

Можна підвести підсумок, давши загальне визначення повсякденності, як вона розуміється Шюцем. Повсякденність – це сфера людського досвіду, що характеризується особливою формою сприйняття і переживання світу, що виникає на основі трудової діяльності. Для неї характерний напружений стан бадьорості свідомості, цілісність особистісної участі в світі, що представляє собою сукупність і в жодному випадку не викликає сумніву в об'єктивності свого існування, як форм так і об'єктів, явищ, особистостей і соціальних взаємодій.

А. Ф. Кудряшев, докт. филос.наук, БашГУ, Уфа, Россия
philozof@mail.ru

ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ РАЗНООБРАЗИЕ НА VII РОССИЙСКОМ ФИЛОСОФСКОМ КОНГРЕССЕ

С 6 по 10 октября 2015 года в Уфе состоялся VII Российский философский конгресс. Под номером 1 на всех семи конгрессах значится секция философской онтологии. Мой доклад посвящен работе именно этой секции, на которой после перераспределения присланных тезисов осталось 74 заявки, опубликовано же было 73 тезиса [см.: Философия. Толерантность. Глобализация. Восток и Запад – диалог мировоззрений: Тезисы докладов VII Российского философского конгресса (г. Уфа, 6 – 10 октября 2015 г.). Уфа: РИЦ БашГУ, 2015. Т.I. – 372 с. – С.4-60]. Секция была разбита на две подсекции: "Онтология-1" и "Онтология-2", руководителями которых были, соответственно, доктора философских наук Колычев П.М., Кудряшев А.Ф. и Прохоров М.М., Солодухо Н.М. Всего на них выступили 45 человек (21 на первой подсекции и 24 – на второй). "Онтология-1" уложились в один день работы (8 октября), "Онтология-2" работала 2 дня (8 и 9 октября). Конечно, так или иначе, вопросы онтологии обсуждались и на других секциях, на симпозиумах и круглых столах. Но мои впечатления сложились, главным образом, на основе знакомства с тезисами участников именно этой секции и прослушивания докладов подсекции "Онтология-1".

В докладе я обращаю внимание на разнообразие наименований онтологии и задаю вопрос: что за этим стоит? Приведу список наименований тех онтологических концепций, которые встретились в представленных на секцию докладах, а также кратких толкований онтологии, представленных на секции. Речь шла не просто об авторском варианте онтологии, но, по существу, о том, как надо ее понимать, т.е. об актуальном направлении ее развития. В таком ключе говорилось о *постнеклассической* онтологии (В.В. Афанасьева, Е.А. Пилипенко), подразумевающей снятие классических противоположностей и представляющей, например, в виде виртосферы, тогда как П.М. Колычев продолжил линию *релятивной* онтологии. В первом случае, в онтологии нет необходимости и случайности, материального и идеального, возможности и действительности, части и целого, а есть хаотичность, виртуальность, фрактальность, нелинейность, а во втором, – делается акцент на категории отношения.

Перспективы развития онтологии ряду докладчиков виделись в ее сближении с восточной философией, а также в так называемой *народной* (Н.Ю. Игнатова), *культурной* (Ю.А. Грибер) и *новой* (А.Б. Столь) онтологии. Разумеется, использовался и термин "современная онтология", хотя этот термин пояснялся менее всего. Неожиданно малоупотребительными оказались термины "фундаментальная", "региональная", "формальная" онтология. Не был востребован также термин "антропоо-

нтология", как и синонимичные ему термины. В то же время, слово "онтология", которое должно обозначать общее для всех онтологических концепций понятие, не всегда применялось одинаково и нередко имело разные содержательные наполнения. Вместе с трактовкой онтологии как учения о бытии использовалось ее понимание как учения о сущем и встречались ее определения как учения о категориях (Д.Н. Букин), о становлении и о существовании. Другой формой определения онтологии было утверждение ее основного вопроса. Так, Н.М. Солодухо более фундаментальной проблемой, чем проблема соотношения бытия и сущего, считает вопрос о соотношении бытия и небытия, причем полагает, что небытие первично. В такой онтологии место ставших форм бытия занимают его становящиеся формы. Сомнительно, чтобы эта онтология смогла нас удовлетворить: она ведет к Кратилу отрицанию логоса. Прозвучали отголоски реизма в виде если не реабилитации основополагающего статуса категории "вещь", то более скромных попыток дать ее современное определение (А.С. Демичева). Отчетливо проявилось внимание к языку онтологии, человеческому поведению и его атрибутам (свобода, коммуникации, совместное бытие, толерантность), онтологии памяти (А.В. Дахин). Однако настораживали тенденции погружения онтологии в гносеологию, элиминации субъекта и объекта, превращения онтологии в формальные системы логики, растворения онтологического понятийного аппарата в системах понятий современной науки. Более того, сразу после конгресса я получил письмо – отклик на работу нашей секции, в котором говорится о ненужности философской онтологии: ее должно заменить изучение форм орудийной деятельности (П. Ломаков). Во многом указанные тенденции разрушаются более корректными постановками вопросов. В частности, вместо "перекачки" в философскую онтологию терминологии синергетики и т.п. правильнее ставить вопрос о подведении онтологических оснований под понятия современной науки, как это применительно к понятиям гносеологии делал профессор В.И. Свидерский более полувека тому назад.

Многообразие позиций, точек зрения, общих суждений, отразившееся в разнообразии наименований онтологических концепций, нуждается в выведении на более фундаментальный уровень понимания сути онтологии. Вопрос: онтология одна или онтологий великое множество (компромиссный вариант "срединного" числа онтологий я не считаю удовлетворительным), – требует своего более активного обсуждения. Сам я склоняюсь к тому, чтобы признать принципиальную единственность онтологии в рамках единой системно организованной философии. Но тогда, пожалуй, надо слова Онтология и Философия писать с большой буквы. Как пчелы несут свой взятки в общий улей, так и философы-онтологи призваны вносить свой вклад в общее дело созидания одной для всех Онтологии. На этом аналогия заканчивается: на пасеке не один улей, и значит, не одна пчелиная семья. Работа над отдельной онтологической концепцией, или гордо именуемой "онтология такого-то философа" (онтология В.Н. Сагатовского, например), или название

которой менее индивидуально окрашено (скажем, релятивная онтология), не может считаться завершенной без соотнесения ее результатов с желанной Онтологией, являющейся предметом заботы всех онтологов. Поэтому так необходимо установление всеобщих принципов единой Онтологии, несмотря на то, что решение такой задачи выглядит совершенно недоступным из-за никак не уменьшающегося количества онтологических концепций. Таков, на мой взгляд, один из выводов, сделанный на основе анализа материалов онтологической секции философского конгресса и призывающий не останавливаться на достигнутом.

А. А. Лебедева, студ., КНУТШ, Киев
ootia@ukr.net

КОНФЛИКТ МЕЖДУ ОПЫТОМ И МЫШЛЕНИЕМ В ВОСПРИЯТИИ ВРЕМЕНИ

Восприятие времени пример конфликта между сенсуальным опытом и его интерпретацией разумом.

Математика как абстрактная модель, порожденная разумом, обладает континуальной структурой (бесконечное деление чисел). Математика является формальной моделью и не отображает эмпирию, а ставит своей задачей отражение форм нашего мышления. Несоответствие мышления и реального положения вещей (эмпирически проверенного) раскрывает парадокс "Ахиллес". Так как фактически не обязательно быть Ахиллесом, чтобы догнать черепаху, то очевидно, что континуальная модель в этом случае не срабатывает.

Казалось бы, не срабатывает континуальная модель, срабатывает дискретная. Восприятие времени органами чувств человека дискретно, кадрово, вследствие наличия порогов ощущений. Но предположение о дискретности времени также не выдерживает фактической проверки, против него направлен парадокс "стрела".

Физика пользуется и дискретными, и континуальными величинами. В простых вычислениях время в физике континуально (так как используется математический аппарат), но условно, то есть, не утверждается, что оно таковым является в действительности. Ставится даже вопрос о возможности абсолютного времени, эталоном временем считается атомное время (измеряется периодичность колебаний, излучаемых атомами), и все же даже оно обладает погрешностью. Минимальной экспериментально обнаруженной частицей времени считается иоктосекунда (10^{-24} секунды). При этом вопрос существуют ли кванты времени остается нерешенным.

Если обратиться к биологии зрительного восприятия, мы находим похожий конфликт между опытом и разумом. Так называемые саккадические пробелы, и слепые пятна, по мнению Деннета свидетельствуют о том, что мы не всегда способны оценить то, каким нам кажется порядок вещей. На этой позиции стоят представители нового скепти-

цизма. В качестве примера, подкрепляющего их точку зрения, приводится тот факт, что узнав о "слепых пятнах" и "слепоте к изменению" в зрительном восприятии, большинство людей невероятно удивляются. Именно это удивление и говорит о том, что человек не понимает, как именно он воспринимает окружающую среду. В восприятии времени ситуация аналогична, человек привык воспринимать время как непрерывный поток, а наличие порога восприятия времени говорит о кадровом, дискретном восприятии, что идет в разрез с нашим привычным интуитивным представлением.

Но если человеческое восприятие дискретно, то откуда вообще идея континуальности? Если она проявляется как форма нашего мышления, и не встречается в опыте, то не есть ли она просто моделью нашего мышления? Но если наше мышление работает не просто независимо от опыта, но даже противоречит ему, то возникает предположение, что разум не есть синтезатор информации от органов чувств, а подчинен своим законам, игнорирующим органы чувств. Эмпирический опыт в данном случае противоречит рациональному познанию.

***Н. А. Лисовець, студ., Національний університет
"Острозька академія", Острог
natalia.lysovets@gmail.com***

ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ ЗМІСТ ОНТОЛОГІЧНОГО ОБМАНУ

У філософському аспекті феномен обману можна розглядати в таких вимірах: онтологічний, гносеологічний, аксіологічний, праксеологічний. Варто зазначити, що обман є характерним не лише для людини. У тварин є так звана дезінформаційна поведінка, яка виконує функцію збереження в природі. У людини цей феномен має набагато складнішу форму, адже він проявляється в соціальних актах в яких стверджує себе індивід. Відтак обман включає в себе брехню, неправду та самообман. Різниця між ними полягає саме в усвідомленні своєї дії. Якщо обманювати можна як свідомо, так і несвідомо, то брехати – лише свідомо. А от неправда – це феномен несвідомого, адже людина може стверджувати те про, що не знає, або ж помиляється. Ж. – П. Сартр стверджує, що обман має подвійну позицію заперечення, яка відноситься до трансцендентного: заперечення істини і своїх словах і заперечення для себе це заперечення [Сартр Ж.-П. Глава II. Самообман. 1. Самообман и ложь / [Електронний ресурс] – Режим доступа. – URL: <http://psylib.ukrweb.net/books/sartr03/txt02.htm>].

Власне, сам феномен обману протиставляють правді, яку у свою чергу прирівнюють до справжнього, справедливого, істинного. Термін правда (*dikaïosyne*) походить від грецького слова *dike*, яке було ключовим поняттям етики, юриспруденції, теології та мало широкий спектр значень. Воно означало "справедливість", "закон" і божественно установлений порядок на землі. За допомогою поняття *dikaïosyne* характери-

зували людину, яка виконувала свій громадський обов'язок, не протиставляла себе суспільству та дотримувалася законів. Сама правда була пов'язаною із традицією, оскільки у ній мала відображення ідея устрою людського суспільства, яке відображало божественний порядок світу. Правду потрібно трактувати як втілення абсолюта, істини в життя реальних людей. Отже, якщо істина відноситься до світу речей та подій (що не включає людину), то правда відноситься до спільноти людей та описує соціум. Саме тому Платон вважав, що її творять люди [Знаков В.В. Психология понимания правды. СПб., 1999. – С. 22-27.].

В такому випадку, постає проблема гносеологічного аспекту обману. Оскільки інтелект пов'язаний із пізнанням та почуттями, то результат діяльності його – обман. Ніцше характеризувє інтелект як засіб збереження індивіда, який розгортає свої сили в мистецтві прикидання, яке пронизує усі прояви обману. В людини є потреба існувати в суспільстві, яке будується на мирному договорі. Саме законодавство робить перший закон істини – протиставлення істини та брехні. Люди не так уникають обману як шкоди яку він приносить. Адже брехун завдає шкоду не лише людині, яку вводить в оману, а й собі самому. Це проявляється у тому, що дізнавшись про його обман таку людину виключають із соціуму. Але це лише розгляд типового індивідуального обману, який можна виявити у поведінці дурисвіта [Ницше Ф. Об истине и лжи во вненравственном смысле / [Электронный ресурс] – Режим доступа. – URL: <http://nietzsche.ru/works/other/about-istina/>].

Проблема обману в людському бутті полягає у тому, що він даний нам з народження. Творець мови позначає лише відношення речей до людини, використовуючи різного роду метафори. Описуючи річ ми володіємо лише метафорою цієї речі, сама "річ в собі" є для нас недоступною. Більше того метафори сприймаються як речі. Ми маємо справу з істиною – сумою людських відношень, які прикрасили поезією та риторикою, через постійне використання вони здаються нам канонічними та обов'язковими. Тобто істини – це ілюзії. Обов'язок бути правдивим означає жити так як диктує тобі суспільство: обманювати згідно загального для всіх стилю. Саме завдяки несвідомому обману людина приходиться до почуття істини [Ницше Ф. Об истине и лжи во вненравственном смысле / [Электронный ресурс] – Режим доступа. – URL: <http://nietzsche.ru/works/other/about-istina/>].

Висловлення є істинним якщо воно узгоджене із сутністю речі судження. Істинність будь-якого речі включає два аспекти: вона повинне співпадати з тим, що про неї мислилося раніше та із думкою висловлювача. Неістинність висловлення полягає у неузгодженості висловлювання з річчю, неістинність речі (не справжність) – у суперечності сущого своїй сутності. "Істина – це не ознака правильної пропозиції, яку людський "суб'єкт" висловлює про "об'єкт" і яка "дійсно" десь – невідомо, в якій сфері: істина є вивільнення сущого, завдяки чому (тобто вивільненню) здійснює себе простота (відкритість). В її відкритості – всі людські відносини і їх поведінку. Тому людина є спосіб ек-зистенції" [Хайдеггер М. О

сущности истины. / Хрестоматия по философии: Учеб. пособие. – М.: Гардарики, 1997. – С. 316].

Також Гайдеггер розрізняє екзистентну та інзистентну людину. Екзистентне наявне буття звільняє людину для її свободи, таким чином гарантує їй відкритість із сущим. Інзистентна людина звернена до ближчої повсякденності сущого. Так реалізується пошук від однієї буденної речі до іншої [Хайдеггер М. О сущности истины. / Хрестоматия по философии: Учеб. пособие. – М.: Гардарики, 1997. – С. 314-315]. Онтогносеологічний обман знаходиться у "розімкнутості" між буттям та сущим, тобто у тому місці, де суще намагається прорватися до буття. Цей фундаментальний обман є відходом людини з реальності у вигаданий світ, з дійсності у можливість [Эзри Г.К. Экзистенциальный смысл фундаментального онто-гносеологического обмана // Naukarastudent.ru. – 2016. – No. 01 (25) / [Электронный ресурс] – Режим доступа. – URL: <http://naukarastudent.ru/25/3159/>].

Отже, завдяки наявності обману у бутті людина постійно знаходиться у стані пошуку. Оману потребує не лише індивід, але і сам соціум, адже істину пристосовують до вітальних інтересів тому, що вона небезпечна для самого існування світу.

В. В. Мельник, студ., КНУТШ, Київ
volodymir.melnyk@gmail.com

КАНТОВЕ "Я МИСЛЮ" У СВІТЛІ ТЕОРІЇ РЕФЕРЕНЦІЇ Г. ПАТНЕМА

Теза: будь-яке судження від 1-ї особи однини має бути представленим, як складне судження, в якому з позиції 1-ї особи йдеться про *ситуацію* висловлення судження від 3-ї особи. З огляду на це видається, що Кантове поняття трансцендентальної апперцепції (функціональне положення (Satz) "я мислю") є саме тим, що уможливило трансцендентальну аналітику, завданням якої є прояснення умов отримання знання у формі судження.

Аргумент 1: будь-яке судження, наскільки його розуміють як судження від 1-ї особи, зазнає референційної хиби в тому сенсі, що воно порушує умови набуття значення істина/хиба. Це цілком виразно продемонстрував Г. Патнем у розумовому експерименті "мозок у діжці". Умови експерименту задають соліпсистську ситуацію: жива істота, що мислить, є насправді мозком, який перебуває в діжці з фіз. розчином і який поєднується електродами із комп'ютером; комп'ютер надсилає до мозку імпульси, що створюють галюцинацію всієї звичної нам системи образів. **Питання:** якого значення (істина чи хиба) набуватиме судження [об'єктної мови] "я є мозок у діжці" (надалі – судження (ОМ))? Істинність цього судження передбачає істинність судження мета-мови: "судження "я є мозок у діжці" є істинним" (надалі – судження (ММ)). Очевидно, що така умова робить судження (ОМ) самореферентним, оскільки у ньому висловлюється кон'юнкція (1): "я висловлюю судження "я є

мозок у діжці"" & "судження "я є мозок у діжці" є істинним". *Попередній висновок:* Я, що висловлює судження (ОМ) є, водночас, тим Я, що є мозком у діжці. Тепер маємо розібратися із тим, що означає в прикладі Патнема метафора діжки. Ми цілком виправдано могли б провести паралель із мовою, позаяк мова, як і Патнемова діжка, задає граничні умови, що конституують сферу феноменальності, в межах якої можливі осмислені (предметні) висловлювання. Така інтерпретація увиразнює на прикладі граничного випадку те, що ми намагаємось продемонструвати на рівні будь-якого висловлювання від 1-ї особи: судженню (ОМ) або "мої пізнавальні можливості обмежені мовою" не може бути увідповіднене жодне істиннісне значення, позаяк це передбачало б визначення процедури референції для даних випадків; тобто йшлося б про побудову універсальної семантики, де поняття "референція" набувало б однозначного визначення. Однак, останнє вже передбачає визначеність референції, оскільки це є поняттям мета-мови; і якщо ми хочемо побудувати мета-мову¹ для мета-мови, то нам йтиметься про поняття референції¹, а не про універсальне поняття референції. Будь-яке судження (ОМ) може бути висловленим лише в заданих мовною структурою межах; звідси, щоби судження (ММ) було істинним, ми повинні вийти за межі мовної структури, якій належить судження (ОМ), аби визначити його референцію до абстрактного об'єкта "істина". Оскільки ж ідеться про граничну мовну структуру (мову взагалі), судження "я є мозок у діжці" не може бути осмисленим, у тому сенсі, що ми в принципі не можемо визначити правило приписування йому значення, тому що передбачався б вихід за межі мовної структури взагалі. Звідси робимо висновок, що "Я" об'єктної мови є відмінним від "Я" мета-мови. Це означає, що самореферентне судження (ОМ) має форму парадоксу, позаяк у зазначеній вище кон'юнкції (1) "Я" функціонує у різних сенсах, тобто – на різних рівнях аналізу: а) Я висловлюю судження (ОМ) і б) воно є істинним; але, якщо Я встановив, що ОМ є істинним, Я вже не стою на проблематичній т. зору а). Звідси – якщо ОМ – істинне, то Я не висловлюю судження ОМ, що суперечить припущенню істинної кон'юнкції (1). *Висновок:* аби врятувати ситуацію, маємо припустити, що судження від 1-ї особи може бути лише тоді осмисленим, якщо умови набуття ним сенсу визначаються в іншій мовній площині; тобто, якщо з істинності ОМ слідує, що Я¹ (=3-тя особа однини) висловлюю (ОМ). Для того, щоби цілком виключити можливість осмислено говорити про т. зору 1-ї особи однини, мали б продемонструвати необхідну модалізацію суджень; тобто, що будь-яке висловлювання може бути переформульоване на кшталт кон'юнкції (1): а) судження прив'язується до Я, що його висловлює (може бути переформульоване у формі *de dicto*); б) предметним значенням судження (референтом) є сам акт референції. З огляду на ці наші висновки, подальші міркування обертатимуться навколо Кантової теорії судження.

Аргумент 2: Кантове функціональне положення (Satz) "Я мислю", що є виразом синтетичної єдності апперцепції, уможлиблює, по-перше, пропозиційне знання взагалі і, по-друге, висвітлює принциповий зв'язок

між чуттєвістю та мисленням. Проаналізуймо судження "Я бачу куб": яким є зв'язок між баченням, що, начебто, належить емпіричній чуттєвості, та дієсловом "бачити", що є предикатом даного судження? Цей зв'язок є таким, що бачення здійснюється не інакше, як саме шляхом концептуальної активності розсуду у формі судження. "Я бачу куб" – складний констатив, що містить у собі рефлексивне "Я бачу" та оstenсивне "це – куб". Експліцитне судження-констатив вперше надає місце предмету бачення в структурі досвіду. Предмет, як предмет досвіду, конститується апіорними формами чуттєвості і розсуду; лише на цій підставі зазначені форми набувають трансцендентального значення, тобто обґрунтовують значливість наших знань. Що ж означає знання? Не що інше як досвід: "...сукупність знань (Erkenntnisse)..., що їх можна визнати, як математичну природничу науку" [Cohen H. Kants Theorie der Erfahrung. – Berlin, 1885.- S. 215]. Тож, пропозиційне знання = досвідному знанню = досвіду. Відтак, умови можливості пізнання у формі судження (форми чистого розсуду) конституують досвід таким чином, що він набуває характеру мислимого; вчення про чисті форми чуттєвості органічно продовжується і набуває свого прояснення саме в перспективі теорії судження в трансцендентальній аналітиці. Впадає у вічі, що Кантове "Я мислю" є саме положенням (Satz), а не судженням (Urteil), позаяк є функціонально витлумаченим; функція полягає в апіорному конституванні форм чуттєвості таким чином, що експліцитне судження у своїй складності, двошаровості (об'єктний рівень та мета-рівень), ґрунтоване в самій структурі досвіду. Враховуючи, що всі наші уявлення (в сенсі ментальних подій – Vorstellungen) віднесені до синтетичної єдності самосвідомості (appercepції), що уможливорює змістовні (синтетичні) судження, будь-яка експліцитна пропозиція може бути сформульована у формі висловлювання de dicto ("я висловлюю судження (OM)"). Окрім того, на нашу думку, категорія модальності має вирішальне для трансцендентальної аналітики значення; текстологічно це підтверджується з огляду на А-дедукцію, де увиразнюється розсудова апіорна активність на рівні синтези чистої чуттєвості; завдяки цьому предмети досвіду є як дані для мислення [Там само, S. 215]. Ця "даність для..." передбачає, що у досвіді, як сукупності експліцитних суджень, артикулюються іманентні чуттєвості *остенсиви*, внаслідок чого предметом судження стає рефлексивний стосунок до оstenсивного висловлювання. Це, зі свого боку, забезпечує можливість задати універсальне правило референції в межах Кантового трансценденталізму, на чому ґрунтуються визначення модальностей. Відтак, судження в системі Канта є завжди модальними судженнями.

Висновки: Це означає, що у самій структурі пропозиційного знання закладена можливість його обґрунтування: конкретний тип концептуальності, що її треба обґрунтувати, є, відносно т. зору трансцендентальної аналізи, сукупністю пропозицій від 3-ї особи; ці дві т. зору не можуть співпадати в принципі. Водночас, Кантовий трансценденталізм – лише одна з можливих схем обґрунтування, що її може забезпечувати загальна мовна структура, яка гранично визначає можливості нашого пі-

знання. Відтак, свідомість у контексті теоретичної філософії Канта – це один з типів наукової свідомості, що не збігається із поняттям свідомості взагалі (останнє є принципово несхоплюваним, позаяк передбачає вихід за межі мови, що абсурдно). Йдеться лише про визначення умов, за яких певна сукупність пропозицій матиме сенс. У випадку Канта необхідною є специфічна інтерпретація чуттєвості, що її вимагає конкретний тип наукової концептуальності. Давши іншу інтерпретацію, ми, скажімо, могли б створити трансцендентальну схему, в межах якої набували б сенсу судження n -мірних геометрій.

М. В. Павел, студ., ОНУ ім. І.І. Мечикова, Одесса
marypavel@mail.ru

ВОСПРИЯТИЕ КАК ИСТОЧНИК И ВИД ПОЗНАНИЯ

Любой человек, сталкивающийся с таким сложным и многогранным явлением, как восприятие вправе спросить, зачем нужно его изучать. Существует немало побудительных мотивов.

Исследованием восприятия занимались такие ученые и исследователи, как Эвклид (закон зрительного угла как закон восприятия размера), Мах Э. (механизмы восприятия движения), Дж.Беркли, Э.Кондильяк и другие отечественные и зарубежные исследователи.

Всякое познание начинается с живого созерцания, с ощущений, чувственных восприятий. Существуют несколько направлений в теории познания, которые ставят чувственность на первое место: сенсуализм и эмпиризм. "Сенсуализм – направление в теории познания, согласно которому чувственность является главной формой познания, близкое к эмпиризму. Сенсуализм стремится вывести всё содержание познания из деятельности органов чувств" [Философский энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия. Гл. редакция: Л. Ф. Ильичёв, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалёв, В. Г. Панов. 1983].

"Эмпиризм (от греч. *empeiria* – опыт) – направление в теории познания, признающее чувственный опыт источником знания и считающее, что содержание знания может быть представлено либо как описание этого опыта, либо сведено к нему" [Философский энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия. Гл. редакция: Л. Ф. Ильичёв, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалёв, В. Г. Панов. 1983].

Чувственное познание осуществляется посредством органов чувств (зрение, слух, обоняние, осязание, вкус). Для него характерны: – непосредственность (прямое воспроизведение объекта); – наглядность и предметность возникающих образов; – воспроизведение объектов на уровне явления, т.е. их внешних сторон и свойств.

Формами чувственного познания являются ощущения, восприятия, представления.

Ощущение – элементарный чувственный образ, отображающий отдельные, единичные свойства предмета. Они дают нам возможность

ориентироваться в окружающих условиях, посылают нам сигналы о том, что происходит как вокруг нас, так и в нас самих. Ощущения являются начальным источником всех наших знаний, так как именно через них мы получаем знания о форме, цвете, запахе, температуре и так далее. [Современная западная философия: Словарь. – 2- изд., – М.: ТО – Остожье, – 1998. – 544 с.]

Восприятия – синтез ощущений, при котором формируется целостный образ предмета в единстве его сторон и свойств. [Современная западная философия: Словарь. – 2- изд., – М.: ТО – Остожье, – 1998. – 544 с.] Восприятие – это сложный процесс, основанный на воспроизведении прошлого опыта, на работе мышления, чувств, эмоций.

И, наконец, наглядное воспроизведение прошлых восприятий с помощью памяти и воображения рождает такую форму образа, как представление.

Спор между рационализмом, эмпиризмом и сенсуализмом в XVII - начале XVIII вв. был продолжен в работах многих мыслителей, таких как: Дж. Локк, Дж. Беркли, Э. Кондильяка и др.

Дж. Локк сформулировал основы эмпиризма, разработав сенсуалистическую теорию познания. Главный труд Дж. Локка "Опыт о человеческом разуме". В данной работе, Локк ставит главной целью исследовать человеческий разум, его способности, функции и пределы [Заиченко Г.А. "Джон Локк". – М.: Мысль, 1988. – с.17]. Развивая сенсуалистическую теорию познания, Локк различает два вида опыта, два источника знаний: внешний, состоящий из совокупности ощущений, и внутренний, образующийся из наблюдений ума над своей внутренней деятельностью. Достоинство локковского сенсуализма в том, Локк пытается проследить переход от ощущений к знаниям. Исследование природы и разнообразных функций разума позволяет не только показать, что ощущения – "богатый источник большинства наших идей, которые всецело зависят от наших чувств и через них входящих в разум" [Локк Дж. Сочинения: В 3-х т. Т. 1 / Под ред. И. С. Нарского. – М.: Мысль, – с.123.], но и выявить другие познавательные способности, развивающиеся по мере обогащения тем материалом знания, который доставляют ощущения.

С резкой критикой материалистического сенсуализма Дж. Локка выступил английский мыслитель Джорж Беркли. Его теория утверждает, что индивидуумы могут только непосредственно знать ощущения и идеи объектов, а не абстракции как, например, "вещество". Вокруг нас существует реально множество вещей, растений животных, но все они, утверждает Д. Беркли, представляют не материю, а всего лишь комбинации наших ощущений. Беркли пишет в своей работе "Три разговора между Гиласом и Филонусом", что: "чувственные вещи суть только те, которые непосредственно воспринимаются чувствами" [Беркли Дж. Три разговора Гиласа с Филонусом. Разговор первый // Беркли Дж. Сочинения. М., 1978. с.260]. Таким образом, любая вещь – это та или иная идея (от бога), существующая для нас в ощущениях. В работе "Три разговора между Гиласом и Филонусом" можно рассмотреть всю философию Беркли.

Этьенн Бонно де Кондильяк – один из крупных представителей французского Просвещения. Основные вопросы философии Кондильяка – гносеологические. Свою гносеологию он называл "теорией ощущений". Он исходил из локковского сенсуализма, но развил его дальше. Существуют не два, как утверждал Локк (внешний опыт в виде ощущений и внутренний – в виде рефлексии), а один-единственный источник знаний – ощущения. Когда мы появляемся на свет, мы не только не имеем никаких врожденных знаний, но даже и не умеем ощущать, т. е. пользоваться собственными органами чувств. " Все наши знания происходят из чувств – как те знания, которых я не имею, как и те, которые у меня есть" [Кондильяк Э. Трактат об ощущениях // Кондильяк Э. Сочинения: В 3 т. М., 1982. Т. 3. – с. 199]. Именно в "Трактате об ощущениях" Кондильяк доказывает основные теоремы сенсуализма используя в качестве модели абстрактно существующую статую, последовательно награждаемую всей гаммой человеческих ощущений и именно этим путем постигающую окружающий мир.

Итак, в заключение хочу сказать, что идеи, рассматриваемых мною философов в данной работе внесли огромный вклад, не только в философию того времени, но и во всю мировую философию. Ими оставлено большое творческое наследие, которое радует нас днем за днем, поколение за поколением.

Н. И. Сухих, асп., УрФУ, Екатеринбург, Россия
n.i.suhih@urfu.ru

ЗНАЧЕНИЕ ПОНЯТИЯ "ИНФОРМАЦИЯ" В КОНЦЕПЦИЯХ НЕКЛАССИЧЕСКОЙ НАУКИ НА ПРИМЕРЕ РАБОТ И.И. ШМАЛЬГАУЗЕНА

Описывая третью глобальную научную революцию, В.С. Степин формулирует ряд характеристик, свойственных для научной картины мира конца XIX в. – первой половины XX в.

Во-первых, в различных областях происходит серия революционных открытий, которые не вписываются в рамки классической науки. Также зарождаются теория систем и кибернетика, оказавшие в дальнейшем большое влияние на самые разные области научного знания.

Во-вторых, происходит изменение идеалов и норм обоснованности знания. Благодаря их появлению существенно расширилось поле исследуемых объектов. Исследователи столкнулись со сложными саморегулируемыми системами, которые "характеризуются уровневой организацией, наличием относительно автономных и переменных подсистем, массовым стохастическим взаимодействием их элементов, существованием управляющего уровня и обратных связей, обеспечивающих целостность системы" [Степин В.С. Философия науки. Общие проблемы. М.: Гардарики, 2006. – с. 318].

В-третьих, именно включение подобных объектов стало причиной перестройки картины реальности в различных областях естествознания.

Такие картины в разных дисциплинах все еще сохраняют самостоятельность, но каждая из них встраивается в целостный портрет природы, который меняется с течением времени и получением нового знания, обладающего относительной истинностью. Окружающий мир отныне представлялся исследователю как сложная динамическая система.

Описание таких систем стало предметом кибернетики. Кибернетика (в широком смысле – теория систем, в узком – учение об автоматическом регулировании в живых организмах и создаваемых человеком механизмах) берет свое начало в работах Н. Винера. Именно эти работы послужили осознанию кибернетики как учения о саморегулирующихся системах, в которых процесс управления обуславливается категорией информации.

Одним из наиболее ярких примеров развития идей Н. Винера в естественных науках стали работы И.И. Шмальгаузена, который создал в 50-60-х годах XX в. теорию биологической эволюции как самоорганизующегося процесса. Шмальгаузен описал теорию эволюции Ч. Дарвина с точки зрения кибернетики. Так, по мнению, Шмальгаузена, с позиций кибернетики с успехом анализируются физиологические регуляции живых организмов, их нервная деятельность и поведение. Это происходит благодаря тому, что структура хромосом и молекул ДНК напоминает программы для автоматических устройств, создаваемых людьми. Такие "программы" записываются в виде условного кода на наиболее выгодной, двоичной, системе знаков. Именно вышеизложенные факты позволяют исследовать с точки зрения кибернетики, как механизмы наследственности, так и индивидуальное развитие организмов.

Важной составляющей такого исследования признается изучение информационного обмена, который происходит между различными по масштабу объектами – от зиготы до популяций и биоценозов. На разных уровнях сложных биологических систем обмен информацией имеет различные свойства. Остановимся на них подробнее.

Следуя в русле кибернетики, И.И. Шмальгаузен утверждает, что информация – это "какие бы то ни было сведения, которые можно получать или передавать"[Шмальгаузен И. И. Кибернетические вопросы биологии / Под общ. ред. и с предисл. Р. Л. Берг и А. А. Ляпунова. Новосибирск, Наука, сиб. отделение. 1968. – с. 204.]. Причем получение и передача могут происходить между людьми, животными, машинами, органическими и неорганическими телами. Информация может передаваться с помощью различных средств и может быть перекодирована. Информация, полученная в результате наблюдения или исследования, может быть измерена как величина неопределенности, которая уничтожается в результате такого наблюдения или исследования.

Шмальгаузен указывает на основополагающее значение понятия "информация" для биологии:

- передача информации от одной особи к другой того же вида, а иногда и другого вида, служит основанием для их дальнейшей деятельности;

- передача биохимических и биофизических сигналов (информации) из одной части организма или органа в другую во время их нормального (либо ненормального) функционирования является основой регулирования жизненных функций;
- биохимическая информация, передаваемая в записанном (закодированном) виде от родителя к потомству, является наследственной информацией (ее кодом), а расшифровка и преобразование этой информации определяют последовательность и формы ее реализации и воплощения в процессах развития.
- информация как мера неопределенности в строении биологических систем является средством их изучения и описания.

Особое внимание уделяется Шмальгаузену количественной и качественной оценке информации. Так, утверждается, что хотя возможна оценка количества информации на самых разных уровнях – от учета организации биоценозов до оценки количества информации в наследственном коде, но в мире живых существ качество информации имеет нередко решающее значение. Если биоценоз получает информацию о новом виде организмов (через его деятельность), то всегда происходит сопоставление нового варианта с прежней нормой. Однако здесь существует проблема оценки качественных характеристик информации, что отчасти решается через возможность проверки ее надежности. Например, информация обо всех существенных признаках передается двойным кодом.

Итак, понятие "информация" является основополагающим в работах И.И.Шмальгаузена, выводы которого позволили под новым углом взглянуть на окружающие нас живые организмы и вписать их в саморегулирующуюся систему органической природы. Теория биологической эволюции как саморегулирующейся системы стала ярким примером концепции, зародившейся в рамках неклассической рациональности.

**S. Tesliuk, Ph.D. student of Aristotle University of Thessaloniki (AUTH),
Greece**

svitlana.tesliuk@gmail.com

KEY CHANGES TO FUNDING POLITICAL PARTIES IN THE UPDATED LAW OF UKRAINE ON POLITICAL PARTIES IN UKRAINE

Adoption of amendments to the Law of Ukraine *On political parties in Ukraine* and introduction of state funding of parties was one of the EU's key conditions for provision of a visa-free regime to Ukraine. Amendments to the Law were adopted by Verkhovna Rada on October 8, 2015, while considering law draft No. 2123a *On making amendments to some legislative acts of Ukraine on prevention and fight against political corruption* (229 out of 324 votes for). Ukraine's President supported the people's deputies' decision by signing Law of Ukraine No. 731-VIII *On prevention and fight against political corruption* on November 21, 2015.

Pursuant to the Law, amendments to which become effective on July 1, 2016, state funding of political parties is introduced, funding of parties by individuals and legal entities is considerably restricted, which is expected to contribute to strengthening of financial independence of political parties, reducing dependency of political forces on funding by private donors and reducing corruption-related risks.

The updated law sets the following possible funding sources [The Law of Ukraine *On political parties In Ukraine* // Verkhovna Rada – Available at: <http://zakon0.rada.gov.ua/laws/show/2365-14>]:

1. Membership fees. Amount and payment procedure for membership fees is determined by a party's charter, while information on total amount of membership fees received by a political party and its structural units within a calendar year must be included in the annual report on political party's property, income, expenses, and financial liabilities.

2. State funding. Financial support from the state budget, i.e. allocation of funds from the State Budget of Ukraine for the relevant year to political parties whose voting list had 2 and more per cent of casting votes in the latest scheduled or off-scheduled elections to Verkhovna Rada (for the current parliament, state funding applies to parties which had 5% of casting votes). This financial support applies to statutory activities of a political party and reimbursement of expenses associated with funding of such party's election campaign. Pursuant to the new law, annual funding of a political party's statutory activities from the State Budget of Ukraine shall be 0.02% of the minimum wage established as of January 1 of the year preceding the year of funds allocation multiplied by the number of voters in the latest scheduled or off-scheduled elections to Verkhovna Rada. Total amount of state subsidies received by 6 political parties within 6 months of 2016 will be UAH 391 million (about EUR 13 million) [Annex 1 to the Law of Ukraine *On the State Budget of Ukraine for 2016* //Verkhovna Rada – Available at: <http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/928-19/page>].

3. Private funding. Voluntary contributions can be in the form of money and property, services, loans, including those granted for free or on more favorable terms compared to their market value (in the form of free transportation or advertising in particular). In the new law special focus is on private funding as this source of funding is the most corrupted compared to other sources. Therefore the law provides a detailed procedure for making a voluntary contribution and its amount. From now on, a legal entity or an individual can make a voluntary contribution by wire transfer (through bank transactions) to one or more political parties. However, making voluntary contributions is prohibited for: ● foreign states; ● international organizations; ● foreign legal entities; ● non-residents; ● stateless persons; ● Ukrainian nationals under 18; ● Ukrainian nationals adjudged incapable; ● anonymous persons or persons under a pseudonym. The law establishes a restriction on the total amount of voluntary contributions made by a legal entity and individual in favor of one or more political parties and their structural units. Total voluntary contribution made by a legal entity during one calendar year

must not exceed 800 minimum wages (UAH 1,102,400 or about EUR 36,747 in 2016) established by the Ukrainian law as of January 1 of the current year, whereas voluntary contributions made by an individual during one calendar year must not exceed 400 minimum wages (UAH 551,200 or about EUR 18,373 in 2016). [The Law of Ukraine *On the State Budget of Ukraine for 2016* // Verkhovna Rada – Available at: <http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/928-19/page>].

4. Other legally received inflows.

Amendments to the law also addressed financial accounts of political parties: requirements have been expanded and more specifics delivered. Now Article 17 of the Law of Ukraine *On political parties in Ukraine* not only reads that financial reports on income, expenses and property must be published in a national medium, but also provides when and where they must be made public, in particular: 1) annual report on property, income, expenses and other financial liabilities shall be published in *Holos Ukrainy* (Voice of Ukraine) and *Uriadovyy Kurier* (Governmental Courier) periodicals and posted on the party's official website (if any); 2) annual report on property, income, expenses and other financial liabilities shall be submitted to the Government Accountability Office and National Anti-Corruption Bureau of Ukraine in printed and electronic form. A detailed description of the content of the annual report and the order of priority of information has been added. Now a political party's annual report must include the following data: • political party's property and its value; • total amount of membership fees collected by political party and its structural units; • detailed information on each voluntary contribution in favor of political party (date, amount, purpose, as well as full details of the contributor); • date of all payments from political party's accounts, beneficiary, reference and amount of each payment etc. Also, every Ukrainian political party is obliged to have its own fund (bank accounts) to be opened in the national currency with a Ukrainian bank, whereas money shall be transferred to these accounts by wire only.

Consequently, with the introduction of state funding, Articles of the Law of Ukraine *On political parties of Ukraine* with most amendments are as follows: Article 14 *Funds and other property of political parties*, Article 15 *Restrictions on funding of political parties*, Article 17 *Financial accounting of a political party* and Article 18 *Agencies regulating activities of political parties*. The rest of the Law Articles have seen slight changes, certain aspects have been reworded and some details added.

Н. О. Хом'як, асп., ЖДУ імені Івана Франка, Житомир
natali_homyak@mail.ru

ПРОБЛЕМНІСТЬ БУТТЯ ЛЮДИНИ В УМОВАХ СУЧАСНОГО УРБАНІЗОВАНОГО СУСПІЛЬСТВА

XX – початок XXI ст. – період стрімкої урбанізації, який характеризується динамічністю, претензійністю, самодостатністю, винятковістю, про-

цесуальністю міста як основного чинника особливої культурної і цивілізаційної реальності. Зростаюча урбанізація призвела до появи міст-гігантів, мегаполісів, спричинила виникнення нового типу буття людини – людини міста, яка вирізняється способом мислення і темпоральними особливостями, зміною соціальної взаємодії. З'являються нові цінності, комунікації, відбувається пошук балансу в узгодженні професійних й особистісних інтересів представників різних культур. Для характеристики міста О. Шпенглер вводить поняття "душа міста": "Що дійсно є дивом з див, так це народження душі міста. Як масова душа зовсім нового роду, остання засада якої назавжди залишиться для нас таємницею, вона раптово виділяється із загальної душевності культури. Прокинувшись, вона вибудовує собі зрима тіло" [Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Гештальт и действительность / О. Шпенглер; [пер. с нем.]. – М.: Мысль, 1993. – С. 92]. Складовими міста як своєрідного соціокультурного середовища є соціальний світ, матеріальні та духовні умови становлення, існування, розвитку та діяльності людей.

Урбаністична концентрація жителів міст призводить до інтенсифікації людської діяльності, що, в свою чергу, прискорює суспільний розвиток. Сучасний мегаполіс характеризується швидкісним темпоритмом, який, на думку М. Препотенської, також по праву можна вважати граничною ситуацією, бо він уніфікує людей, вимагає бути напеготові, аби встигнути – на роботу, на зустріч, на вечерю – встигнути жити [Препотенська М. П. Мегаполіс як особливий тип буття міста. Екзистенціальний аспект. // Вісник Житомирського державного університету. Випуск 66. – 2012. – С.12]. Дисциплінарний простір професійної зайнятості, графіки роботи чисельних установ і транспорту, режими праці та відпочинку, необхідність неперервної діяльності об'єктів технологічного забезпечення створюють пульсацію великого міста. Велика чисельність і швидкість руху людей ведуть до тотальної уніфікації, стирають риси індивідуальності. Це призводить до кризи самоідентифікації, а також намагання виділитися за допомогою моди чи епатажної поведінки. Ще німецький соціолог Г. Зіммель зазначав: "Великі міста є головною ареною тієї культури, що переростає все особисте... Тут матеріалізується така гнітюча маса кристалізованого, знеособленого духу, що перед ним особистість, можна сказати, зовсім неспроможна... Основа, на якій проступає індивідуальність великого міста, – це підвищена нервовість життя, спричинена швидкою і безупинною зміною зовнішніх і внутрішніх вражень", – писав німецький соціолог [Зіммель Г. Великі міста і духовне життя / Георг Зіммель // Незалежний культурологічний часопис "ї". – 2003. – № 29. Геній місця. Leopoldis. – Львів. Lemberg. Lwow. – Серп. – 315 с.]. Характеризуючи міське середовище, ландшафт, людей, способи їх взаємодії, виробничі процеси, екологію, якість життя, рівень інформаційного обміну, особливу соціальну структуру, зауважимо, що воно формує відповідний соціально-психологічний тип особистості, якому притаманна раціональність, мобільність, готовність до змін, уміння поєднати власні інтереси з інтересами інших, здатністю долати труднощі середовища.

Новим аспектом життя мегаполісу, на який звертає увагу філософ-урбаніст і архітектор Поль Вірильо, є реакція міського жителя на феномен швидкості. Передбачаючи технологічну революцію засобів зв'язку, яка здійснилася з розвитком телебачення, появою комп'ютерів, мобільного й скайп-зв'язку, вчений говорить про ті процеси, які відбуваються зі швидкістю світла й активізують людську оптику, при цьому змінюючи її духовно-душевний стан: "людина переживає ментальне потрясіння, фундаментальне загублення орієнтації, руйнацію стосунків з Іншим світом і стирання ідентичності" [Вирильо Поль. Машина зрення / Поль Вирильо. – СПб.: Наука, 2004. – 140 с.]. Характерною рисою жителів великих міст стає технократизм усіх сторін життя, залежність від техніки. Міська людина стає заручником цивілізаційних благ, вона живе під постійним прицілом відео-нагляду: банки, гіпермаркети, магазини. Це призводить до певної замкненості міської людини, її знервованості.

Соціальний, реальний світ, який на урбанізованих територіях не завжди привабливий своєю жорстокістю та випробуваннями, в якому багато труднощів, для деяких людей постає як "місце розчарувань". Людина не витримує інформаційного, психологічного, фізичного навантаження й шукає засоби втечі від проблем реального світу. Так, Є Уханов, аналізуючи сучасне місто крізь призму поняття "медіамісто", говорить про існування людини на межі реального й віртуального. "Медіамісто – це місто самотніх, місце, де розвинутість засобів комунікації, тим не менше, призводить до почуття порожнечі, що є одним із наслідків віртуалізації соціальної реальності..." – стверджує філософ. Дослідник висновує, що людина не знаходить порятунку у віртуальній реальності. Навпаки, вдаючись до неї з різноманітних причин (зокрема і також із-за самотності), ще більше починає відчувати психологічну напругу та відчай. Віртуальна реальність, на його думку, породжує ілюзію –бути всюди та спілкуватися з усіма без будь-яких меж. Проте, "світ відкривається лише тим, хто відкривається світу. Віртуальна ж реальність замикає індивіда на самому собі" [Уханов Е. В. Эссе об одиночестве, или тоска Я по Другому в сетевых коммуникациях // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. – Харків : Видавництво ХНУ ім. В. Н. Каразіна, 1964. – №750 : Сер.Філософія : Філософські перипетії. – 2006. – С. 74–81].

Атрибутом сучасної міської людини є відчуження від відчуття реального часу. Протягом певного часу міська людина перебуває у замкненому просторі метро, нічних клубів, кінотеатрів, супермаркетів, де штучне освітлення спотворює відчуття часу. Стираються грані між днем і ніччю, між реальним і віртуальним світом. Багато людей марнують час за переглядом телепередач, телесеріалів, "вбивають час" перед екраном монітора, особливо це стосується дітей і молоді. Якщо життя сільського жителя тісно пов'язане з природою, то урбаністичний спосіб життя, технократизм міста породжує нові стилі музики, живопису, літератури, тобто пронизує усі сфери життєдіяльності міського жителя. Сучасне місто фактично стало чужим, відчуженим від людини. Те місто, що виростало на перетині торговельних шляхів і яке розширювалось в міру свого роз-

витку – зникло назавжди. Воно набуло сили, яка дозволяє йому жити своїм життям: не місто пристосовується до природи, а природа зливається з містом. Місто, за визначенням А. Гелена, стає колективною спробою створення "штучного світу культури", тобто людського буття у часі та просторі культури.

Відтак, великі міста породжують людину міського типу – урбанізовану людину. Адже лише людина – єдина істота, яка здатна створити нове середовище свого існування, яке не дане їй природою. Науковці стверджують, що серед чинників, які визначають світосприйняття мешканців міст, важливими є психологічні ефекти міського життя та їх вплив на соціальну структуру й індивіда. До негативних проявів вони відносять взаємну байдужість, безцеремонність, підвищене емоційне навантаження, що призводить до відчуття тривоги, нервового напруження, відсутність підтримки через послаблені міжособистісні зв'язки мешканців міст. Аналізуючи соціальну структуру міст, Б. Поляруш дійшов висновку щодо диференціації, тобто фрагментації людської життєдіяльності [Поляруш Б. Людина та міський простір: наслідки взаємотворення // Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії. – 2013. – Випуск 3. – С. 55-62]. Додамо, що розшарування соціальних спільнот за умов урбанізації розхитує соціальні зв'язки та призводить до втрати згуртованості груп, посилює самотність людини. Одночасно люди у великих містах відчують себе вільними, що дозволяє реалізувати себе у різних сферах життєдіяльності. Це приваблює та заохочує переселення людей, особливо молодь з сіл. Адже на сучасному етапі розвитку українського суспільства більшість людей прагне жити у великих містах, мотивуючи це тим, що в містах кращі умови життя, ніж у сільській місцевості.

Водночас, великою проблемою, з якою стикаються ті, хто приїздить у велике місто, є відчуження. Урбанізація робить людину чужою. Особистість відчужується, і не лише від своєї праці. Людина нерідко "не знаходить" себе у професійній діяльності, оскільки робота, яку вона виконує, часто не є природовідповідною. Усе зводиться до механізації й автоматизації процесів людської життєдіяльності, адже більшість зі створеного людиною не належить їй. Це призводить до скептицизму, невдоволення, песимізму тощо. Таким чином, загострюється аксіологічна криза, що полягає у відчуженні від традиційних і поширення споживацьких цінностей. При цьому людина відчужується не лише від праці, а й від природи, від інших людей. Явище набуває тотального характеру, поширюється на сферу дозвілля, культури, мистецтва, повсякденного життя, що призводить до дегуманізації суспільства. Людина відчужена не лише від продуктів своєї праці, а й від своїх емоцій, бажань, досвіду, творчості. Втрачається й особиста ідентичність та змінюються просторово-часові виміри "життєвого світу" людини. Відбувається перехід "від "затишного", розмірного і спокійного циклічного часу в традиційному суспільстві до лінійного часу індустріального суспільства, а потім від лінійного часу до плюралізму часів у сучасній історії", а це вимагає колосального зосере-

дження духовних і матеріальних сил" [Кнабе Г. С. Город как социокультурное явление исторического процесса. – М.: РГГУ, 1995. – С. 87].

Відтак, аналізуючи буття людини в урбанізованому світі, слід також звернути увагу на фактори духовного занепаду в сучасну добу. Відбувається інформаційна та інтелектуальна експансія, поширення масової культури та споживацького світогляду, культурний тиск країн-світових лідерів. Ця обставина спричинює гносеологічну кризу. Індивід зі споживацьким світоглядом не здатний досягнути складні реалії сьогодення та належним чином відреагувати на зміни в сучасному просторі. Щоб позбутися занепокоєння і набутти впевненості, людина готова встати під прапори будь-якого диктатора, стати маленькою деталлю величезної машини, добре одягненим і ситим роботом без власної думки й емоцій.

А. С. Шохов, соиск., ОНУ им. И.И.Мечникова, Одесса
shokhov@gmail.com

КОММУНИКАТИВНАЯ СЛОЖНОСТЬ И ЕЕ ОСОБЕННОСТИ

Коммуникативная сложность (термин, используемый, к примеру, Е.Н.Князевой [Князева Е.Н. Инновационная сложность: общая методология и способы организации когнитивных, коммуникативных, социальных систем. // Инновационная сложность. Отв. редактор Е.Н.Князева. Санкт-Петербург, Алетейя, 2016. С. 66]) в каком-то смысле подобна священному граалю современных философских и научных исследований коммуникации. Исследуя коммуникацию, ученые и философы часто говорят о "мышлении в сложности" (термин "thinking in complexity" введен президентом Немецкого общества по исследованию сложных систем и нелинейной динамики Клаусом Майнцером [Mainzer Klaus. Thinking in Complexity. The Computational Dynamics of Matter, Mind, and Mankind. Berlin, 2007, 492 p.]). Выделяя аспекты коммуникативной сложности, необходимо разделять *сложность (трудность) кода* и *сложность в понимании сообщений* получателем. Сложность кода можно считать объективно измеряемым показателем, в то же время непонятность сообщений – показателем субъективным, связанным с особенностями когнитивных построений получателя сообщения. Информацию Н.Винер предлагал определять как величину, обратную энтропии [Винер Н. Кибернетика, или Управление и связь в животном и машине. – 2-е издание. – М.: Наука, 1983. С. 122]. Количество информации, переданной в сообщении, зависит как от понятности получателю использованного кода, так и от способности получателя углубиться в саму суть сообщения. Иными словами, уменьшение энтропии (меры хаоса в понимании) – также субъективная величина, связанная с получателем.

Мало кто из ученых и философов спорит с тем, что коммуникация – феномен сложный. Однако, представления исследователей о коммуникации еще больше усложняются по мере ее изучения, таким образом,

коммуникацию можно назвать **самоусложняющимся предметом** научного и философского исследования.

Характеризуя коммуникативную сложность, можно выделить несколько важных особенностей.

Первая особенность состоит в *принципиальной непредсказуемости каждого следующего действия участников коммуникации*. Как правило, ни один участник не может точно предсказать исход коммуникативного взаимодействия, что создает феномен игры с непредсказуемым (но все же управляемым, а не случайным) выигрышем. Непредсказуемость принципиальна, поскольку она имманентна самой коммуникативной ситуации и потому неустранима. Множество игровых феноменов коммуникации в сочетании с ее принципиальной непредсказуемостью создают основу интереса, удерживающего коммуницирующих субъектов в *локальном пространстве происходящей коммуникации*.

Вторая особенность коммуникативной сложности – это постоянное и целенаправленное *увеличение сложности языка* в процессе коммуникации, – использование разнообразных тропов, нетрадиционного, но оправданного контекстом данной ситуации употребления терминов, разнообразных языковых игр, отсылок к прошлым ситуациям и к ситуациям из более широкого контекста, выходящего за рамки "здесь и сейчас", даже создание участниками коммуникации особого собственного языка (сленга), и так далее. В то же самое время участники, присутствующие в данной коммуникативной среде долгое время, воспринимают эту внешнюю сложность как относительную ясность, обеспечивающую взаимопонимание и сотрудничество в группе. Таким образом, коммуникативная сложность во многих ситуациях относительна.

Третья особенность коммуникативной сложности – это ее принципиальная *дикурсивная включенность*. Участники коммуникативной ситуации движутся к некоторому содержанию, заходя то с одной стороны, то с другой, предпринимая попытки построить те или иные мыслительные ходы, каждый из которых провоцирует трансформацию активированного дискурса. Точка притяжения, смысловое ядро дискурса определяет структуру и ход коммуникации, и в значительной мере конфигурирует параметры порядка, направляющие логику дальнейших обсуждений, что позволяет участникам воспринимать ситуацию коммуникации как управляемо-сложную.

Четвертая особенность коммуникативной сложности – это ее принципиальная несводимость к простоте в ее *инструментальном понимании*, – к формулировке определений, терминов, созданию классификаций и моделей. При таком упрощении необратимо теряется нечто важное, а именно возможность других интерпретаций, составляющая саму квинтэссенцию сложности. В процессе коммуникации открывается возможность достижения нового типа простоты, не инструментальной, а синтетической, простоты понимания целостности, разновидностью которой является, например, научная простота. Для участников важно не утратить глубинного и многообразного содержания коммуникации и своей

способности "двигаться в сложности", "мыслить в сложности", "коммуницировать в сложности" (взятые в кавычки термины были использованы, например, В.И.Аршиновым) [Аршинов В.И. На пути к наблюдательно-конструктору инновационной сложности. // Инновационная сложность. / Отв. редактор Е.Н.Князева. Санкт-Петербург, Алетейя, 2016. С. 15-37].

Четыре особенности коммуникативной сложности, перечисленные выше, характеризуют коммуникацию в относительно закрытых группах, сохраняющих на протяжении достаточно длительного времени постоянный состав участников. Как изменяется коммуникативная сложность в открытых группах с непостоянным и большим численным составом хаотически приходящих и уходящих участников? Очевидно, обсуждение тем, требующих специально выстраиваемого языка, в таких группах практически невозможно. Поэтому массовые коммуникации наполнены искусственно упрощающими смысловыми конструкциями, выраженными языком, потенциально понятным каждому. Иными словами, коммуникативная сложность в больших открытых группах с непостоянным и хаотически меняющимся составом участников, не возрастает.

Говоря об анализе коммуникативной сложности, необходимо также говорить и синтезе коммуникативной простоты. По словам Е.Н. Князевой, "сложность пронизана нитями простоты, которая доступна лишь холистическому взгляду" [Князева Е.Н. Инновационная сложность: общая методология и способы организации когнитивных, коммуникативных, социальных систем. // Инновационная сложность. Отв. редактор Е.Н.Князева. Санкт-Петербург, Алетейя, 2016. С. 44].

П. О. Якуша, асп., КНУТШ, Київ
yashyk@ua.fm

ЧАС І РЕЧІ

Речі нагадують нам про час. Що він існує і спливає, захоплює в себе те, що з часом відходить від нас так, ніби втікає. Речі – вагомий доказ того, що світ – каузальна єдність. Він – поєднані (теорією, практикою, мовою) поміж собою речі. Світ – це час і речі; речі, які засвідчують час, і час, що відбивається в речах і на речах (викарбувані надписи на речах: на каменях, пам'ятниках, будівлях). Час – перебіг речей, їх перебування. Мартин Гайдеґер у доповіді "Річ" ("Das Ding") ось як висловлює сенс уподібненості речей і світу: "Dingen ist Nähern von Welt" [Heidegger M. Das Ding // Vorträge und Aufsätze / Gesamtausgabe / Martin Heidegger. – Bd.7. – Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 2000. – S. 182]. – Речі наближають нас до світу, вони – найближчий нашому баченню світ. Навколишні речі слугують важелями свідомості, наш досвід – передовсім предметний. Будь-яку ідею ми прив'язуємо до речі – у такий спосіб унаочнюємо її існування.

Час нагадує нам про речі, й іноді – невчасно.

Час – чаша (вмістилище) речей. Не випадково тому, гадаємо, згадуваний уже Гайдеггер так полюбляв філософську метафору чаші як просторової ємності. Чаша утримує – субстантивує – те, що є.

Світ видимих речей – тривка музика історії (майже як у Вільгельма Ріхарда Вагнера). Місцезнаходження речей, їх становище (розташування в просторі) – емпірична історія часу. Будь-яку історію (чи як перебіг подій, чи то як науку) неабияк важко уявити собі без речей: без пам'яток культури, без засобів матеріального і духовного виробництва тощо. Оцих речей, як і загалом часу, неможливо уникнути. Речі, що буквально оточили нас і вигостили нам зір, – непомильні свідки плинності й непростійності історичного часу. Втримати час почасти силкується традиція, себто зв'язати в одній думці на перший погляд несумісні речі. Зруйнувати речі – значить полишити в минулому традицію, котра стоїть на заваді – не збігається з сучасними речами чи ідеями – теперішності. Жадоба руйнувати речі – найперша симптоматична ознака того, що *час* змінювати час. Що існує застарілий погляд на світ, котрий раціональніше би демонтувати, позбувшись речей, які походять на нього. Гадаємо, не буде надмірним утрируванням здогад, що всяка революція – це насамперед інтелектуальна потуга "за-бути" "незручні" речі, які невідомо чому перешкоджають жити і мислити по-новому. – Це романтичне прагнення обставити околиці речі або ж ними обставитися так, щоби вони відповідали певній ідеї; створити таку онтологічну картину світу, яка б взорувала концепцію "відкритого суспільства". – Ось чому революційні (та й усі інші) перетворення коріняться в метафізичному допитуванні буття. Навіть не запитуванні, а зазіханні на буття, яке згідно з доктринами новоявленого соціального реформатора виявилось чимось віджитим й ортодоксально-реакційним. (Чи скоро вже нам "пощастить" почути чергову "нову" пісню на старий лад? "<...> мы новый мир построим"). Та й сама історична наука посвідчує: процес за-буття речей іде пліч-опліч із механіцистським втручанням у час. Для прикладу слід згадати хоча б французький республіканський календар і введений більшовицьким урядом григоріанський календар у Росії (так званий "новий стиль"), котрі мали на меті скасувати "застарілий" час. (У цьому контексті на думку спадає оповідання О. Ремізова "Годинник", фабула якого обертається навколо "метафізичного бунту" підлітка Кості Клочкова, котрий розбиває великий годинник на міській ратуші. Цей годинник своїм стукотінням раз-у-раз сповіщав жителів міста про невловимість часу, його онтологічну незворотність. – І цей годинник (часомір) нищить неповнолітній бунтар Костя Клочков, тим самим ніби здійснюючи акт виходу (ви-буття) за межі іманентної природи часу). – Як ми бачимо, це ще один виразний приклад: не лишаючи каменя на камені від речей-символів, подібні бунтівники намагаються пересунути стрілки годинника навспак. – Аби наставла новітня ера, аби покінчити з пройдешнім, аби, неначе наперекір устремлінням Гамлета, розірвати пов'язаність епох.

Доволі важко – а може й зовсім не під силу людській природі – налаштуватись на не-сприйняття речей. Тому свобода – це здатність (сила судити, як у Канта) варіювати стан речей і переживання часу. Годі повірити, що існує свідоме не-сприйняття. (Така настанова може мати місце радше в духовних практиках Сходу, аж ніяк не у філософському прагненні до панування, що властиво для західного суспільства). Свобода – уречевлена в часі дія. Свобода – підтримка цілісності світу, його *часовий* пояс.

Чи не єдиною протидією часові та речам є пам'ять. Ця думка належить Бердяєву. Він прямо вказує на те, що пам'ять – онтологічний спротив проти влади часу.

Втім, як би ми не поривались викинути з голови некомфортабельні для нас речі, – все ж вони будуть існувати у свідченнях того часу, від якого беруть початок.

Час і речі – обопільні трансцендентальності. Позаяк вони вможливають існування одне одного: час – речей, речі – часу. Ґенеза часу і речей нам незнана. Люди – не боги, котрі з нічого зачинають світ видимих речей і невидимого часу, тому на долю смертних випадає лише постійне здогадування стосовно доцільності тих чи інших речей і їх часового втілення.

Підсекція "ФЕНОМЕНОЛОГІЯ І PHILOSOPHY OF MIND"

*Л. С. Ахунова, студ., КНУТШ, Києв
lucy18akh@gmail.com*

"ГДЕ ЖЕ Я?" ВОПРОС СОЗНАНИЯ С ПОЗИЦИЙ ЭНАКТИВИЗМА

Энактивизм – это направление в современной эпистемологии. Основной тезис: познание когнитивного агента происходит через его "вдействие" (энактивацию) в окружающую среду, познание сопряжено с действием.

Представленные материалы ставят своей целью осветить проблему идентичности, выделить основные особенности процесса познания в рамках энактивизма

С позиции энактивизма, жизнь "возникает с появлением способности к самоподдержанию и к восстановлению нарушенных связей между клетками, что противодействует разрушающим воздействиям извне". Свойство живого организма – поддерживать собственную самость. Но что можно назвать такой сущностью организма (в нашем случае будем говорить о высшей форме – человеке), что есть его стержнем в условиях автопоэзиса?

Термин "автопоэзис" был введен Ф.Варелой и У.Матураной. Автопоэзис означает буквально (от греч.: *αὐτός* – сам + *ποίησις* – производство, созидание, творчество) самопроизводство, самодостраивание, самоподдержание живых существ. Живая система является автономно замкнутой, однако для поддержания своей сущности она нуждается в "подпитке" извне. Для совершенствования системы необходима постоянная отшлифовка. И, в свою очередь, окружающий нас мир является нашим продуктом (в связи с этим можно вспомнить о зеркальных нейронах – они не делают различия между собой, и другими). Однако, что мы можем назвать "Я" в этом симбиозе? Вечное становление приводит к все более совершенному, мы постоянно развиваемся, многие наши убеждения остаются в прошлом, появляются новые, клетки человеческого организма полностью обновляются за 7 лет, мы становимся другими людьми даже физически. Однако в ходе всех этих изменений мы ощущаем себя как нечто постоянное. Человеку сложно представить, что он уже что-то совсем иное, чем был, скажем, десять лет назад. Да, мы можем признать, что наши убеждения и взгляды на мир полностью изменились, однако никто себя не отождествляет с ними. По внутренним ощущениям мы понимаем, что остаемся тем же индивидом. Проблема в том, как соотносить наше постоянное внутреннее ощущение самости с современными данными о самообновлении организма и сознания.

С позиций энактивизма постоянное самообновление ведет к установлению идентичности, здесь идет речь о вечном становлении, о жизни.

И этой жизнью выступает познание, оно направлено на нахождение пробелов в нашей картине мира, ее усовершенствование. А. Бергсон говорит о нашей способности восприятия как о выборе. Мир представляется бесчисленным набором возможностей. Но в силу физиологических способностей, мы воспринимаем лишь некоторые его проявления. Самосовершенствование состоит не в увеличении воспринимаемого, не в открытии новых граней, а как раз в сужении: "Воспринимать все влияния, ото всех точек всех тел, значило бы опуститься до состояния материального предмета. Воспринимать сознательно – значит выбирать, и сознание состоит, прежде всего, в этом практическом различении" (*Бергсон А. Материя и память. С. 187.*).

Мы не можем объективно познать мир во всех его потенциях, как говорилось выше, в силу биологических особенностей, мы видим его через своеобразную "сетку". В этом контексте можно говорить о естественной науке как о чем-то субъективном, чисто "человеческом". Т.е. это не отменяет законов Вселенной, открытых учеными, но человек может познавать ее только так, как он обусловлен ее познавать. Это относится, например, к зрительному восприятию (наш основной источник сенсуалистического познания). Ф. Варела с позиции нейрофизиологии обосновал, что длительность потока восприятия состоит из моментов, лишенных длительности, кадров: "Гипотеза синхронизации нейронов постулирует, что именно точное совпадение моментов разрядки клеток создает единство ментально-когнитивного опыта" (*Varela F. J. The Specious Present. P. 275.*). Длительность такого кадра у человека – 0,1–0,01 сек, 0,005–0,1 секунды – у пчелы, 0,02 секунды – у рыбы. Т.е. наше восприятие времени состоит из одного константного "момента", который у других существ может быть меньше по времени. Здесь можно поставить вопрос о бесконечной делимости такого момента, в конечном итоге он в себе будет заключать бесконечность. "Воспринимать – значит делать неподвижным... Восприятие... сжимает в единый момент моей длительности то, что само по себе распределилось бы на несчетное число моментов" (*Бергсон А. Материя и память. С. 293*). Е.Н. Князева анализирует различные изменения длительности кадров под воздействием психотропных веществ, в стрессовых и экстремальных ситуациях и предсмертных состояниях. А именно, в определенных ситуациях человеческий мозг способен преодолеть свою "сетку восприятия" и несколько иначе воспринять мир. Нейробиологи говорят о нашей возможности расширить область восприятия в будущем.

К. Лоренц говорит об "априорном геноме", неких структурах, позволяющих нам воспринимать мир именно таким образом. Априори, по Лоренцу, существует в виде наследственной предрасположенности мыслить в определенных формах, априори – "орган", возникший в процессе эволюционной адаптации к законам внешнего мира. Лоренц подчеркивает, что многие аспекты кантовской вещи-в-себе в будущем могут войти в область нашего восприятия.

Современная нейробиология говорит о том, что определять "я" как какую-то константу не корректно. Сознание не имеет определенного центра, видимое единство связано с тем, что каждая нейронная цепь активизирует и проявляет себя в конкретный момент времени. Наш опыт постоянно меняет наши нервные связи, а значит, и сознание. Известен ряд случаев, когда в человеке действовало лишь одно полушарие мозга – его видимая картина мира в корне изменялась, но он этого попросту не замечал. Изменялись также и внутренние символы и образы, перестраивалась система коммуникации. Это было уже совершенно другое сознание. Можно ли говорить о том, что у таких людей происходила какая-то трансформация их "я"?

Главное задание энактивизма и нейробиологии на данный момент заключается в том, чтобы зафиксировать ту константную частицу нас, которая остается неизменной при всех внешних и внутренних изменениях, и в конце концов определить сознание и, возможно, сущность человека.

Г. А. Балута, канд. філос. наук., КДПУ, Кривий Ріг
moment71164@gmail.com

РЕАЛЬНОСТЬ І СМИСЛ: КОМУНІКАТИВНІ ВИМІРИ

Актуальність дослідження проблеми смислу є очевидною, оскільки предмет не може бути даний за межами свідомості (смислу) і як такий розглядається, конституюється у відповідності зі способом смислової кореляції, заданим комунікацією. Процесуальні виміри смислу є одним з важливих напрямків цілісного вирішення проблеми. Феномен смислу розглядають Е. Гусерль, Н. Хомський, У. Куайн, С. Кріпке, Ж. Дельоз, М. Фуко, Г. Шпет та ін, що дозволяє оцінити явище як винятковий предмет дослідницької уваги.

Як відомо, відкриття смислової феноменальності належить стоїкам. Загальноприйнятною є точка зору, що зміст свідомості репрезентується поняттям чи відображуваним образом. Для стоїків, на відміну від Платона і Арістотеля, початком речей виявився "лектон". Під лектоном стоїки розуміли зміст мислення, що набуває знакового, словесного оформлення. Одночасно з цим вказувалося на неможливість існування слова без лектону, що розглядався як ефект поверхні між умосяжним і дійсним. [Балута Г. А. Структури мови. – Кривий Ріг: Вид. Р. А. Козлов, 2015 – с. 273]. Дослідження феномену смислу, його системної природи дозволяє реалізувати проект концептуальної та методологічної сумісності різних концептуальних настанов філософського аналізу мови. З-поміж інших методологічних варіантів варто згадати продуктивний діалог феноменології та аналітичної філософії, вибудований на підставі феноменологічного (Е. Гусерль) та семантичного (Г. Фреге) підходів. Дослідники актуалізують ідеальність, трансцендентальність, інтерсуб'єктивність, лінгвістичність (зрошеність з мовою) у якості атрибутів смислу як такого. [Р. И. Павиленис. Проблема смысла – М.: Мысль, 1983]. Интерсуб'єкти-

вна природа смислу як медіального феномена дозволяє вийти за межі менталізму /ідеалізму (В. фон Гумбольдт) та формалізму/структуралізму (Ф. де Сосюр) у сферу розуміння смислу як комунікативного явища, семіозису, у який включені суб'єкт, об'єкт, комунікативна ситуація та знак як носій значення. З одного боку, комунікація функціонує як поле смислу, а з іншого існує як його можливість.

Впливовою у методологічному плані були продуктивні ідеї Л. Вітгенштейна: стосовно значення смислу як контекстуального смислового варіанту, а також ідея "мовної гри" та "сімейної спорідненості" – способу буття мови і особливої внутрішньої форми її буття, що вказували на творчу природу мови як форми життя на основі відповідних правил, що задають індивідуальний (соціокультурний) життєвий простір. При цьому гра фіксує творчий початок, тип поведінки і стан свідомості, але усвідомлення ігрового характеру творчого процесу як такого, як правило, відсутнє. Усвідомити це можна, лише відступивши від самого процесу, поглянути на нього збоку, але вимушений стан "штучного споглядання" існуватиме недовго. Мовлення раз по раз руйнуватиме вдаваний модус "мовчазного спостерігача". Мовою охоплені не лише комунікативні і соціальні практики, "зрощена" з мисленням вона "торкається" дійсності як "бачення": реальність висновується крізь призму мови, її смислів та ігрових комбінацій. Спроба відмежування мовних впливів проявляє дійсність як нульовий стан, що набуває статусу реальності у потоці наративів, комунікативних феноменів, заданих смисловими ситуативними суб'єктивними конфігураціями. Яким чином співіснують ноуменальне і феноменальне, проявлене мовленням? Порушена проблема розглядається у лівістичній феноменології. (Нова парадигма успішно розвивається на ґрунті ідей Л. Вітгенштейна, Е. Гусерля, К.-Г. Юнга, Дж. Остіна, З. Фрейда, Е. Сепіра, Е. Берна, Р. Харре, Г. Бейтсона, П. Бурдьє, М. Фуко та ін. і може бути використана як базис для ефективної методології у дослідженні феноменів свідомості, людини та суспільства)[Балута Г. А. До проблеми інтерпретації філософської спадщини Л. Вітгенштейна//Актуальні проблеми духовності. – Вип. 16.– Кривий Ріг ДВНЗ "КНУ", 2015. – С. 209 – 218].

Людина як мисляча істота відрізняється від тварини не простим сприйняттям, а надскладною комбінованою сукупністю змінних вражень, оприлюднених у безпосередньому процесі мовлення. Процесуальність мови огортає ситуативний горизонт у момент часу, створює "ефект поверхні", проявлений смислом. Смысл діє на поверхні, пролягає між свідомим та позасвідомим, між висловленим та дійсним. Смысл – "інтенційність ідеї", поверхня, що зв'яже свідомість та дійсність, – констатує Ж. Дельоз. Філософ відходить з узвичаєної точки зору про смысл як організований порядок слів у реченні, постулює його не стільки у якості атрибута речення, а, скоріше, ефекту поверхні – атрибута мислення і самої речі. [Кравец А. С. Теория смысла Ж. Делеза: pro и contra/ А. С. Кравец// Логос. – №4 (49). – 2005. – С. 227 – 258].

Знаковими для своєї епохи були ідеї М. Фуко, який розглядає смисл як зв'язок, смислову подібність між словом та предметом. Саме у такий спосіб мова забезпечує власну зв'язність (М, Фуко. Слова і вещи. Археологія гуманітарних наук. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://gumer.info/ibibliotek_Buks/Culture/fuko_slv/. Аналіз дискурсивних практик допоміг М. Фуко вийти із кола розуміння мови як структури "атомарних висловлювань" і зробити висновки стосовно природи мови як мінливої форми життя чи "мовного тіла" – невизначеного конгломерату одиниць мовного досвіду невизначеної природи. Філософ просувається далі Л. фон Гумбольдта, проголошує мову нередукованою реальністю функціонування знаків у відповідності з їх власними правилами [Балута Г. А. Структури мови. – Кривий Ріг: Вид. Р. А. Козлов, 2015 – с. 272]. Якими є ці правила? Якою є природа мовної гри? Функціонування смислу породжує низку ефектів, що впливають на сприйняття знаку як носія значення. Серед них: ефект смислової вторинності, ефект розсіювання (дифузія смислу), ефект підстановки, ефект мовної ентропії, ефект латентного смислу, ефект прирощення смислу та ін. Визначені ефекти дозволяють переглянути традиційні уявлення про смисл як "ефект поверхні" і скасувати стереотип смислової нейтральності.

О. С. Бойко, студ., КНУТШ, Києв
olga_boiko_94@mail.ru

АНТРОПОЭКСПЕРИМЕНТЫ: ЛУДОМАНИЯ

Экзистенциальная направленность индивидуальных и уникальных людей, образующих сообщество, полное стереотипов и определенных семантических образов и паттернов поведения по отношению к представителям других социальных групп, призывает здоровое общество стать патологическим. Безусловно, это неосознаваемый процесс. Быть нормой общества, адекватным соображениям референтных групп, – выживание и наслаждение. Важно излучать здоровье, радость бытия, физическую и умственную работоспособность, уже не говоря о том, что важно быть. По тем или иным причинам, когорты социума разнообразны, включающие в себя и менее "радужные" слои. К примеру, аддиктивные личности. Аддикция может возникнуть не только на почве личностных, экономических, семейных и других проблем, но и тогда, когда у человека всё сложилось великолепно, классически для норм общества. В таком случае, почему люди ищут способы "обойти" норму? Здоровое общество воспитывает патологическую склонность, навязывая суггестивным влиянием различные способы получения удовольствия. Одним из них являются азартные игры.

Патологическое влечение к азартным играм называют *лудоманией* или *гемблингом*, в МКБ-10 квалифицируется как "постоянно повторяющееся участие в азартной игре, что продолжается и углубляется, несмотря на социальные последствия, такие как обнищание, наруше-

ние внутрисемейных взаимоотношений и руинирование личной жизни" [Руководство по аддиктологии / Под ред. проф. В. Д. Менделевича. СПб.: Речь, 2007. – 768 с., с. 496].

Если ты патологичен, значит, свободен. Лудомания – одна из форм изменений в личности, склонность, определенное обновление личностных ментальных схем: появление нового окружения, ценностей и смыслов, а также сверхценной идеи. Игра дает раскрепощение, необъяснимый оптимизм, веру в себя, в свою удачу, способности, *веру в свои ощущения* ("интуиция"). Далее, картина обстоит гораздо печальней: напряжение, вызванное мозговой деятельностью, тревога, депрессия, возможны параноидные наклонности и прочее. На первых порах, человеку кажется, что через эту форму аддикции он *ощущает свободу*, в специфическом для нашего понимания виде. Когда человек находится в азарте и вовлекается в игру, он забывает о реалиях и своих обязанностях в реальном мире.

У такого человека присутствует не воля, а скорее *"беспомощная бездеятельность"*, однако он убежден, что "отыграется", стоит только захотеть и "всё будет".

Мы будем рассматривать лудоманию в контексте измененных состояний сознания.

Измененное состояние сознания – качественный сдвиг в характере психологического функционирования. ИСС понимаются как способ приспособления сознания к изменению внешних и внутренних условий [Людвиг А. Изменённые состояния сознания/ под ред. Ч. Тарта. – М., 2003.]. ИСС являются уникальными психологическими состояниями, которые могут порождаться влияниями культуральных ожиданий, ролевым исполнением, одобряемыми в обществе характеристиками, факторами коммуникации, трансферентными переживаниями [Тарт Ч. Измененные состояния сознания/ Пер. с англ. Е. Филиной, Г. Закарян. – М.: Изд-во Эксмо, 2003. – 288 с.].

Когда человек начинает играть, мы можем подразумевать создание параллельной психической деятельности. Психическая активность порождает образ "Двойника Я", целью которого является получения максимального удовольствия и расслабления. "Двойник Я" стремится доказать свое превосходство над другими людьми, над силой случая, показать свои интеллектуальные способности, при этом испытывая необъяснимый подъем и возбуждение, "азартное волнение". Собственно, усилия играющего направлены на удовлетворение тех потребностей, которые в реальности реализовывались частично либо отрицались. Человек играет, чтобы уйти от проблем, избавиться от чувства беспомощности, вины или депрессии.

Ч. Тарт описывает особенности проявлений ИСС, среди списка которых можем выделить характерные для лудомании. Потеря контроля: человек, входя или пребывая в ИСС, обычно ощущает страх перед утратой власти над действительностью, далее способен полностью отдаться экспериментированию. Изменения в эмоциональном выраже-

нии: с ослаблением сознательного контроля или запретов часто становятся заметными изменения в эмоциональных характеристиках. Происходят внезапные, неожиданные вспышки более примитивных и интенсивных, чем в нормальном состоянии, эмоций. Возникают крайние эмоциональные состояния – от экстаза и состояния, близкого к оргазму, до глубокого страха и депрессии. Возможны изменения в мышлении, в качестве снижения рефлексивной осознаваемости [Людвиг А. Изменённые состояния сознания/ под ред. Ч. Тарта. – М., 2003.].

Игроманы характеризуются эмоциональной неустойчивостью. Больные патологическим гемблингом часто думают, что они обладают особым "шестым чувством" и более удачливы, чем другие люди. Менделевич В.Д., утверждает, что патологические азартные игроки имеют более низкую способность к прогнозированию жизненных событий, также отмечается сниженная волевая деятельность у игроков, что проявляется расстройством преодоления препятствий [Руководство по аддиктологии / Под ред. проф. В. Д. Менделевича. СПб.: Речь, 2007. – 768 с.].

Соотношение когнитивных и эмоциональных компонентов в принятии решений рассматривалось в работе Антонио Дамасио "Descartes' error: emotion, reason, and the human brain" [Damasio A.R. Descartes' error: emotion, reason, and the human brain. – New York: Avon Books, 1994. – 330 p.]. Его гипотеза соматического маркера предполагает, что эмоциональные процессы могут направлять поведение и влиять на принятие решений. Мозг создает многочисленные соматические маркеры – ощущения эмоциональной привлекательности или отвращения, которые помогают находить короткий путь при рассмотрении многих возможных вариантов решений, в том числе в случаях, когда сложность вариантов решения, неопределенность ситуации, многочисленность влияющих факторов не позволяют принять сознательное решение. Для эмпирического подтверждения гипотезы и изучения особенностей принятия решений в условиях неопределенности была создана игровая задача Iowa Gambling Task (IGT). С ее помощью показано, что при поражениях определенных областей мозга и при некоторых заболеваниях дефицит эмоциональной регуляции приводит к тому, что решения, принимаемые субъектом, неэффективны как в игре, так и в социальных взаимодействиях. Последствия в отклонениях работы этого механизма могут привести к нарушениям принятия решений, социальной дезадаптации, девиантному поведению [Медведева Т.И., Ениколопова Е.В., Ениколопов С.Н. Гипотеза соматических маркеров Дамасио и игровая задача (IGT) (обзор литературы) // Психологические исследования. – 2013. – Том 6. –N 32.].

Таким образом, эмоциональная неустойчивость, чем характеризуются игроманы, отображает важный процесс формирования межличностного общения, где наравне с когнитивной составляющей, проявляется и эмоциональная сторона личности. Теория Дамасио позволяет экспериментально исследовать эмоциональный компонент при принятии решений, в неоднозначных ситуациях. В таких ситуациях, где решение зачастую зависит от предшествующего эмоционального опыта.

ТРАНСФОРМАЦИЯ ПОНЯТИЯ "КРЕАТИВНОСТИ" В РАЗЛИЧНЫХ ВИДАХ МЫШЛЕНИЯ

В конце XX века в философии выделяется новое понятие – "Клиповое мышление". Согласно Ф. Гиренку, "В философии происходит замена линейного, бинарного мышления нелинейным. Мы формировали в себе не понятийное мышление, а, как я его называю, клиповое, реагирующее только на удар" [Гиренок Ф.И. 1995, Метафизика пата, М: Лабиринт, 1995. – с.51].

Исследуемый тип мышления подвергся существенной критике, так как важной характеристикой клипового мышления является фрагментарность, что делает его неэффективным для решения проблем и соответственно непродуктивным, нетворческим – или, как сейчас модно говорить "некреативным".

Необходимо уточнить, действительно ли клиповое мышление не является творческим.

Согласно последним исследованиям, в творческом мышлении доминируют четыре особенности: в частности оригинальность решения проблемы, семантическая гибкость, что позволяет видеть объект под новым углом зрения, образная адаптивная гибкость, которая делает возможным изменение объекта с развитием потребности в его познании, семантически спонтанная гибкость продуцирования различных идей относительно неопределенных ситуаций.

По показателям гибкости и скорости реакции клиповое мышление не уступает линейному. В англоязычных исследованиях подчеркивается так же комплексный характер восприятия представителей клипового сознания, обусловленный постоянной работой с большими массивами информации, причем одновременно из нескольких источников [Stein L. 2011; Chen B. 2011; Rheingold H. 2002; Blackmore S. 2000]. Умение "схватывать" общую картину и мгновенно реагировать на ситуацию делает клиповое мышление неэффективным для традиционных научных исследований, в которых надо оказать последовательность получения вывода и сформулировать доказательную базу. Но тем не менее по продуктивности решений и их практической полезности представители клипового мышления могут быть эффективнее представителей традиционного линейного мышления.

Итак, клиповое сознание можно назвать продуктивным и эффективным в своей "нише", но можно ли назвать его подлинно творческим? Большинство исследователей интеллекта в мире компьютеров призывают нас не романтизировать понятие творчества. В отличие от возвышенной теории, что творчество – это удел избранных, американский исследователь Дж. Хокинз дает следующее прозаическое определение: "Творчество можно определить как способность прогнозирования на

основе аналогий", а так же: "Творчество – это поиск соответствия между сигналами, которые вам доводилось встречать на своем жизненном пути, и их сопоставление. Нейронный механизм осуществления такой деятельности функционирует во всех отделах коры головного мозга" [Hawkins J., Blakeslee S. 2005, *On intelligence*, Times Books, New York]. Творчество, понятое как креативность, становится инструментом эффективности принятия решений.

Компьютерное определение творчества во многом созвучно определению в постструктурализме М. Фуко и открывает нам новые горизонты понимания природы мышления. Представители линейного мышления, которые способны прогнозировать на основе аналогий с большей вариативностью, гибкостью и точностью называются в нашей культуре креативными людьми. Нелинейные способы принятия решений, характерные для "многоканального" клипового мышления показывают перспективы дальнейшего исследования теории креативности.

А. І. Вахмель, асп., КНУТШ, Київ
zeitbewusstsein@gmail.com

ЩОДО ВІДМІННОСТІ МІЖ ЕМПІРИЧНИМИ І ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНИМИ ПОЛОЖЕННЯМИ. ПОПЕР І ГУСЕРЛЬ

У "Логіці наукового дослідження" Попер пише: "Відтак, емпіричний базис об'єктивної науки не "абсолютний"; наука будується не на твердому ґрунті ... вона є спорудою з опорами, які осідають у трясовину, – але не до природного, "даного" ґрунту" [Popper K. *Logik der Forschung. Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft*. – Wien: Springer-Verlag, 1935. – S. 66-67]. Тут я хотів би показати, на якій підставі Попер доходить висновку щодо відсутності остаточних "основ" у науці, а також у якому сенсі все ж є підстави говорити про такі "основи", які не експлікуються Попером, попри те імпліцитно містяться у його міркуваннях.

Зазначена теза Попера отримує значення на тлі критики "психологістського" обґрунтування наукового знання та розкриття його власної концепції базисних речень. "Психологізмом" Попер називає підхід до обґрунтування наукового знання за допомогою психічних переживань. Прикладами такого психологізму в роботі "Логіка наукового дослідження" у Попера виступають концепції Якоба Фрідріха Фріза, логічних позитивістів та феноменології (на яку він посилається непрямо, через критику Юліуса Крафта [Kraft J. *Von Husserl zu Heidegger. Kritik der Phänomenologischen Philosophie*. – Leipzig: Hans Buske Verlag, 1932]). Ці підходи, на його думку, полягають в редукції феноменів досвіду до "переживань переконання" ("Überzeugungserlebnisse") і емпіричну науку розглядають як галузь, яка систематизує ці переживання. Такий психологізм, на думку Попера, прагне заснувати "опосередковане знання" науки на "безпосередньому знанні", здобутому в психологічному переживанні [Popper K. *Logik der Forschung*. – Wien: Springer-Verlag, 1935. – S. 52].

Є, проте, два різні способи аналізу переживань свідомості: (1) аналіз окремих реальних психічних переживань, у яких конститууються конкретні предмети досвіду, і (2) аналіз переживань з точки зору їхньої загальної структури, тобто стосовно того, що *взагалі уможливорює* конституювання предметності досвіду. "Психологізму" Гусерля, на відміну від інших форм психологізму, які критикує Попер, відповідає дослідницька стратегія (2). Є суттєва відмінність між дослідженням інтенційних предметів свідомості, які, безумовно, завжди залежать від контексту, від способу апперцепції, і сутністю самої апперцепції. Попер не проводить цієї відмінності.

Автор "Логіки наукового дослідження" різко заперечує можливість заснування науки на психологізмі на підставі суттєвої відмінності "між об'єктивною наукою і "нашим знанням" (*Ibid.*, S. 55). Говорячи так, він має на увазі, що наука є завжди інтерсуб'єктивним заходом, колективним дослідженням світу. "Об'єктивність" науки, отже, приймає значення "інтерсуб'єктивності" (*Ibid.*, S. 59). (Під "нашим знанням" Попер має на увазі "переживання переконання" як "однозначності сприйняття" (*Ibid.*, S. 56]). Але не враховується, що умови можливості інтерсуб'єктивного дослідження можуть і мають бути предметом окремого дослідження, аспектом якого і буде, зокрема, аналіз *структур* чуттєвого сприйняття.

Для Попера, проте, зазначений структурний аналіз не має ваги, і тому його теорія наукового базису є теорією базисних речень тільки як інтенційних корелятивів сприйняття, без уваги до "справжніх" ("feel", у термінах Гусерля) змістів інтенційного переживання. Базисні речення мають форму "сингулярних є-речень", тобто речень, що мають форму "У просторово-часовій точці є те або те / відбувається той або той процес". Базисні речення мають піддаватися спостереженню і перевірці з боку інших суб'єктів. "Спостереження" в цьому контексті не можна, на думку Попера, розуміти як психологізм, адже інтерсуб'єктивність перевірки передбачає "інтерсенсуальність" спостереження (*Ibid.*, S. 58-60).

Сингулярні є-речення хоч і є базисом наукового дослідження, не загрожують все ж, на думку Попера, догматизмом науці, адже їхня суть полягає в тому, що вони можуть бути принципово переглянуті. Це, звісно, призводить до нескінченного регресу перевірок, однак цей регрес не є хибним, адже наука взагалі не повинна мати на меті досягнення абсолютного підтвердження своїх положень, але радше має прагнути до формулювання положень, які їй не вдається фальсифікувати (*Ibid.*, S. 61).

Так Попер приходять до центральної для його теорії наукового пізнання тези про те, що наука позбавлена "абсолютного" фундаменту. З огляду на усе сказане вище, ми знову порушуємо питання щодо того, наскільки є доцільним таке узагальнення. Відповідь залежить від того, як ми розуміємо "фундамент" науки. Якщо фундамент визначається виключно семантикою базисних речень, відповідь на це питання буде негативною. На противагу цьому, є сенс казати про фундамент як про положення (які імпліцитно містяться в будь-якому науковому дослідженні) про умови встановлення і перевірки цих базисних речень, а саме про

логіку наукового міркування, про структуру наукового споглядання, наукової комунікації, наукової практики, а також про буття наукової спільноти, у якій розгортається наукова практика. Усі ці положення мають трансцендентальний характер і за своїм сенсом не можуть підпадати під лезо фальсифікації, як емпіричні положення науки.

*Л. В. Діденко, канд. Філософ. наук, доц., КНУТШ, Київ
lauravido@inbox.ru*

К-ПРАКТИКИ MIND/BODY КВАДРУВАННЯ: GAMING { "Я" VS "СПІЛЬНОТА" }

Попередня заувага. Пропонований текст є авторською спробою демонстрування теоретичних засад приймання рішення у ситуації невизначеності, що ґрунтована на елементах наслідковості, ризику, вербального тиску, психо-емоційного впливання, авторитету та абсурду. Авторська термінологія та її витлумачування не є обов'язковими для розуміння усіма читачами.

К-практики – перевага і вада сучасного суб'єкта: перевага, оскільки доступні усім суб'єктам; вада, оскільки жоден суб'єкт не зможе інтерпретувати ані сам процес, ані його складові.

Д-дуалізування уможливило існування mind/body невизначеності. Остання постає не стільки щодо іншого, як щодо мене самого. Body є носієм mind, але що саме передбачено під mind?.. Проблему body знімає інший: видимі межі, що оконтурюють мене. Проте mind за своєю суттю не тільки меж не має, він і не може бути виявлений (з позиції іншого, але без моєї згоди).

К-практики не є найвдалішим способом для виявлення як самого mind, так само і його змісто-характеристик: те, що бачить інший, відмінне від того, що насправді передбачено мною як для презентування, так само і для приховування. Насправді, к-практики – це суб'єкт-gaming, що не має жодного чіткого критерію, окрім процесуальності.

К-практики можна перевертати для обернення джерела, що в свою чергу уможливлуватиме зміни наслідковості для сприймача та мінімізування ризиків. Проте ані вербального тиску, ані психо-емоційного впливання, ані абсурдизування уникнути не вдасться. Наміри джерела проявлятимуться не тільки на рівні термінозастосовування, але й прихованих смислів, що ілюстровані засобами викривлювання попередніх аргументативних ситуацій. Системи координат для суб'єкт-схоплення першосмислів вербальних інтеракцій не обов'язково співмірні: джерелова має бути вужчою. Психо-емоційне впливання джерела переслідуватиме окреслену мету – досягання бажаного та intro-злам сприймача із outro-проявом. Абсурдизування постає єдиним способом ситуативного рішеннявідтермінування задля задоволення сприймача. Сценарність суб'єкт-проявів наперед задана тільки для джерела, проте не сприймача. Останній перебуває у царині gaming і діє наосліп. Gaming набуває

мети тільки у ході к-практик (хоча з позиції джерела сценарій тільки втілюється, але змін не зазнає) із залученням сприймальника.

Gaming {"Я" vs "спільнота"} має розумітися не тільки як сценарій джерела, але і як ситуація невизначеності: через залучення сприймальника у його можливості дисонування до джерела і його гральників (особливо у випадку програшу сприймальника). Виграш джерела не за усіх обставин постане тоталізованим: право сприймальника викривлювати сценарій – спосіб виявлення вад джерела. Формула "мій програш – це мій виграш" найліпше ілюструє стратегію поведінки сприймальника. Джерело отримує переваги моментного виграшу, натомість сприймальника очікує комплекс intro-задовольняльних характеристик, якими виявлено дійсність гральників. Моментні результатування є вже мертвими як для індивідуального насолоджувався, так само і для подальшого використання. Ними не зможе скористатися ані джерело, ані будь-хто з гральників, окрім сприймальника.

Ключ: к-практики = комунікативні практики; д-дуалізування = декартове дуалізування; квадрування = виокремлення дуалізованого mind/body з позиції джерела та сприймальника.

Прикінцева заувага. Текст присвячено Джерелу, Гральнику і Авторитету, які для подальшого екзистування Автора значення уже не мають.

Д. М. Єльчева, магістр, НаУКМА, Київ
yelcheva.daria@gmail.com

ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИЙ МЕТОД В ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІЙ ПСИХОТЕРАПІЇ

Феноменологічний метод у психології та психотерапії виникає як альтернатива психоаналізу та позитивістському розумінню психічної структури особистості. Дослідниця О. А. Власова зазначає, що екзистенціально-феноменологічний підхід критикує позитивістську психіатрію за сприйняття психічно хворої людини подібно до об'єкта природничих наук та застосування відповідних не гуманізованих методів; симптома-тично-синдромальну структуру психіатрії, яка ярликує справжні психічні прояви людини; акцент на психофізичному розділі людини, що нехтує її цілісністю [Власова О. А. Дорогами Гуссерля і Хайдеггера: феноменологіческая психиатрия и экзистенциальный анализ как проект деструкции оснований// Научные ведомости Белгородского государственного университета. – № 7, т. 57, 2009. – С. 4]. Критика психоаналізу здійснюється М. Гайдегером і представляється у вигляді розмов з М. Боссом, зафіксованих у "Цолліконівських семінарах". Суттєвою характеристикою екзистенціальної психотерапії є те, що її витoki лежать у "психології, що розуміє", яка виступає на противагу "психології, що пояснює". Дане розрізнення бере свій початок завдяки виділенню В. Дильтема розбіжностей між природничими науками та науками про дух, які мають справу саме з внутрішнім досвідом та психічними переживаннями людини.

Серед дослідників поширеною є точка зору, що феноменологічний метод у психотерапії постає у межах гуманістичного напрямку. Даний напрям представлений іменами Г. Олпорта, А. Маслоу, Р. Мея, Е. Фромма, К. Роджерса. Гуманістичний напрям психотерапії у даному випадку можна тлумачити як узагальнюючу модель, в якій знаходить свій застосунок і феноменологічний метод, і екзистенціальна психотерапія. Теоретичною основою екзистенціальної психотерапії є філософські роботи С. К'єркегора, М. Гайдеггера, Е. Гуссерля, К. Ясперса, Ж.-П. Сартра, М. Бубера.

Основними напрямками екзистенціальної психології та психотерапії виступають екзистенціальний аналіз Л. Бінсвангера, *dasein*-аналіз М. Босса, логотерапія В. Франкла, екзистенційний аналіз А. Ленгле і екзистенціальне консультування (І. Ялом, Р. Мей, Д. Бьюдженталь, Р. Лейнг, Е. Спінеллі) [Власова О.І., Фадєєва К.-М. О., Гуленко А. С. Психологічний конструкт цілісності особистості в контексті методології філософії екзистенціалізму та екзистенційної психології// *Фундаментальные и прикладные исследования в практиках ведущих научных школ* – № 5, 2014 – С. 27].

Сучасний дослідник Д. Берстон зазначає, що не зважаючи на багатоманітність підходів та ідей всередині екзистенціалізму, можна казати про деякий мета-теоретичний консенсус щодо певних основ цього напрямку філософії, який уможливорює перебування практиків екзистенціальної психотерапії у спільному дискурсі (скінченність життя як можливість ствердження життєвого проекту, заснованого на виборі діяти, постійно перебуваючи у тісному взаємозв'язку з іншими) [Daniel Burston, *Existentialism, Humanism and Psychotherapy// Existential Analysis*, 14.2, 2003 – Р. 311]. Дослідник А. М. Улановський зазначає, що екзистенціальна психотерапія об'єднує у собі такі основні методичні прийоми та принципи феноменології, як безпередумовність, відкритість новому досвіду, інтенційність, структура переживання [Улановский А. М. *Феноменологический метод в психологии, психиатрии и психотерапии // Методология и история психологии*. 2007. Т. 2. Вып. 1. – С. 134].

Ряд дослідників (Ленгле А., Орлов А.Б., Шумський В.Б., Євстигнєєва Е. А.) надають розуміння застосування феноменологічного методу в екзистенціальній психотерапії, (в екзистенціальному аналізі зокрема), спираючись на славнозвісний заклик Е. Гуссерля "до самих речей". Так, даний принцип покликаний забезпечити максимальну неупередженість у роботі психотерапевта з клієнтом, зосередженість на внутрішньому світі людини (такому, як його вербалізує сам клієнт). Загалом, феноменологічний метод здійснюється на основі запропонованих М. Гайдеггером трьох основних компонентів герменевтичної феноменології – феноменологічна редукція, конструкція, деструкція. На першому етапі застосування феноменологічного методу необхідно є "психологічно-феноменологічна редукція", "винесення за дужки" або "*epochè*", яка і уможливорює сприйняття інформації психотерапевтом без будь-яких попередніх інтерпретацій [Лэнгле А., Орлов А.Б., Шумский В.Б. *Экзистенциальный анализ и клиентоцентрированная психотерапия: сходство и*

различие// Вопросы психологии № 6, 2007 – С. 25]. Таким чином, редукція покликана максимально зосередити увагу психотерапевта на описі психічних станів та переживань, що їх дає клієнт. Другим етапом є так звана конструкція, де терапевт та клієнт разом намагаються концептуалізувати вербальні вирази клієнта, тобто даний етап робить незвідними описи станів та переживань клієнта до довільних інтерпретацій терапевта. Третій етап – деструкція – покликаний верифікувати раніше висловлені переживання клієнта, піддати їх сумніву з метою отримання певності спільного розуміння висловленого терапевтом та клієнтом [Евстигнеева Е.А. Феноменологический метод в экзистенциальной и гуманистической психотерапии: "Zu den Klienten selbst!" – Консультативная психология и психотерапия – 2012. № 2 – С. 144]. Застосування даних етапів у рамках феноменологічного метод є нескінченно повторюваним і одночасно виступає гарантом того, що феноменологічний метод є провідним у психотерапевтичній практиці.

Таким чином, можна стверджувати, що феноменологія постає методологічним принципом в екзистенціальній психотерапії, де ключове значення має ведення процесу таких терапевтичних відносин, у яких висловлені переживання, стани, почуття людини сприймаються як важлива цінність, яка не може бути звідною до зручних інтерпретацій або позитивістських пояснень.

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

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ НА ГРАНИЦЯХ З ЛІНГВІСТИКОЮ: СЕМАНТИЧНО-СИНТАКСИЧНІ АСПЕКТИ МОЖЛИВОЇ ВЗАЄМОДІЇ

Класична феноменологія, що її ми можемо зустріти у Е. Гусерля, вирізняється тяжінням до віднайдення всезагальних основ досвідчування. Дійсно, покладаючись на інтуїцію та внутрішнє споглядання, думка Гусерля приводить нас до виміру трансцендентальних засад досвіду. Слід пам'ятати, що Гусерль намагається розкрити не лише основи конкретного досвіду, а й досвіду взагалі. Таким чином, феноменологічна програма намагається розкрити універсалії людського досвіду на всезагальному рівні.

Вслід за розробкою універсалістської феноменологічної науки та методу, як безумовне розуміється її прикладне застосування у царині різних напрямків філософії та наук. Мається на увазі розширення феноменологічних пошуків окремими напрямками та їх застосування до прикладних сфер знання. Таким чином у феноменології виникають "герменевтична феноменологія" М. Гайдеггера, "феноменологія тілесності" М. Мерло-Понті, соціологія та феноменологія А. Шюцца та інших.

Феноменологія тісно пов'язана з мовою, будь-які її дослідження неодмінно переплітаються з дискурсом мови виходячи з розуміння фундаментальності мови у становленні та рефлексії досвіду. Питання постає таким: чи можливо було б прикласти феноменологію до розширен-

ня лінгвістики і навпаки? Чи можливо було б, за допомогою засобів феноменології розширити досвід мовознавця і вказати на нові шляхи до розкриття тих чи інших мов?

Розглянемо відому в лінгвістиці класифікацію номінативних та ергативних мов. Українська належить до номінативних мов, а яскравим прикладом ергативної мови є баскська. Порівняймо висловлювання: (1) Мартин прийшов. (2) Мартин побачив Андрія. В українській мові називним відмінком кодується як агенс неперехідного дієслова, так і агенс перехідного, проте пацієнс перехідного дієслова набуває спеціальної форми знахідного відмінку. У баскській мові картина протилежна: (1) *Martin etorri da.* (2) *Martinek Ander ikusi du.* Як бачимо, спеціальним відмінком (ергативним) кодується лише агенс перехідного дієслова, а агенс неперехідного ("прийшов") і пацієнс перехідного ("побачив") мають однакову немарковану форму (абсолютив). Для філософського осмислення цього лінгвістичного явища слід визначити: 1. Чи можуть такі відмінності у кодуванні впливати на відмінності у сприйнятті? 2. Чи формуватиметься при декодуванні повідомлення слухачем в його уяві *принципово* відмінний образ? 3. Чи здатна феноменологічна дисципліна розв'язати поставлене завдання? 4. Чи взагалі буде правомірним застосування феноменології до цієї тематики? 5. Чи не варто це питання залишити на розгляд іншим дисциплінам, скажімо, експериментальній психології?

Феноменологія розкриває відношення між учасниками ситуації через поняття інтенційного предмету. [Прехтль П. Введение в феноменологию Гусерля, с.14-15] Інтенційний предмет розуміється ядром для побудови висловлювання. В такому випадку Мартин та Андрій будуть інтендованими предметами, що знаходяться у відомому відношенні, яке може бути викладене у реченні. Цікавим було б розширення за допомогою знань лінгвістики, для чого слід визначити, в яких відношеннях розгортатиметься кореляція мови-уяви з погляду граматики як можливого координатора процесів сприйняття. Семантично зрозуміло, що є Мартин і є Андрій, якого він бачить. Однак не одразу зрозуміло, що відбувається під час впливу синтаксису певної граматики на сприйняття. Якщо припустити, що синтаксис не є лише дескриптивним конструктом, а й впливає на чергування предметів у просторі уяви, то ми отримаємо інший порядок образів уяви представника іншої граматики.

Відомо, що діти дуже швидко засвоюють мову, однак невідомо, як конкретна граматика впливає на уяву конкретної особи. Адже, якщо дійсно є деякий ефект від впливу граматики на уяву, то ми можемо стверджувати про існування нових гештальтів досвіду в різних мовах. Під новими гештальтами досвіду слід розуміти не інший досвід взагалі (тоді була б неможлива комунікація), а множину модифікацій предметних відношень в уяві. В таких умовах чиста феноменологія не зможе впоратись із багатоманіттям мов, але вона буде мати нові завдання та проблеми для саморефлексії та розвитку. Можливо, дійсно, щоб виявити вплив граматики на психіку та уяву, слід залучати психологію та проводити різноманітні тести, а вже на їх підставі, отримувати матері-

ал для формування нового розуміння про виникнення та функціонування людського досвіду.

I. В. Карівець, докт. філос. наук, НУ "Львівська політехніка", Львів
sacre@ukr.net

СОЦІАЛЬНЕ VS. АНТРОПОЦЕНТРИЧНЕ У ФЕНОМЕНОЛОГІЇ ЕДМУНДА ГУСЕРЛЯ, МАРТИНА ГАЙДЕГЕРА ТА МОРІСА МЕРЛО-ПОНТІ

Феноменологія, яка представлена трьома згаданими у заголовку тез мислителями, не є антропоцентричною та індивідуалістичною. Навпаки, ця феноменологія долає антропоцентризм та індивідуалізм. Це подолання свідчить про відмову феноменології розглядати людину, як "картезіанський суб'єкт". Людину завжди треба розглядати в контексті певних структурних відношень: *людина-світ, людина-природа, людина-Бог, людина-людина (Я-Інший) тощо*. Виокремити людину з цих відношень означає створити фікцію: людину, яка існує сама по собі. Феноменологічні концепції Е. Гусерля, М. Гайдегера та М. Мерло-Понті – це вдалі спроби вирішити "проблему людини".

Людина Гусерля – це онтологія чистої свідомості, онтологія монади, яка за своєю природою є інтермонадною. Людина Гайдегера – це "буття-у-світі" як *Dasein*; людина Сартра – це екзистенція проекту спонтанності свідомості, що утверджує її відкритість. Людина Мерло-Понті – це "живе тіло", як "суб'єкт", що є частиною природи, і пов'язане з нею на рівні "плоті" (звідси походить еко-феноменологія, а також "примордіальна інтерсуб'єктивність живих тіл"). Ці філософи намагаються відійти від "класичного" розуміння людини-атома і подолати "картезіанський суб'єкт" за допомогою ширших структурних відношень, зокрема й соціальних.

Попри звинувачення Е. Гусерля у соліпсизмі, який, нібито, ми можемо знайти у його "Картезіанських медитаціях" (сама назва цієї праці схиляє нас до припущення, що цей мислитель є послідовником Декарта, визнаючи верховність "мислячого суб'єкта"). Але глибший аналіз цієї праці дозволяє нам стверджувати, що в ній Е. Гусерль долає так званий "трансцендентальний соліпсизм". Він прямо пише у V-й медитації: "Перша річ, яка конституїрована у вигляді спільноти і яка створює основу для всіх інших в інтерсуб'єктивному сенсі спільних речей, є спільність природи разом зі спільністю іншого щодо мого живого тіла та іншого психофізичного Я, котре утворює пару з моїм власним психофізичним Я" [Husserl E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Band 1. – Haag: Martinus Nijhoff, 1973. – s. 149]. Істота людини на трансцендентальному рівні інтермонадна, а на емпіричному інтерсуб'єктивна. Ця інтерсуб'єктивність конститується інтермонадністю. Все перебуває у відношенні з усім, зокрема людина з людиною. Це відношення є відношенням соціальним. Соціальність не можна усунути за допомогою жодної редукції. На усіх рівнях (психофізичному, феноменологічному і

трансцендентальному) зберігається відношення Я-Інший. Тому жодна "робінзонада" стає неможливою.

Для М. Гайдегера соціальна сфера постає, як "буття-з-іншим". Він пише: "На основі цього спільного буття-у-світі світ є завжди тим світом, який я ділю з іншими. Світ *Dasein* є спів-світом. Буття-в є спів-буття з іншими" [Heidegger M. *Sein und Zeit*. 16. Auflage. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986. – с. 118]. Тут також подибуємо необхідність соціальності. Соціальність, тобто перебування у відношенні до іншого, є необхідною умовою перебування у світі взагалі. Співбуття з іншими належить до екзистенціально-онтологічної структури *Dasein*, як один з його екзистенціалів М. Мерло-Понті постає як соціальний філософ. Згідно з ним, людське буття є певним видом соціального буття. "Ми стаємо тим, чим ми є завдяки нашому інкорпоруванню в соціальні структури, такі як мова, у формі звички, але наші дії, такі як наші висловлювання, є одночасно тим, що сприяє виникненню цих структур і забезпечує їхню репродукцію" [Crossley Nick. *The Social Body. Habit, Identity and Desire*. – London: SAGE Publications Ltd., 2001. – р. 4].

Отже, феноменологія переосмислює соціальний вимір людського буття, виникнення соціального. Народжуючись, людина входить у соціальний світ, але як бути з першою людиною, що не могла існувати у вже створеному соціальному світі? Як вона могла б стати людиною, якби навколо не було подібних до неї істот? Тому можна припустити, що в людині є певні зародки соціальності та самості, які, в процесі її становлення, розвиваються. Тому людина є одночасно соціальною та автономною істотою, або точніше, людина наділена соціальною самістю, самістю, яка може перебувати у соціальних стосунках. Ця соціальність, інтерсуб'єктивність самості, проявляється відкритістю на елементарному рівні – рівні органічної конституції тіла [див.: Krueger Joel, Legran Dorothee. *The Open Body* – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.joelkrueger.com/wp-content/uploads/2010/06/Krueger-and-Legrand-2009-The-open-body.pdf>]. Саме ця органічна відкритість тіла покладає його інтерсуб'єктивність. Фізичне тіло – це не лише фізичний організм; воно є одночасно і тим, і іншим. "Як феноменологічно чутливі мислителі Е. Гусерль, К. Нішіда, Ж.-П. Сартр і М. Мерло-Понті (серед інших) стверджували, що тіло є як організмом влитим у світ, так і суб'єктом у світі" [див.: там само]. Завдання полягає в тому, щоб з'ясувати, як ця подвійна природа тіла впливає на формування інтерсуб'єктивного простору. Жодної ізоляції не існує (Я незалежне, ізолюване – це ілюзія). Першопочатково людині надається цілісність стосунків через інтерсуб'єктивну органічно-відкриту природу тіла. Питання про те, що було першим – Я чи інтерсуб'єктивність, позбавлене сенсу, бо в Я, самості, міститься інтерсуб'єктивність; самість та інші проникають одне в одного.

"ФЕНОМЕНАЛЬНІ ЗОМБІ": ОСНОВНА ІДЕЯ ТА ВИТОКИ

Поняття "зомбі" та його проблематику у філософії свідомості (philosophy of mind) вперше почав обговорювати англійський філософ Роберт Кірк у своїх статтях 1974 року "Sentience and Behaviour" та "Zombies v. materialists". [короткий опис уявних експериментів, презентованих у цих статтях, див. тут: *Kirk. R. Zombies and Consciousness. N. Y., 2005. — Р. 25, 26.*] Взагалі, ідея "зомбі" має широку історію розвитку, але досить значної популярності вона отримала завдяки роботам австралійського філософа Девіда Чалмерса, якого сміливо можна назвати головним захисником цієї ідеї. [*Ibidem*, Р. 31.] Ще у своїй програмній статті 1995 року "Facing Up to the Problem of Consciousness", Чалмерс, формулюючи *"важку проблему свідомості"*, яку коротко можна сформулювати так: чому взагалі існує свідомість, коли все у фізичній теорії є логічно сумісним з її відсутністю? — не називаючи слова "зомбі", на мою думку, фактично апелює до цієї ідеї. Іншими словами, вже у своїй першій програмній статті Девід Чалмерс de facto запитує "чому ми, власне, не зомбі?".

Виходячи з цього, якщо ми проясимо ідею зомбі, то ми вирішимо й Чалмерсову "важку проблему свідомості", оскільки, на моє переконання, аргумент зомбі й лежить в її основі.

Я вважаю, що головними засновками ідеї зомбі є такі доктрини, як *епіфеноменалізм* та *аргумент знання*. Доктрина *епіфеноменалізму* базується на таких умовах: 1) Каузальна замкнутість фізичного; 2) Неможливість впливу нефізичної свідомості на фізичні процеси в тілі; 3) Отже, свідомість є свого роду *епіфеноменом* стосовно останніх.

Згідно з *аргументом знання* (the knowledge argument), свідомість не можна вивести з фізичних процесів, оскільки не існує логічного переходу (чи слідування (entailment)) між останніми.

Апелюючи до ідеї феноменальних зомбі, Чалмерс зізнається: "у певному сенсі все це є апеляціями до інтуїції, і будь-який опонент, який бажає заперечити саму можливість, може у кожному випадку стверджувати, що наші інтуїції ввели нас в оману, але сама очевидність того, що ми описуємо, працює на нашу користь і допомагає перекласти тягар доведення на іншу сторону". [*Чалмерс Девід. Аргумент 1: Логічна можливість зомбі (переклад з англійської А. Леонова) // Філософська думка, 2015. — С 63.*] На мою думку, в аргументі зомбі Чалмерса змішуються дві методологічні позиції, а саме:

1. *Інтуїтивна очевидність* (intuitive obviousness).
2. *Логічна аргументація*: conceivability – possibility фрейм, що базується на засновках *епіфеноменалізму* та *аргументу знання*.

На моє переконання, *інтуїція* — це безпосереднє схоплювання предмету у його сутності. Якщо ми детальніше розглянемо аргумент зомбі

Чалмерса, то побачимо, що спочатку й відбувається це безпосереднє схоплення сутності самої ідеї феноменального зомбі, а вже потім здійснюється свого роду "обрамлення" цієї інтуїції у логічну структуру – у даному випадку це *conceivability-possibility* фрейм. Цей мій висновок підтверджує і сам Чалмерс: "[...] спершу я апелюю до збагненності зомбі, говорячи, що приймаю їх інтуїтивно очевидними [...], але далі я надаю декілька аргументів на захист цієї заяви на основі базових принципів (наприклад, неможливості аналізу свідомості у функціональних термінах)". [Chalmers D. J. 2014. Intuitions in philosophy: a minimal defense // *Philosophical Studies* 171 (3): P. 540]

Я вважаю, що Чалмерсовий аргумент зомбі є також нічим іншим, як *картезіанським* аргументом. Істотною різницею у цих аргументах є те, що аргумент зомбі є так би мовити *інвертованим* (inverted) картезіанським аргументом — Декарт нам пропонує збагнути свідомість без тіла; Чалмерс же навпаки — тіло без свідомості. Французький філософ приходить до свого *дуалізму субстанцій*; австралійський філософ — до свого *натуралістичного дуалізму*.

Prima facie, може здатися, що зі збагненності існування я (ego), ума (mens) без тіла (corpus), випливає, що я не є тіло — такий розвиток подій ми наче власне й бачимо в аргументі зомбі Чалмерса, тільки в *інвертованому порядку*. Але, головна різниця модального аргументу Декарта від Чалмерсового полягає в тому, що у Картезія саме Бог (як *річ мисляча та субстанція*) вже *виступає гарантом* існування Декарта як *речі мислячої та субстанції*, й отже самої мислимості чи збагненності існування я без тіла, і *детермінує* його мислити так. ["Медитації" Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень: Жан-Марі Бейсад, Жан-Люк Марйон, Кім Сан Он-Ван-Кун. Пер. з фр. і лат. — К.: Дух і Літера, 2014. — С.142-289] Тобто саме Бог виступає *гарантом* картезіанської *очевидності* відмінності існування я і тіла. Тоді як у Чалмерса *такого гаранту немає*, оскільки сам Чалмерс за своїм світоглядом є *атеїстом*. [Chalmers D. J. 2010. The Two-Dimensional Argument Against Materialism // *The Character of Consciousness*. — New York: Oxford University Press, P. 179] Виходячи з цього, відомий вислів Декарта "Я мислю, отже існую" (Cogito ergo sum) можна перефразувати наступним чином: "Якщо Бог існує, то я мислю й отже існую".

Але спільними речами в аргументі відокремленості ума (mens) від тіла (corpus) Декарта та аргументі зомбі Чалмерса (і через що Чалмерсовий аргумент зомбі можна дійсно назвати *картезіанським*) є те, що обоє їх автори апелюють до *очевидності*. Декарт — до *очевидності* збагненності ума (mens), мислення (cogitatio), я (ego) без тіла (corpus). Чалмерс — до *очевидності* збагненності копії тіла, при збереженні тотожної поведінки, але без свідомості (consciousness) та психіки (mind) взагалі, через що аргумент зомбі Чалмерса — це свого роду *інвертований картезіанський аргумент відмінності ума від тіла*.

На мою думку, проект Девіда Чалмерса відносно феноменальної свідомості можна зі впевненістю назвати *"аналітичною феноменологією"*

єю", а самого Чалмерса – "феноменологом аналітичного ґатунку" або просто "аналітичним феноменологом". До сих пір, аргумент зомбі Чалмерса розглядався суто в рамках аналітичної філософії, але для повноцінного аналізу цього аргументу рамок лише аналітичної філософії недостатньо, й варто показати, що для адекватного аналізу цього, мабуть найголовнішого аргументу проти фізикалізму, варто також залучити філософію Рене Декарта та позначити перспективу подальшого порівняння філософії свідомості Чалмерса (як проекту *аналітичної феноменології*) з феноменологією Гусерля.

В. С. Мальчевський, ЧНУ ім. Юрія Федьковича, Чернівці
mrmalchewzki@gmail.com

ГЛОБАЛІЗМ ЯК ПАРАДИГМА ФУНДАМЕНТАЛЬНОГО НАСТРОЮ. МІСЦЕ ФІЛОСОФСЬКОГО ЗНАННЯ В ЕПОХУ ГЛОБАЛІЗМУ

Глобальне потепління, парниковий ефект, масові міграції, бідність, військові конфлікти – це суттєві онтологічні проблеми які нерозривно впливають на ціннісну та культурну орієнтацію індивіда. Однак вони замовчуються ЗМІ та залишаються в забутті самим індивідом. Що є передумовою всіх тих глобальних змін, і чому людина не може їх ідентифікувати? Які онтологічні причини цих глобальних змін? Яка галузь знань є передовою в епоху глобалізму? Вперше осмислити питання глобалізаційних процесів намагався Ф. Ніцше, побудувавши свою філософію навколо поняття "воля до влади". Цим він задав вектор розвитку міркувань філософів, які осмислювали планетарні процеси та їх витоки саме у метафізичній площині. Однак, саме Мартін Гайдеггер глибоко проаналізувавши буттєві аспекти людського існування, ввів в свою філософію *парадигму фундаментального настрою* (Die Langeweile) тяжкої нудьги, яка є корінням буттєвої забутості, втечі від свого Dasein (автентичне буття, філософування) та перетворення людини в animal rationale.

"Невже ми стали для себе незначними, що потребуємо якоїсь ролі? Чому не знаходимо потрібного нам буття? Можливо через те, що з усіх боків нам відкривається байдужість причини якої ми не знаємо? Проте кому хочеться над цим рефлексувати коли міжнародні зв'язки, техніка, економіка, ваблять людину до себе і змушують знаходитись у постійному русі? Але не зважаючи на це ми шукаємо для себе ролі? Ми стали для себе нудними. Сама людина набридла собі? Die Langeweile як німий туман огорнув Dasien?" [Хайдеггер М. Основные понятия метафизики / Мартин Хайдеггер – Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2013. – ("Наука"). – (193036; 9). – С. 122.]

Ширма яка приховує той самий фундаментальний настрій, який людина має пробудити, і яка є суть втеча від свого Dasein – це утилітарне ставлення до дійсності, панування над матерією, заповнення буття множиною сущого. Втеча від фундаментального настрою планетарних масштабів – глобалізм.

Сучасні цивілізації з пропагандою розповсюджують ідеї планетарного "забуття буття", перетворюючи людину як каже Гайдегер, – в працюючу живу істоту (animal rationale) яка блукає знову і знову в пустелі абсолютної предметності буття всього присутнього, сутність якого є *воля до влади*. Руйнування і спустошення стається тому, що людина стає працюючою твариною, й сама знаходить для себе цю роль, або ж її пропонує цивілізаційне суспільство. Хайдегер М. Преодоление метафизики / Мартин Хайдегер // Бытие и Время / Мартин Хайдегер. – Москва: Республика, 1993. – (19346; 1). – С. 177]. Animal rationale несвідомо ототожнює себе з тим чим вона займається, те що вона робить, тобто зі своїм видом праці.

"За свою "частку" фабрики він розраховується втратою особистого майна, свою волю до переміщення він змінює на мнине задоволення прикріпленості до місця, він позбавляється всіх можливостей покращити своє положення, якщо не збирається "горіти на роботі", і якщо він виявляє якісь ознаки здорового глузду, йому в горлянку всовують політичні настанови" [Юнг К. Нераскрытая Самость / Карл Юнг // Избранное / Карл Юнг. – Минск: Попурри, 1998. – (985438222-2). – С. 93.]. Animal rationale як істота цивілізована, надає перевагу раціональному пізнанню дійсності, яке є рушієм наукового прогресу. "Суб'єкту помітні тільки те, що здається розумним, що здоровий глузд ідентифікує як раціональне, навіть якщо ці раціональні явища здаються багатоманітними та упередженими. "Раціональність здорового глузду може бути найгіршим з наших упереджень, так як ми називаємо розумним те, що нам таким здається. Значить те, що нам видається нерозумним, приречене на вигнання через свій ірраціональний характер" [Юнг К. Нераскрытая Самость / Карл Юнг // Избранное / Карл Юнг. – Минск: Попурри, 1998. – (985438222-2). – С. 25]. Сутність "глобалізму" бере свої початки в метафізичній площині, які недосяжні науковому пізнанню. Однак, єдина галузь знань, яка є неупередженою та може піддати глибинному критичному аналізу всі глобалізаційні процеси – є філософія. Філософія – не є повноцінною терапією в епоху глобального забуття буття, але як галузь знань, або ж як гуманітарна дисципліна, своєю методологією може дати адекватний аналіз дійсності, та сформувати у суб'єкта відповідний світогляд, який буде очищений від ідолів розуму. Ідоли розуму, в інформаційну епоху, є найбільш ефективним способом змусити людину забути про своє автентичне буття, загубитись в незначущості та прийняти модель життя запропоновану суспільством. Модель є дуже простою, аби не потурбувати нетрі людського буття, й не пробудити фундаментальне метафізичне запитування, про природу власної реальності. Модель життя пропонується в цьому лабіринті побудована в кращих ідеологічних традиціях, й може видозмінюватись під будь-яку інтерпретацію, й інтегрувати людину до розумного життя в будь-якій цивілізаційній системі. Така собі матриця безтурботного існування. **Життя природне – життя освіти – працююче життя – життя на благо (як правило матеріальне) – літнє життя – смерть.**

Таке безтурботне життя поглинає людину. Людина й далі продовжує відчувати себе володарем сущого. Людина перетворює своє існування в DasMan (неавтентичне буття). Роль філософського знання нівелюється перед науковим прогресом, так як філософія зі слів космолога і фізика Стівена Хокінга, – "мертва, вона віджила своє. Так як вона не встигає за розвитком сучасної науки, особливо фізики" [Хокінг С., Млодинов Л. Высший замысел. СПб., 2012, с. 9]. Й звичайно, для працюючої тварини ці слова будуть авторитетними, так як фізика ще потужніше укріпилась як "царина наук" після підтвердження одного з постулатів Ейнштейна. Отже, глобалізм має свої витoki в нетрях людського буття, та панує над ним. Людина забуваючи своє автентичне буття, позиціонує себе в світі як володар сущого, але натомість стає його рабом. Роль філософського знання, в епоху animal rationale є неоціненною, так як філософія своєю методологією та своїм критичним підходом, може дати людині можливість жити автентично (філософуючи) й чітко усвідомлювати те, що відбувається в цивілізації ХХІ століття, а не жити, й не бачити того при- вида який ходить серед нас.

А. В. Марченко, асп., СумДУ, Суми
marchenko.annique@gmail.com

ВПЛИВ АНАЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ НА ДОСЛІДЖЕННЯ СОЦІАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ

Починаючи з XVIII-XIX ст., доби Британських філософів-емпіриків, таких як Джон Локк, Девід Юм та Джон Стюарт Мілль, домінуючим під- ходом до соціального пізнання було припущення, що когнітивні процеси, пов'язані із соціальною реальністю є ідентичними для всіх людей. Ця ж сама гіпотеза лягла в основу багатьох течій у філософії ХХ сторіччя. Іншими словами, робота мозку та когнітивні процеси сприймалися як певний механізм, який прирівнювали до роботи годинника за часів емпі- риків, і метафорою якого є комп'ютер сьогодні [Nisbett, R. E., Peng, K., Choi, I., & Norenzayan, A. (2001). Culture and systems of thought: holistic versus analytic cognition // Psychological review, 108 (2), p. 291]. Виходячи з цього припущення, не тільки пізнання природи, але і пізнання соціуму, мало б мати ідентичну форму і проходити через стадії ідентичні для всіх людей. Із цього слідує, що, згідно такої гіпотези, можливо виділити спі- льні основні когнітивні процеси, характерні для людського пізнання ре- альності, у тому числі категоризацію, навчання, індуктивне та дедуктивне мислення. Тобто, соціальна реальність, як частина тієї дійсності, яку людина пізнає, згідно цього підходу, являє собою певний механізм. Ми можемо прослідкувати подібності даної концепції із органічною школою в соціології Спенсера.

Протягом останніх десятиріч філософи та соціологи знову почали звертати все більше уваги на механічне трактування феноменів соці- альної реальності. Професор Оксфордського університету Пітер Гедшт-

ром підтримує позицію структурного індивідуалізму у рамках такого механічного підходу. Подібне трактування соціальних механізмів та функціонування соціальної реальності поєднує в собі відпечатки аналітичної філософії свідомості та структурного функціоналізму в соціології. Гедштром відділяє структурний індивідуалізм від будь-яких радикальних форм методологічного індивідуалізму [Hedstrom, P. (2005). *Dissecting the social: On the principles of analytical sociology*. Cambridge University Press. – р. 25]. Тобто, такий підхід розвиває теорії соціальної дії Макса Вебера, Джорджа Герберта Міда, Едварда Шилза та Талкотта Парсонса, але під впливом течій аналітичної філософії свідомості, структурний індивідуалізм відмовився від редукціоністського компоненту.

Спрощена версія методологічного індивідуалізму вбачає безпосередню каузальну залежність між інтенціями агентів соціальної реальності та подіями, тобто окремі індивідууми є головними акторами, рушійною силою соціальної динаміки. У моделі редукціоністського методологічного індивідуалізму немає місця для включення соціокультурних факторів будь-якого масштабу, не говорячи вже про соціокультурний детермінізм. У той самий час, аналітична філософія вбачає мову за один із компонентів, які грають роль у формуванні інтенцій у свідомості окремих індивідуумів [Malle, B. F., Moses, L. J., & Baldwin, D. A. (2001). *Intentions and intentionality: Foundations of social cognition*. MIT press. – р. 88]. Таким чином, структурний індивідуалізм можна інтерпретувати як спробу поєднати класичний методологічний індивідуалізм із тенденціями у аналітичній філософії. У тому числі, Карл Поппер говорить про те, що поняття "цілого" по відношенню до соціуму лише створює багатозначність та поле для хибних інтерпретацій [Popper, K.R. (1957), *The Poverty of Historicism*, Boston Beacon Press, Boston. – р.82].

Тобто, уникнення узагальнення типового для радикальних версій методологічного індивідуалізму разом із урахуванням напрацювань аналітичної філософії, у тому числі досліджень феномену інтенціональності, філософії свідомості та філософії мови, формують основу для багатьох сучасних напрямків механічного трактування соціальної реальності. Таким чином, сучасний контекст дослідження соціальної реальності відображає все більше тенденцій до поєднання основних положень теорії соціальної дії із феноменологічними тенденціями та впливами філософії свідомості.

А. Р. Морозов, студ., КНУТШ, Київ
andrmorozow@mail.ru

ІНТЕРСУБ'ЄКТИВНІСТЬ ЕСТЕТИЧНОГО

Інтерсуб'єктивність як термін вперше був використаний Е. Гуссерлем у його праці "Картезианские размышления" за для вирішення проблеми відносин Я-Інший, а саме, чи можемо ми з феноменологічної точки зору казати про те, що за іманентно конститутованими в его природою і

світом знаходиться перш за все світ, існуючий сам по собі, до якого як раз потрібно віднайти дорогу; про те, як з його абсолютного еґо можу вийти до інших еґо, які не існують в мені як дійсно "інші", але як такі лише інтенційно усвідомлюються в мені? [Гуссерль Е. Картезианские размышления – Санкт-Петербург: Санкт-Петербургская издательская фирма "Наука" РАН, 2000. – С. 183]. Однак, концепція інтерсуб'єктивності у відношенні Я-Інший формувалася і до Гуссерля, зокрема, у засновника трансцендентальної філософії І. Канта, який пов'язував її з поняттям естетичного судження.

Смак є здатністю виносити судження про прекрасне. Але що потрібно для того, щоб назвати предмет прекрасним, повинен показати аналіз суджень смаку. Судження смаку не є пізнавальним судженням, тому воно не є логічним, а естетичним судженням, визначальна основа якого може бути лише суб'єктивною [Кант І. Критика способности суждения – Москва: Искусство, 1994. – С. 70]. Естетичне судження пов'язано з задоволенням та є суб'єктивним на відміну від суджень про емпіричне, наприклад, задоволення від вина є об'єктивним (задоволення від предмета), у той час як суб'єктивне задоволення – само від себе і мистецтво дозволяє пережити цей досвід само-афектації. Ситуація сприйняття мистецтва виглядає таким чином: предмет, який я бачу, який пробуджує мою уяву, не дозволяє мені знайти такого поняття, яке б його пояснило. Тепер я відтворюю судження: "цей витвір мистецтва є прекрасним", і коли я це відтворюю, я завжди звертаюсь до когось. Судження смаку передбачає згоду кожного; той, хто називає будь що прекрасним, вважає, що кожен повинен схвалити цей предмет і назвати його прекрасним. Згоди кожного досягають, оскільки мають для цього спільну для всіх підставу [Кант І. Критика способности суждения – Москва: Искусство, 1994. – С. 106]. Мистецтво породжує поле оскарження, простір, де я звертаюсь до оцінки Іншого, до його переживань. Смак є індивідуальною ідіосинкратичною здатністю зробити щось предметом спільного досвіду, я відтворюю образи та уявлення, розгортаючи рефлексію, добудовую суб'єктивне несуб'єктивним. Подібним є відношення Канта до сенсу Французької революції, на що і вказує Х. Арендт у "Лекціях з політичної філософії Канта". Діючі особи самої революції не розуміють її значення до кінця, залишаються глядачі, які переживають це, між ними відбувається процес комунікації – вони додумують, реконструюють сенси, переживання є тою самою дійсністю, яка робить їх усіх причетними до Французької революції.

Англійський філософ Е. Берк писав про спільну однотайність почуттів, тобто про деякі принципи, на підставі яких діє уява, настільки загальних для всіх, настільки визначених і обґрунтованих, що це дає можливість переконливо міркувати про них [Берк Е. Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного – Москва: Искусство, 1979. – С. 48]. Смак виступає певною фіксацією властивостей предметів (солодке – приємне; гірке – ні, і т.д.), може розвиватися (отримання задоволення від гіркого), змінюватися довгий час і

люди будуть мене розуміти, але якщо стверджуватиму, що цукор солений, то тоді спільна однотайність почуттів буде зруйнована. Тому Кант використовує найбільш інтимну, суб'єктивну здібність, для того щоб відмовитись від індивідуального та потрапити в поле спільного досвіду, де будуть формуватися наші взаємодії та комунікація. Кант використовує словосполучення *sensus communis*, під якою слід розуміти загальність почуття, тобто здатність естетичного судження подумки (апріорно) брати до уваги спосіб уявлення кожного, щоб, таким чином, виходити в своєму судженні з загального людського розуму та уникати ілюзії, яка в силу суб'єктивних особистісних умов, легко прийнятих за об'єктивні, могла б шкідливо впливати на судження. Відбувається це завдяки тому, що власне судження співвідносять з судженнями інших, не стільки реальними, скільки можливими, і ставлять себе на місце іншого, абстрагуючись від обмежень, які випадково можуть бути пов'язані з нашими власними судженнями [Кант И. Критика способности суждения – Москва: Искусство, 1994. – С 166]. Інший у цьому випадку асоціюється з поняттям загальної комунікативності почуття, те, що я називаю прекрасним, пробуджує мій розум, затаючи його в умовну гру, і саме ця гра є апріорною подією: вона розгортається як в мені, так і в Іншому. Мистецтво – механізм, який затверджує комунікативність, як постійне заперечення чогось. Мова навіть не про надсилання почуття одного іншому, а про спільний досвід повідомлення, який може бути пережитий як почуття. Бо чим більше я переживаю щось наодинці, тим менш виразним це виявляється, я повинен експлуатувати почуття, у той час як Інший виступає ключем до механізму відтворення почуттів вперше. З цього виходить, що справжнє відтворення почуття здійснюється тоді, коли я належу до якої-небудь спільноти.

Наводячи особливості аналогізуючої аперцепції, Е. Гуссерль зазначає, що поняття *ego* і *alter ego* надані нам у початковому подвоєнні, вони конфігуруються у вигляді пари. Подвоєння є початковою формою того пасивного синтезу, який ми, на противагу пасивного синтезу ідентифікації, називаємо асоціацією. Характерна особливість подвоєної асоціації в найбільш простому випадку виражається в тому, що два предмета даються інтенційно як визначені в єдності певної свідомості, і на цій підставі, по суті вже чисто пасивно, тобто, незалежно від того, чи направлена на них наша увага чи ні, вони як відмінні один від одної в явищі, утворюють в феноменологічному відношенні певну єдність подібності і, тим самим, завжди виявляються конституюваними саме як пара [Гуссерль Э. Картезианские размышления – Санкт-Петербург: Санкт-Петербургская издательская фирма "Наука" РАН, 2000. – С.220]. Інтерсуб'єктивність проявляє себе як конституювання Іншого в мені (Інший, в той самий час, конституює мене в собі), і пара функціонує по принципу взаємного перенесення сенсів. Інший завжди являє собою частину мого початкового досвіду як мого власного досвіду. Коли в поле мого сприйняття вторгається Інший, який повинен утворювати пару зі мною, то при смисловому перенесенні його тіло повинно одразу ж пере-

йняти сенс "живого тіла" від мого, особливо, якщо це є комунікативним полем породженням витвором мистецтва.

О. А. Невеселая, студ., КНУТШ, Киев
nevoks8@gmail.com

ПОБЕГ ОТ КАРТЕЗИАНСКОЙ ПАРАДИГМЫ, КАК ВОЗМОЖНОСТЬ УНИЧТОЖЕНИЯ ФОЛК-ПСИХОЛОГИИ

В середине XX века научный прогресс уже окончательно отмежевавшись от философского дискурса, тем не менее бросает вызов аналитической философии своими достижениями в сфере исследований интеллектуальной деятельности человека.

Постепенно отходя от философии языка, предметом спора становится сознание, его происхождение и функционирование. Источником подкрепления являются новейшие исследования в сфере когнитивной науки. Но остается та самая трудная проблема сознания, выделенная Д. Чалмерсом.

Согласно В.Васильеву, именно Чалмерс представляет собой синтез гегелевской триады в современной философии сознания. Васильев констатирует объективную тенденцию эволюции идей Чалмерса от представления о каузальной замкнутости физического мира к интеракционистскому взгляду.

На первый взгляд простое решение предлагает Дж. Сёрл. Предлагая абстрагироваться от прежних вариантов решения трудной проблемы, он отвергает дуалистическую и материалистическую стороны. Тем не менее, признавая ментальные состояния высокоуровневым свойством нейронных процессов, онтологически отличным от них, он тем самым противоречит себе в признании каузальной связи между ними и произвольно подходит к эпифеноменализму.

Таким образом тенденция к дуализму не перестает быть актуальной и в наукогенных дискурсах. Остается разграничить деформации декартовской парадигмы, к которым относятся субстанциальный дуализм, дуализм свойств, интеракционистский дуализм свойств, эпифеноменализм, психологический параллелизм.

Вопрос о возможности или невозможности вытеснения дуалистической, личностно-нейрофизиологической модели человека монистической – нейрофизиологической моделью ставится физикализмом. Опираясь на многовековые примеры ошибочности предположений здравого смысла, физикалисты считают необходимым отказ от традиционных взглядов на мир, отдавая преимущество научным обоснованиям. К примеру, по мнению представителя элиминативизма, Черчленда, фолк-психология не смогла истолковать такие вопросы, касающиеся нашего сознания, как сон, работа памяти, обработка информации. Следовательно, большинство наших представлений, рожденных в рамках фолк-психологии, являются иллюзорными. Такой же критике подверга-

ются и основные принципы дуалистического конструкта сознания: единство и самотождественность.

Дело в том, что, не верифицируя научно весь контекст ментальных состояний, физикализм просто отбрасывает его, таким образом оставаясь в рамках мира, руководствующегося эмпирической традицией мысли. Таким миром, я считаю, будет не лишним представить мир зомби, воздвигнутый первоначально как аргумент против физикализма, но ловко присвоенный Д. Деннетом как образ, собственно, реальной картины мира, который населяют деннетовские "зимбо" – особая разновидность зомби с продвинутым механизмом самомониторинга.

Таким образом, получается, что зомби-физикалистский мир включает и существование здравого смысла, которое в свою очередь противоречит иллюзорности "Я", что опять же, делает принятие деннетовской установки абсолютно неестественным.

Концепция Деннета вызывает огромное количество критики, игнорируя культурно-социальные конструкты. Отказ от фолк-психологии как теории, выросшей в способности к интроспекции, оказывается малоперспективным в развитии дальнейших исследований, так как минимизирует постановку основных вопросов, что снова ставит ограничения, в отличие от того же "пресловутого" дуализма.

В. В. Пагурец, студ., ОНУ им. И. И. Мечникова, Одесса
vesta.valeria@gmail.com

ВОЕННОЕ СОЗНАНИЕ КАК МЕТАФОРА: PRO ET CONTRA

Военное сознание – термин, не имеющий точного определения в философской литературе. Некоторые исследователи считают это понятие метафорой. Попробуем дать свое наиболее общее определение:

Военное сознание – это понятие, которое может рассматриваться в философии, психологии и социологии, и обозначает человеческое восприятие действительности в условиях боевых действий и предшествующих им подготовительных операциях. Важным компонентом военного сознания является боевой транс.

Боевой транс – термин, обозначающий изменённое состояние сознания людей, участвующих в боевых действиях. В этом состоянии боец не чувствует страха (афобия) и боли (анальгезия). Кроме этого, в состоянии боевого транса все члены группы теряют свою индивидуальность и действуют как единое целое.

В состоянии боевого транса человек способен проявить крайние формы альтруизма (например, пожертвовать своей жизнью для спасения товарищей), но также и крайние формы агрессивности (например, участвовать в массовых убийствах). Состояние боевого транса может возникнуть спонтанно, в экстремальной ситуации (например, у матери, защищающей своего ребёнка) или быть вызвано с помощью особых

приемов. Примером этих приемов являются строевой шаг, пение хором и барабанный бой. Иногда также применяются психотропные вещества.

Феномен боевого транса находит применение главным образом в военном деле. То, что называется "боевым духом" солдат, зависит в первую очередь от того, насколько они способны входить в состояние боевого транса во время сражения. Эта способность развивается благодаря соответствующей психологической подготовке бойцов. Состояние сознания, называемое боевым трансом, субъективно описано во многих трудах писателей и мыслителей, прошедших войну и упоминающих особо тяжелые и значимые моменты боя.

Любая война разворачивается во времени и пространстве, которые имеют свои природные и социальные характеристики. Но именно в этой уникальной среде данные понятия подвержены крайнему изменению. И они играют основополагающую роль в понимании военного сознания. Абсолютное большинство природных и социальных характеристик времени и пространства, как правило, весьма существенно влияют на ведение войн.

Война – это явление социальное, разворачивающееся в природной среде. В определенном смысле ее можно рассматривать как противостояние социальной энергии политических субъектов: в пространстве и времени перемещаются войска, техника, сокрушаются линии обороны, разрушаются военные объекты и населенные пункты воюющих сторон, отдаются и занимаются территории. Однако нас интересуют иные характеристики времени и пространства.

Различают время объективное и субъективное. Субъективное время измеряется не часами, минутами и секундами, а количеством событий, заполнивших его. Время на войне течет по особым законам. Это экстремальное время, на грани жизни и смерти. А любое пограничное состояние вызывает обостренное субъективное восприятие окружающего мира. Значимость военного времени отражается не только в его субъективном восприятии каждым человеком, но и в реальной биографии человека – как время ускоренного взросления (для молодежи), приобретения важного, хотя и специфического опыта, радикального изменения судьбы.

Экстремальная ситуация войны резко усиливает субъективность восприятия времени, ставит человека на "экзистенциальный рубеж" между жизнью и смертью. Проблема личностного бытия, существования человека, над которой в обычных условиях редко задумываются, на войне встает во всей практической значимости, поскольку возможность насильственной смерти, вероятность "исчезнуть без следа" оказывается чрезвычайно высокой. Поэтому восприятие личностного времени как "вместилища жизни" становится обостренным, о времени задумываются при крайне ограниченных возможностях распоряжаться собой. Возникает потребность успеть что-то сделать, прочувствовать, сказать, написать письмо. Время на войне приобретает принципиально иную ценность.

Пространство на войне также имеет объективные и субъективные характеристики. Протяженность, расстояние, рельеф местности – все это функционально используется в отступлении, обороне и наступлении. Подобно "расколотому времени", пространство войны также представляется разбитым, разделенным, разорванным на части.

Оценка протяженности пространства на войне, как правило, субъективна, связана не с фактическим расстоянием, а с той опасностью, которая подстерегает на пути. Особое значение имеет соотношение социального и личного пространства, при котором окоп рядового бойца может восприниматься им как место, где решается судьба войны, судьба страны.

До войны человек, как правило, живет в достаточно узком "внутреннем" пространстве и редко оказывается за его пределами. Война вырывает его из привычного окружения и выбрасывает в широкий "внешний мир", хотя при этом он часто оказывается заключен в ограниченном, а порой и замкнутом пространстве окопа, танка, самолета. Война дает много новых ракурсов в восприятии пространства, в том числе ландшафта, как фактора защиты или опасности, трудностей передвижения и тягот быта, как препятствия на пути к миру и возвращению домой.

Таким образом, война в сознании человека всегда воспринимается как некий рубеж, особый отрезок жизни, отличающийся от всех остальных ее этапов, в том числе во временном и в пространственном измерениях. Это позволяет говорить о "времени и пространстве войны" как о важных составляющих особого военного сознания участников боевых действий.

На основе работы можно сказать, что понятие военного сознания не является исключительно метафоричным, а включает себя множество практически подтверждаемых характеристик особого состояния сознания. Данные проявления на сегодняшний день нуждаются в теоретическом изучении и обработке. В связи с проблематикой свободы воли в философии сознания мы можем говорить о том, что свобода воли связана с проявлениями физического мира. И не только собственного тела, но так же и окружающей нас обстановки, особого положения или ситуации. Таким образом, мы можем утверждать формирование и изменение сознания, его превращение в военное сознание с новым восприятием как окружающей среды, так и собственных, внутренних субъективных процессов.

Б. С. Пащенко, асп., НУХТ, Київ;
О. П. Фурсік, асп., НУХТ, Київ
hoykke@gmail.com; oksana.fursik@mail.ru

СУЧАСНА ПРОБЛЕМАТИКА ТА ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК ФІЛОСОФІЇ СВІДОМОСТІ З НЕЙРОНАУКОЮ ТА СУЧАСНИМИ ІНФОРМАЦІЙНИМИ ТЕХНОЛОГІЯМИ

Філософія свідомості – філософська дисципліна, предметом вивчення якої є природа свідомості, а також співвідношення свідомості та фізичної реальності. Проблематика філософії свідомості започаткована ще в античності. Так, Аристотель вважав, що розум існує як окрема від матерії онтологічна реальність. Інший грецький філософ, Парменід, який стоїть біля витоків формування традиції монізму, стверджував, що буття та мислення єдині. Свідомість стає найважливішим об'єктом вивчення для філософів Нового часу. Даний напрямок частково висвітлений в основних концепціях Декарта, Спінози, Юма. Сьогодні філософія свідомості розвивається в основному в рамках аналітичної філософії, яка має на увазі строгість і точність використовуваної термінології поряд з обережним ставленням до широких філософських узагальнень і спекулятивних міркувань.

Сучасна філософія в симбіозі з нейробиологією, антропологією та інформатикою створила абсолютно несподівану концепцію, яка мабуть найбільш реалістично відображає стан нашого самоусвідомлення і перекидає повністю теологічний базис поняття душі, як квазіматеріального реального об'єкта. Саме це спричиняє гостру необхідність формування нової гуманістичної етики. Одним з видатних сучасних філософів цього напрямку є Томас Метцінгер. Він стверджує, що основні ознаки усвідомлення "Я" полягають у наступному: власність: мої думки, моя нога, мої почуття. Метцінгер приводить численні приклади з нейрофізіології, коли ця компонента або руйнувалася (шизофренія), або навпаки. Чудовим є приклад, коли людині з ампутованою однією рукою (скажімо, лівою) показували дзеркальне відображення цієї руки, яка виглядала, як права. Піддослідний відчував зовсім визначене чітке і точне відчуття наявності ампутованої руки. Тобто мозок справно генерував суб'єктивне відчуття; "я – це хтось": переживання себе як щось ідентичне протягом часу; усвідомлення себе в центрі власного внутрішнього світу, іншими словами наявність індивідуальної внутрішньої перспективи.

Звідки це все береться? Метафора, яку пропонує Метцінгер, проста і на перший погляд зрозуміла. Хоча відверто кажучи, навіть найпопулярніші його роботи, все ще непрості для розуміння [Метцінгер Т. Быть никем. Теория субъективности и "Я"-модели / Томас Метцингер. – Кембридж: MIT Press, 2003. – 328 с.].

Отже, уявімо собі спочатку мозок, як якийсь комп'ютер, в який надходять найрізноманітніші сигнали: тактильні, слухові, зорові. Проаналі-

зувавши ці сигнали, він формує модель навколишнього середовища в режимі реального часу, такий собі "симулятор польотів". Потім цей "симулятор польотів" починає симулювати і віртуальну модель пілота. Причому так, що ця модель навіть не здогадується, що вона модель і приймає все за "чисту монету", включаючи себе. Це і є наше дорогоцінне, безцінне і унікальне "Я", перспектива, так сказати, від першої особи. Виходить, що наше "Я" повністю віртуальне явище, до реального світу має вельми віддалене відношення [Метцингер Т. Эго тунель – наука о сознании и миф о самом себе / Томас Метцингер. – Нью-Йорк: Basic Books, 2009. – 447 с.].

З цим усвідомленням жити нелегко. Ми єдиний вид тварин, який має вбудовану проблему. По-перше, наша модель самоусвідомлення має просторово-закодовану деталь – уявлення про власне тіло, а з іншого боку зовнішню деталь – свідомість. Таким чином ми з вами є інтуїтивними дуалістами. По-друге, всередині нашої моделі самоусвідомлення протягнутий, в процесі еволюції, біологічний імператив: ти повинен вижити. По-третє, ніхто нас не питає, чи хочемо ми існувати з цією формою самоусвідомлення і врешті нас також ніхто не питає, чи хочемо ми йти. Ми перші тварини, які усвідомлено це переживають.

Проте існує й інша точка зору. Її дотримується сучасний видатний дослідник в області штучного інтелекту Дехен: "Свідомість – це обмін інформацією в масштабі всього мозку". Вона, вважає Дехен, могла виникнути як інструмент вибору найбільш релевантної інформації з величезної її кількості і утримання обраних відомостей в глобальному робочому просторі, поки її обробляють всі частини мозку. Свідомість – спосіб розглянути якусь одну річ в даний момент часу за допомогою "колективного інтелекту". Одночасно до якогось одного образу реальності отримують доступ центри, які відповідають за пам'ять, ментальні асоціації та опис процесів, що протікають на природній мові. На це йде час, тому свідомість приблизно на третину секунди відстає від реальності.

Чи влаштовує нас такий опис? Свідомість – обмін інформацією між системами, що відповідають за чуттєве сприйняття, його інтерпретацію, пам'ять і мову? Метафора більш ніж притягальна, але багато хто з цим не погодиться. З погляду суворого філософа, уявлення про щось неможливо створити поєднавши "постріли" нейронів, що відповідають за розпізнавання, асоціації з вмістом пам'яті та позначення чогось певним словом. Яким чином чисто фізична активність нейронів призводить до "відчуття" – одне з "проклятих" питань сучасної філософії. Тут потрібні якісь інші відповіді, які явно виходять за сферу компетенції нейробіології.

Отже, можна зробити висновок, що сучасне усвідомлення свого "Я" переживає глибоку кризу (як і вся наука загалом). Вихід з неї, на мою думку, полягає у створенні симбіозу різних галузей пізнання (інформатики, кібернетики, нейробіології), використовуючи який сучасна філософія зможе вивести науку на новий рівень самоусвідомлення, при якому можливий її подальший розвиток. Це призведе до утворення нових форм свідомості, які

сучасному суспільству прийдеться прийняти заради загального прогресу. Чи це зміни на краще, чи на гірше – покаже лише час.

А. Г. Савченко, асп., ОНПУ, Одесса
savchenkov.alexey@gmail.com

КЛИПОВОЕ МЫШЛЕНИЕ Vs ЛИНЕЙНОЕ МЫШЛЕНИЕ

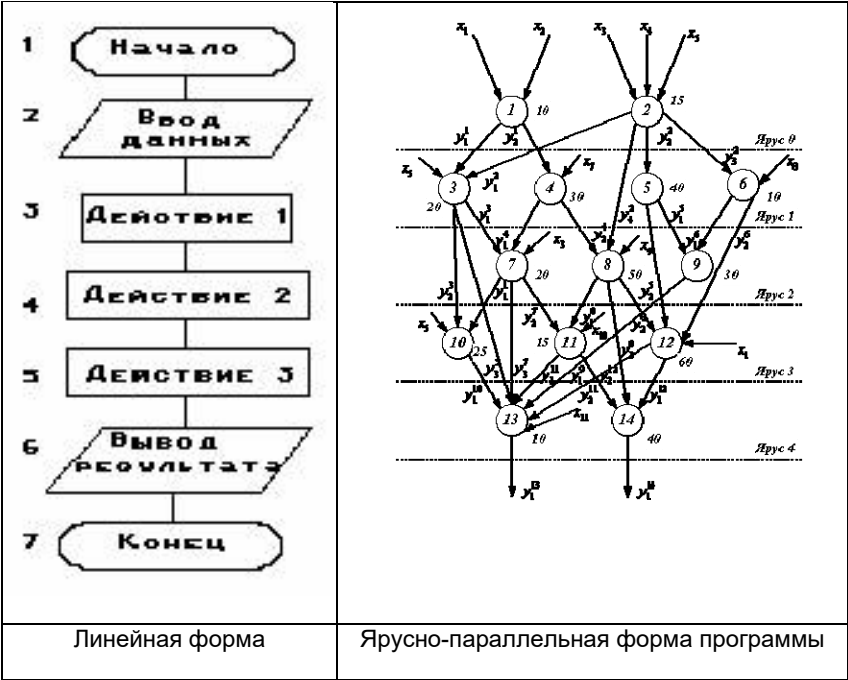
В современных философских исследованиях популярной становится проблема поиска альтернатив линейному мышлению. Но существующая альтернатива – клиповое мышление, – вызывает у исследователей множество критических замечаний. Так Т. В. Семеновских отмечает: "Клиповое мышление – это процесс отражения множества разнообразных свойств объектов, без учета связей между ними, характеризующийся фрагментарностью информационного потока, алогичностью, полной разнородностью поступающей информации, высокой скоростью переключения между частями, фрагментами информации, отсутствием целостной картины восприятия окружающего мира". [Семеновских Т.В. Клиповое мышление – феномен современности// Оптимальные коммуникации (ОК). 2013. – С. 1]

Мышление такого рода выходит за рамки классического понятия "рациональность" – традиционного атрибута мышления: "Клиповое сознание предполагает почти полное отсутствие рациональных оснований и четкой логики; формирование калейдоскопа, мозаичности и фрагментарности восприятия и впечатлений; нарушение и отсутствие каких-либо правил и догм. Абсурд становится "логикой" клипового мышления. Составляя картину мира из кусочков элементарного содержания, достигая максимума упрощения при минимализации объема знака, клиповое мышление в режиме коротких, интенсивных образов, фрагментарных и временных модульных вспышек информации (возможно, прагматично целенаправленных), создает новый образный ряд в причудливой, сокращенной, несвязанной форме, что не поддается никакой классификации. И это является ментальной моделью современной реальности – времени коротких фраз и мыслей". [Бахтина П. Информатизация общества и проблема "клипового мышления" [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://kpi.ua/ru/node/10994>. <http://kpi.ua/ru/node/10994>]

Основные особенности клипового мышления: фрагментарность получаемой информации, получение информации из разрозненных источников, обработка совершенно разнородной информации, отсутствие видимой логики в цепочке мышления, отсутствие целостности, отсутствие четкой логики, нет сосредоточения на конкретной информации.

Если взять все эти фрагменты описаний и попытается рассмотреть их оторвано от термина к которому их приписывают, то скорее всего вы столкнетесь с тем, что они вписываются в описание систем параллельной обработки информации. Эти системы преподают уже много лет прак-

тически на всех курсах специалистов по компьютерным системам тех или иных видов. И это применяется как в программных комплексах по обработке баз данных и принятий решений, аппаратных в виде построений информационных сетей с параллельным и независимым доступом.



В то время как философы критикуют нелинейное мышление, инженеры успешно используют преимущества нелинейного способа обработки информации. Мы сами (осознанно или нет), внедрили эти принципы в жизнь и продолжаем их усовершенствовать и ищем новые области применения. Потому что не имеет даже смысла сравнивать производительность линейных алгоритмов с нелинейными/параллельными. На мой взгляд подобные оценки этого процесса мышление больше похоже на борьбу старой системы с чем-то новым, чем-то непонятным. Чем-то замещающим ее. Поэтому неприятие нелинейности можно сравнить с реакцией самосохранения носителя линейной логики перед надвигающимся поколением людей с клиповым – параллельным образом мышления.

ТЕОРИЯ "ФИЛОСОФСКОГО ЗОМБИ" И ПРОБЛЕМА "ДРУГОГО СОЗНАНИЯ"

Дэвид Чалмерс выступил против концепции сознания как иллюзии. Для утверждения своей теории, что наличие существования сознания подтверждается ментальным опытом оторванным от биологических рефлексов, философ проводит мысленный эксперимент с участием "философского зомби" [Чалмерс Д. Сознательный ум: В поисках фундаментальной теории. М.: УРСС: Книжный дом "Либроком", 2013. – 512 с.].

Д. Чалмерс предлагает представить существо, которое выглядит и ведет себя совсем как человек, но при этом лишен опыта сознания и субъективных ментальных состояний – у него "все темно внутри" [Чалмерс Д. Сознательный ум: В поисках фундаментальной теории. М.: УРСС: Книжный дом "Либроком", 2013. – 512 с., с. 129]. Если философского зомби сильно ущипнуть за руку, он не почувствует боли, но вскрикнет и отдернет руку. Проблема зомби предельно заостряет вопрос о роли сознания, опровергает тест Тьюринга и демонстрирует неразрешимость традиционной проблемы "других сознаний" – как можно быть уверенным в том, что некоторые, а может быть, и все окружающие нас люди – не зомби?

Понятие зомби важно для наведения порядка в определении сознания, так как предел любому понятию полагается противоречивым или, по крайней мере, противоположным понятием. То есть понятие бессознательного зомби логически необходимо для выработки понятия сознательного существа.

Сегодня зомби в фокусе внимания исследователей искусственного интеллекта и служат основанием для критики либо поддержки таких перспективных направлений в информационной технологии, как искусственная жизнь, искусственная личность, искусственное общество. Способы идентификации зомби сродни тесту Тьюринга. Тест на предмет выявления сознательности/бессознательности систем (тест Зомби) можно считать разновидностью теста Тьюринга. Тест Зомби плюс знание внутренних структурно-функциональных отношений тестируемой системы создает модифицируемые условия определения сознательности/бессознательности. А это существенно приближает к решению проблемы "другого" (сознания и т.п.).

Неотъемлемое и специфическое качество сознания состоит в том, что оно является субъективной реальностью. С ним же связаны и главные трудности проблемы другого сознания. Мое знание о моем сознании дано мне непосредственно, в форме моей субъективной реальности, знание же о сознании другого я могу получить лишь опосредствованно, и между этими двумя типами знания существует "эпистемологический разрыв".

Суть проблемы другого сознания – в познании (и понимании) субъективной реальности другого человека. Но это предполагает знание (понимание) собственной субъективной реальности, знание того, как мы отображаем, оцениваем, объясняем свои сознательно переживаемые состояния и как мы управляем ими.

Субъективная реальность есть исходная форма всякого знания. Любое высказывание от третьего лица имеет первоначальную форму высказывания от первого лица. Мы склонны слишком поспешно вещать от некоего анонимного надличностного субъекта, не рефлексировав указанную ситуацию, теряя чувство того, что говорим не более чем от себя. Д.И.Дубровский называет этот феномен "отрешенностью от себя" [Дубровский Д.И. Проблема "Другого сознания" // Проблема сознания в философии и науке. – М., 2009. – С. 153 – 171].

Всякое явление субъективной реальности включает фундаментальную способность самоотображения себя, оно есть единство иноотображения и самоотображения. Учет изложенных положений, характеризующих "мое сознание" – неперенное условие понимания (познания) "другого сознания". Такого рода понимание (знание) достигается тоже в исходной форме от первого лица. Тем не менее, оно не является дублированием мной явлений субъективной реальности другого, а представляет собой воспроизведение некоторых инвариантов их содержания.

Размышляя о тех новых перспективах, которые откроются перед медициной, многими видами деятельности, межличностными и социальными отношениями, важно иметь в виду негативные последствия этого. Наша земная социальная самоорганизация основывается на относительной автономности личности, что выражается в относительной "закрытости" ее внутреннего, субъективного мира. В подавляющем числе случаев личность "открывает" и "закрывает" его по своей воле и весьма избирательно. Что произойдет, если это будет нарушено? Если личности станут "открытыми"? Эти и другие вопросы такого рода вызывают серьезные опасения; вместе с тем они создают во многом новое поле для мысленных экспериментов и теоретического анализа относительно будущего земной цивилизации.

По мнению Д. Чалмерса [Чалмерс Д. Сознательный ум: В поисках фундаментальной теории. М.: УРСС: Книжный дом "Либроком", 2013. – 512 с.], сознание нельзя исследовать привычными научными методами, оно требует философских толкований. К "легкой" проблеме сознания он отнес такие вопросы, как различение чувственных стимулов и адекватной реакции на них мозга, отчеты о своих ментальных состояниях, интегрирование информации, фокус внимания, контроль поведения, различение между бодрствованием и сном. По мнению автора, данные проблемы по сути не связаны с проблемой человеческой субъективности, так как скорее имеют отношение к объективным механизмам когнитивных систем. Большой же интерес вызывает "трудная" проблема сознания, состоящая в том, каким образом физические мозговые процессы порождают субъективный опыт человека, то есть субъективное сознание.

По Д. Чалмерсу, "зомби – это кто-то или что-то физически идентичное какому-либо сознательному существу, но абсолютно лишенное сознательного опыта. Да, оно будет воспринимать деревья за окном или чувствовать вкус шоколада, "однако ни один из этих процессов не будет сопровождаться реальным сознательным опытом. Там не будет феноменального чувства" [Чалмерс Д. Сознательный ум: В поисках фундаментальной теории. М.: УРСС: Книжный дом "Либроком", 2013. – 512 с., с. 127]. Здесь же встает проблема супервентности. Понятие супервентности может характеризоваться тем, что одно множество фактов может полностью определять другое множество фактов. То есть если мы постулируем сознание с определенными физическими свойствами, то будет ли в нем определенный феноменальный опыт? Соответственно, если у нас имеются какие-либо данные о физических свойствах, то при этом нет никаких данных для предположения о том, существует ли феноменальный опыт. По словам Чалмерса, "сознательный опыт не является чем-то логически супервентным на физическом и поэтому не может быть редуکتивно объяснен" [Чалмерс Д. Сознательный ум: В поисках фундаментальной теории. М.: УРСС: Книжный дом "Либроком", 2013. – 512 с., с. 101]. В этом смысле, зомби логически возможны, но естественно не возможны. Позицию, которую отстаивает Д. Чалмерс, он называет натуралистическим дуализмом. Д. Чалмерс приоткрыл дверь в темницу сознания, тем не менее, проблема сознания требует дальнейшей реализации и разработки.

И. В. Собянин, студ., ИИБРТ, ОНПУ, Одесса
remboblood@bigmir.net

ВОЗМОЖНОСТЬ СОЗДАНИЯ ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА

В данной работе будет проанализирована такая область информационных технологий, как создание искусственного разума. Под понятием "искусственный интеллект" (в дальнейшем ИИ) мы будем понимать программный код, который может сам себя совершенствовать, в зависимости от возникшей проблемы. Но это определение не является полным. Немаловажный фактор в определении искусственного интеллекта – его способность к анализу, обработке информации и принятию собственных, не предопределенных, решений.

ИИ сегодня представляет собой схему "если – то – иначе". У некоторых ИИ она длинная, с огромным количеством ветвлений, но за пределы своей программы выйти он не может. Отличным примером послужит Siri, используемая операционной системой Apple iOS. Да, она хорошо описана, имеет множество вариантов ответов, но она не может сама себя усовершенствовать.

Крайне важной частью моего доклада является определение таких синонимичных понятий, как "думать" и "мыслить". Джарон Ланье, учёный в области визуализации данных и биометрических технологий,

автор термина “виртуальная реальность”, сказал: “We're still pretending that we're inventing a brain when all we've come up with is a giant mash-up of real brains. We don't yet understand how brains work, so we can't build one.” [“Silicon Valley Sharknado,” The New York Times, 8 July 2014].

Новые горизонты исследования ИИ открыли нейронные исследования. Они стали основой понимания разума в компьютерных науках, где он рассматривается как набор электрических импульсов, протекающих в биологическом мозге, которые, в свою очередь, и есть наши мысли. Объем и количество наших мыслей будет напрямую зависеть от количества электрических импульсов в нашей голове.

Если основываться на теории вероятности, чем больше импульсов наш мозг произведет, тем больше шанс, что в голове возникнет некая “светлая мысль” или же “вдохновение”. Свою теорию я мог бы подтвердить хотя бы тем, что бывают люди, которые в своей жизни не были гениальными учеными, однако они смогли достичь неопишуемых высот с их изобретениями. Ни в коем случае не стоит считать, что если ученый, целыми днями работающий в лаборатории, и обычный механик, меняющий шины и чистящий карбюраторы, будут одинаково развиты. Просто у разума ученого, который “натренирован” годами ученой практики, больше электрических импульсов, чем у разума матерого механика. И шанс изобрести нечто гениальное куда выше у ученого, нежели чем у обычного механика. Но эта теория так же не исключает гениальность последнего, так как она основана на вероятности.

Человеческим разум целиком автономный и не зависит от каких либо внешних “всевышних” влияний. “Вдохновение” приходит в тех случаях, когда человек либо усердно работает, либо ему попросту везет.

$$\text{Вдохновение} = \frac{P}{(P+!P)} \cdot 100\%$$

P = импульсы, превратившиеся в полезные мысли

!P = импульсы, превратившиеся в не полезные мысли

При этом, у каждого импульса есть равный шанс превратиться, как в полезную, так и в не полезную мысль.

Можно сказать, что человеческим разум целиком автономный, и не зависит от каких либо внешних “всевышних” влияний. “Вдохновение” приходит в тех случаях, когда человек либо усердно работает, либо ему попросту везет.

Проведенное исследование позволило прийти к выводу, что исходное определение, с которым и сейчас работают исследователи ИИ – неверно. Написать программный код, который сам себя улучшает, невозможно. В коде должен присутствовать некий элемент, который будет беспрерывно загружать программу совершенно случайными данными. С другой стороны, я считаю, что искусственный интеллект может быть создан лишь как биологическая копия настоящего мозга, т.е. “искусст-

венный интеллект" в прямом смысле. Но такой ИИ будет обладать такими же проблемами, как и его прототип.

И из вышесказанного можно сказать, что создание ИИ станет скачком в технологическом прогрессе человечества и насколько огромным этот скачек будет представить невозможно.

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

ЗОМБИ И ЭПИФЕНОМЕНАЛИЗМ

Популярный в философии сознания аргумент-зомби против дуализма, автором которого является австралийский философ Дэвид Чалмерс, часто принимают как подтверждающий истинность эпифеноменистической картины мира. Мы же хотим показать, что идея зомби может быть совместима с интеракционистской картиной мира.

Зомби являются продуктом мысленного эксперимента, и их поведение ничем не отличается от нашего с вами. Но при всем при этом у них отсутствует сознание, феноменальность. Можно сказать, что они феноменально пусты. Зомби – это существа, молекула за молекулой полностью физически идентичные нам, то есть идентичны во всех низкоуровневых свойствах, которые постулирует полная физическая теория, но у которых отсутствует сознание. Соответственно, мы можем рассматривать логическую возможность зомбийного мира, полностью идентичного нашему, но в котором отсутствует сознание. Вкратце аргумент можно изложить следующим образом:

- (1) Зомби представимы (постижимы)
- (2) Если зомби представимы, они метафизически возможны
- (3) Если зомби возможны, то материализм ложен.
- (4) Следовательно, материализм ложен.

Сила аргумента заключается в следующем: если возможно (метафизически), что будут существовать существа во всем подобные нам, но которые не обладают сознанием, то значит сознание логически не следует из физической картины мира, то есть наш мир вполне бы мог и не обладать сознанием. Но, поскольку, сознание у нас все-таки присутствует, значит материализм ложен ибо не в состоянии его объяснить.

Так вот, в философии часто предполагается, что идея зомби подразумевает эпифеноменистскую картину мира. Эпифеномениализм утверждает, что сознание не имеет никакой каузальной роли, а просто сопровождает физические процессы, как пар сопровождает ход паровоза, никак не влияя на него. Предполагается, что если зомбийный мир полностью идентичен нашему (а ведь в нем нет никакого сознания, но поведение существ полностью идентично нашему.), то в нашем мире сознание тоже не играет никакой каузальной роли, а просто является эпифеноменом. И действительно, именно к такому пониманию склонялся Чалмерс во время написания "Сознающего ума" [Chalmers D.J. The

Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory. Oxford, 1996]. Но, позже, он утверждает, что идея зомби автоматически не подразумевает эпифеноменализм.

В статье 2002 года "Imagination, Indexicality, and Intensions" [Chalmers David J. Imagination, Indexicality, and Intensions. (<http://consc.net/papers/perry.html>)]. Чалмерс утверждает, что идея зомби совместима и с интеракционистской картиной мира (то есть, что сознание имеет каузальную силу). Для этого он предлагает интеракционистам согласиться с возможностью зомбийного мира, приняв возможность физически идентичных миров, в которых физические каузальные лакуны (которые в актуальном мире заполнены ментальными процессами) остаются незаполненными или заполненными чем-то иным, чем ментальные процессы. Такая идея полагания физических лакун, заполненных чем-то еще, чем-то другим, на том месте, где в актуальном мире (при условии, что он интеракционистский) проявляется сознание и ментальные процессы, кажется довольно натянутой, но в принципе метафизически возможной.

В свою очередь, совместимость интеракционизма с идеей зомби можно продемонстрировать на примере следующего мысленного эксперимента. Представим мир полностью физически идентичный нашему, за исключением того, что в этом мире (назовем его полузомбийный) сознанием будут обладать не люди, населяющие его, но их нейроны. В полузомбийном мире сознание присутствует у нейронов, но отсутствует у организма в целом. Чтобы такой эксперимент не показался странным, можно напомнить пример с китайской комнатой Дж. Серла или китайской нацией Н. Блока. В китайской комнате, человек, помещенный в нее, не понимает китайский, но оперирует инструкциями, в которых говорится как нужно отвечать на запросы на китайском языке. Человек сам по себе не будет понимать китайского, но будет верно отвечать на запросы на этом языке. В китайской нации Н. Блок предлагает нам представить огромную нацию (ее можно представить отдельно, как выполняющую определенного рода сложные команды и задачи или же поместить в тело робота, что со стороны ее можно будет принять за огромного человека), где каждый человек которой будет выполнять определенные функции, как клетки в организме. И таким образом, в целом, со стороны китайская нация или нация, помещенная в робота, будет казаться сознательным существом. Так вот, в нашем полузомбийном мире полузомби будут бессознательны, но их нервные клетки будут обладать феноменальностью. И соответственно, интеракционистская интерпретация этого мира будет вполне допустима, и она будет согласована с бессознательностью людей в целом. Поскольку полузомби будут всегда действовать как сложные существа, обладающие сознанием, но их сознательность в целом будет просто иллюзией, в отличие от вполне сознательной жизни нервной клетки.

В конце концов, для классического зомбийного мира можно предположить, что то поведение, которое вызывается сознанием в интеракционистском мире, будет вызываться просто физическими свойствами само-

го мира. И для этого не следует полагать незамкнутость физической картины мира, то есть наличие каузальных лакун. Так, например, у человека есть выбор: выпить чашку кофе или выпить чашку чая. И при условии действия только физических причин, человек выберет кофе (к примеру) при прочих равных, а в интеракционистском мире на выбор человека повлияет сознание и человек выберет чай. Таким образом, в этой интерпретации предполагается, что сознание не заполняет пустоты между физически незамкнутой картиной мира. И как раз актуальный мир можно представить как физически замкнутый, но сознание является супервентным на физическом, то есть, оно отклоняет замкнутые физические процессы, которые при отсутствии сознания следовали бы в одном направлении (взять чашку кофе), сознание отклоняет в сторону другого события (взять чашку чая). Таким образом, зомби-аргумент может иметь как эпифеноменистскую, так и интеракционистскую интерпретации.

А. В. Ткач, СумДУ, Суми
sumyursa@gmail.com

ФІЛОСОФІЯ СВІДОМОСТІ В ПРАВНИЧОМУ ДИСКУРСІ

Насьогодні філософська рефлексія феномену свідомості є одним із найактуальніших напрямків досліджень, надзвичайно практично значущим. Так, однією зі сфер, на яку новітні здобутки Philosophy of mind можуть справити значний вплив є, на нашу думку, сфера правосуддя.

У сфері правовідносин зустрічаються такі ментальні поняття як вина, мотив, свобода вибору, свобода волі тощо. А явища, які позначаються цими поняттями нерозривно пов'язані з ментальними станами людини, які досліджуються в рамках філософії свідомості.

Т. Нагель у своїй статті "Як воно бути кажаном?" зазначає таке: "Я не утверждаю, что опыт – частная собственность его владельца. Собственная точка зрения доступна и другим индивидам, поскольку относится к некоему типу. Часто бывает возможно принять чужую точку зрения, отличную от собственной, – понимание здесь не ограничивается собственной личностью. В каком-то смысле феноменологические факты вполне объективны: один человек может сказать о другом, что тот переживает в данный момент. Субъективны они в том смысле, что объективное предположение о переживаниях другого возможно только тогда, когда его делает существо, достаточно похожее на объект анализа, чтобы иметь возможность встать на его точку зрения, – так сказать, понять другого одновременно от первого и от третьего лица. Чем более отличается от интерпретатора объект его анализа, тем меньший успех его ждет" [Нагель Т. Каково быть летучей мышью? // Хофштадтер Д., Деннет Д. Глаз разума: Фантазии и размышления о самосознании и о душе / Пер. с англ. М. А. Эскиной. – Самара: Бахрах-М, 2003. – Гл. 24].

Очевидним є те, що автор допускає можливість об'єктивного припущення щодо переживань іншої особи, але нам би хотілося наголосити

на словах "можливість" і "припущення", а також зазначити про те, що хоч у питанні, яке ми розглядаємо люди оцінюються людьми, між ними все одно існує багато відмінностей (вік, стать, національність, віросповідання, освіченість тощо). Тому, на практиці, для об'єктивної оцінки обстановки, що склалася, довелося б підбирати людину, максимально схожу на суб'єкта тих чи інших правовідносин.

Тож можна зробити висновок, що жодна інша людина, в тому числі експерти у відповідній галузі, на даний час не можуть оцінити обстановку, що склалася так, як її оцінює сам суб'єкт і можна говорити про можливість виникнення двох протилежних ситуацій (на прикладі уявної оборони):

1. Особа, яка умисно заподіяла шкоду, але посилається на уявну оборону може уникнути покарання, якщо при цьому інші особи не зможуть належним чином оцінити обстановку, що склалася.

2. Особа, з різних причин, могла не усвідомлювати реальності обставин, але інші особи вирішили, що обстановка, яка склалася не давала достатніх підстав вважати, що мало місце реальне посягання, в результаті чого, як правило, настає кримінальна відповідальність.

Отже, які б спеціалісти не оцінювали обстановку, яка склалася на момент вчинення суб'єктом уявної оборони відповідних дій (бездіяльності), на сьогоднішній день вони не мають жодних засобів, які б дозволили поглянути на те, що відбулося, очами самого суб'єкта, і існує нагальна потреба у появі таких засобів, адже завдяки ним ми б отримали нову досконалішу систему правосуддя.

В. Э. Туренко, канд. филос. наук, КНУТШ, Киев
amo-ergo_sum@ukr.net

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ НЕЖНОСТИ В ЛЮБОВНОМ ДИСКУРСЕ: ПОСТАНОВКА ВОПРОСА

Опыт любви, любовного дискурса, одним из аспектов которого есть нежность, является двухвекторным, имеющим "два крыла":

1) любовь Я к Ты (Другому)

2) любовь Ты (Другого) к Я.

Д. фон Гильдебранд отмечает следующее по поводу этого "как бы ни различались опыт собственной любви и опыт любви к нам, в обоих нам дается сущность любви, в обоих случаях мы чувствуем, что такое любовь, переживаем ее радостную сладость, в обоих случаях она делает нас свой блаженный влияние. Но в необычном переживании любви к нам сущность любви воспринимается не только так, как красота природы: наоборот, мы приобщаемся к ней, она живо, лично затрагивает нас и приносит нам счастье [Гильдебранд Д. фон. Метафизика любви / Д. фон Гильдебранд ; пер. с нем. А. И. Смирнов.- СПб. : Алетейя , 1999. – С. 395]. Вслед за немецким мыслителем мы можем повторить эту же мысль и касательно нежности.

Фундаментальность значения интериорности и эстериорности нежности обусловлена тем, что, по мнению русского мыслителя Г. Померанца: "все мы обрастаем панцирем, чтоб защититься от грубых толчков внешнего мира. Но однажды замечаем, что этот панцирь защищает и от того, что дает жизни смысл, – от встречи открытого сердца с открытым сердцем, от нежности, которой жаждет душа... В самом деле, бывает музыка прикосновений, легких, как пух одуванчика. Она связывает душу с душой, без всяких клятв. Надсон неправ: хорошее не только утро любви. Хорош и полдень, и закат. И хорошая нежность бабушек к своим внукам. Фрейд ошибся, сводя все импульсы к либидо. Нет никаких либидо в нежности матери и ребенка, бабушки и внуки. Либидо возникает в положенное ему время и дает новый толчок нежности, создает новое поле нежных ласк. Но в круговороте нежности и страсти нельзя выделить либидо как главное. Нежность начинается с утробы и продолжается до могилы" [Померанц Г.С. Круг нежности / Г.С. Померанц / Электронный источник / Режим доступа: <http://www.psychologies.ru/observers/pomerants-grigoriy/krug-nejnosti/>].

Двухвекторность нежности, согласно М. Эпштейну, ощущается и проявляется с самого начала истории любви: "Нежность – это имя самоотдачи, которая все, приобретенное любовью, теперь отдает любимому, охраняя каждый его шаг, защищая его от любой боли и невзгоды" [Эпштейн М.Н. Пять аспектов любви / М.Н.Эпштейн / Большая книга о любви / Сост. Л. Борманс. – М.: Эксмо, 2015. – С.58]...любовь может начаться с нежности. Вот перед тобой существо столь совершенное, или столь живое, или столь особенное, что хочется окружить его собой, защитить от всего и от всех. Порою в этом существе ощущается нежный росток человека, дитя, которое нуждается в твоей заботе или с которым просто хочется играть, резвиться, устраивать всякие шалости. Поначалу тебе ничего не нужно от этого существа, ни физической близости, ни полета в область фантазии и вдохновения, – только бы оно было, какое есть, только бы резвилось, лепетало, издавало лишь ему присущие звуки. Хочется долго на него смотреть, как на морские волны или языки пламени, с их неуследимой подвижностью и неистощимой новизной. Никогда не приедается смотреть, слушать, быть рядом, оберегать. И вот несешь это колеблющееся пламя в себе – и постепенно сам делаешься мягким, как воск, и принимаешь форму этого пламени, расплавляешься на нем. Возникает желание, чтобы это существо вошло в тебя, поделилось тобой своим чудесным составом, чтобы в тебе самом побежали эти морские струйки или язычки пламени" [Эпштейн М.Н. Четыре слагаемых любви // Человек. – 2006. – № 2. – С. 95].

Касательно интериорности нежности, то известный мыслитель XX века К.Войтыла (Иоанн Павел II) в работе "Любовь и ответственность" акцентирует читателя на том, что ""Нежность граничит с со-ощущением (не с сочувствием, его скорее можно считать следствием нежности, хотя порой оно рождается в человеке независимо от нее). В отношении человека к человеку возникает при этом особая возможность, а вместе

с тем и потребность вчувствоваться в его переживания и внутренние состояния, во всю жизнь его души, а также возможность и потребность дать ему знать об этом. Это как раз и есть функция нежности.

Нежность – не только внутренняя способность со-ощущения, повышенная чувствительность к чужим переживаниям и состояниям души другой личности. Все это содержится в нежности, но еще не составляет ее сути, в которой выражается тенденция объять собственным чувством эти чужие переживания и состояния души другой личности. Эта тенденция выражается вовне, так как появляется потребность сообщить другому "я" о своей взволнованности его переживаниями или внутренним состоянием, так, чтоб этот другой человек почувствовал, что я все это разделяю и переживаю. Нежность, как видим, возникает из ощущения внутренней ситуации другой личности (а косвенно и внешней, поскольку именно в ней складывается внутренняя) и стремится активно засвидетельствовать свою близость к той личности и к ее ситуации" [Иоанн Павел II. Нежность и чувственность / Любовь и ответственность. – М.: Круг, 1993. – Электронный источник: Режим доступа: agnuz.info/app/webroot/library/158/239/page43.htm].

Можем отметить, что порой эти векторы нежности неотличимы (интерьерный и экстерьерный соединяются и их тяжело отличить один от другого). Возвращаясь к мысли Гильдебранда про интериорный и экстериорный аспекты (говоря языком феноменологии – горизонты) любовного опыта необходимо вспомнить сентенцию французского феноменолога Э. Левинас: "Любить означает переживать за другого, быть подспорьем в его слабости. Любовь означает бытие-для-Другого. Настоящая любовь является выявление добра: она не требует от того, кого мы любим невозможного, но идя навстречу ее слабости, наделяет ее собой, то есть в конце концов, пробуждает в ней обращенную любовь. Любя я не жду от любимого подчинения, подтверждение власти моего "Я", "выдачи" мне тайн ее нежности. Любя ее по-настоящему, я радуюсь ее радости, наслаждаюсь ее сладостями, люблю ее, обращенную ко мне любовь [Малахов В.А. Погляд на любовь / В.А. Малахов. Этика спілкування: навчальний посібник. – К.: Либідь, 2006. – С. 366].

Из этого следует, что нежность в дискурсе любви – "это не только потребность в нежности, но и потребность быть нежным к Второму: мы замыкаемся во взаимной доброте, взаимно материнствуя; мы возвращаемся к корням всяких отношений, туда, где смыкаются потребность и желание. Нежный жест говорит: требуй от меня чего угодно, что может усыпить твое тело, но не забывай при этом, что я тебя слегка желаю, ненавязчиво, не желаю ничем завладеть здесь же" [Барт Р. Фрагменты речи влюбленного / Р. Барт. – М.: Ad Marginem, 1999. – С. 203].

КОНЦЕПЦІЯ СУТНОСТЕЙ ТА СПОГЛЯДАННЯ СУТНОСТЕЙ ЯК ЕЛЕМЕНТ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОЇ МЕТОДОЛОГІЇ МАКСА ШЕЛЕРА

Феноменологія як радикальний інтелектуальний проект відпочатково прагнула оформитись у строгу доктрину, положення якої мали б утворити *fundamentum incossum* як для теоретичного знання, так і для морального життя. Програмова орієнтація на автентичне і автономне буття, стисло виражена Гусерлем у заклик "До самих речей!", стала провідною зіркою для всієї феноменологічної традиції. Та якщо Гусерль вбачав власний обов'язок насамперед в *обґрунтуванні* методу, то його *застосування* до конкретних "ейдетичних регіонів" стало завданням Гусерлевих послідовників. Поміж них особливої уваги заслуговує постать Макса Шелера, феноменологічні дослідження якого пов'язані з такими царинами як етика, антропологія, релігія, метафізика та ін. Його ж праці "Формалізм в етиці..." і "До феноменології й теорії почуття симпатії...", опубліковані 1913 р., стали першим після Гусерлевих творів послідовним втіленням засад феноменології у конкретних предметних царинах. Хоч Шелер був радше віртуозом методу, аніж його теоретиком, і часто-густо критикував надмірне захоплення методологічними розробками [див. Vacek E. Scheler's Evolving Methodologies / Edward Vacek, S. J. // *Analecta Husserliana*. – D. Reidel, 1987. – Vol. XXII. – p. 165], все ж його праці містять численні рефлексії щодо феноменології як особливої епістемічної настанови. Спробуймо стисло виразити її головні положення.

1. Ядро епістемічної настанови Шелера становить теорія ідеації, або ж вчення про споглядання сутностей (*Wesensschauung*). Вона визначає предметне коло феноменології, котру цікавить не окрема ділянка дійсності, а "чисті факти", що належать до "абсолютного буття світу" [цит. за Meyer H. Max Scheler's Understanding of the Phenomenological Method / Herbert H. Mayer // *International Studies in Philosophy*. – 1987. – Vol. 19 (1). – p. 23]. Абсолютність сутностей корелює з іманентністю ідеації, в котрій "чисті факти" являють себе як істинні з аподиктичною очевидністю. При цьому сутності як "чисті факти", що розкриваються у феноменологічному пізнанні, протистоять фактам природного і наукового досвіду: останні – символічні й опосередковані, тоді як факти феноменології – *асимволічні й безпосередні*. Споглядання сутностей є *іманентним актом*, адже у ньому досягається цілковитий збіг між задуманим (*Gemeinte*) і даним (*Gegebene*) [Scheler M. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* / Max Scheler. – Halle : Max Niemeyer, 1916. – S. 46]. В цьому сенсі феноменологія постає як практика з десимволізації дійсності, котра має не тільки епістемічний, а й моральний сенс – її завдання полягає у вбереженні людини від самоформалізації, якій сприяє стан західної цивілізації.

2. Сутності автономні й первинні щодо емпіричних предметностей – як онтологічно, так і гносеологічно. *Онтологічна первинність* сутностей полягає у їхній структурній детермінації предметів досвіду: приміром, те, що належить до сутності руху *неодмінно* проявлятиметься в окремих випадках руху. При цьому, сутності не абстрагуються з досвіду внаслідок індуктивного узагальнення, адже загальне поняття як наслідок абстрагування неодмінно переймає випадковість та умовність емпіричних фактів. Тобто сутності як чисті факти мають іншу онтологічну природу, аніж абстрактні поняття: сутності онтологічно первинні, а отже абсолютні; абстракції онтологічно вторинні, а отже релятивні. *Гносеологічна первинність* сутностей полягає у неодмінній напередзаданості акту ідеації щодо окремих актів чуттєвого сприйняття. Якщо для Гусерля чуттєвий матеріал є передумовою вбачання сутності, то для Шелера, навпаки, сутності становлять "принцип відбору" чуттєвого матеріалу: приміром, сприйняття окремої речі передбачає попередню даність сутності "річ", "простір", "ціле" й "частина" тощо. Таким чином відповідна сутність "фундує" (fundieren) предмет чуттєвого сприйняття. Утім, "фундування" слід розуміти не як спричинення чи темпоральне передування, а як інтенційну підпорядкованість феноменів. Саме Шелерове вчення про "порядок фундування" (Ordnung der Fundierung) визначає його розуміння "a priori" як неодмінної характеристики сутностей та ідеації [Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines etischen Personalismus / Max Scheler. – Halle : Max Niemeyer, 1916. – S. 44].

3. Вбачання й опис сутностей можливі завдяки здійсненню феноменологічної редукції. Якщо у праці "Феноменологія і теорія пізнання" 1914 р. Шелерове поняття редукції в загальних рисах відтворює Гусерлеве вчення, з якого він, щоправда, прибирає етап трансцендентальної редукції, то в пізній період творчості Шелерове розуміння редукції зазнає суттєвої трансформації. У працях "Становище людини в космосі" та "Ідеалізм-реалізм", опублікованих 1927 р., Шелер переходить від розуміння редукції як суто епістемічної процедури до її тлумачення як особливої духовної практики, "внутрішнього техне". Відтепер редукція передбачає не утримання від суджень про дійсність, а усунення самого "чинника дійсності" (Realitätsmoment) через приборкання актів, у котрих він даний [Scheler M. Idealismus-Realismus / Max Scheler // Philosophischer Anzeiger. – 1927. – II. – S. 281; Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos / Max Scheler. – Bonn : Bouvier Verlag, 1991. – S. 51]. Такого "знедійснення" (Entwirklichung), що є умовою розкриття царини сутностей, можна досягти тільки через притлумлення "життєвого пориву", котрий живить сприйняття контингентних фактів [Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos / Max Scheler. – Bonn : Bouvier Verlag, 1991. – S. 51].

ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА ПОХИБКА: ПЕРША МІЖ КВАЛІА ЯК АКТУАЛЬНИМ ПРОЦЕСОМ ТА ПРЕДМЕТОМ РЕФЛЕКСІЇ

Ціллю даного тексту є прояснення відношення між континентальною та англосаксонською традицією феноменології, короткий нарис останньої по відношенню до *theory of mind*, а також її критика, що виходить з позицій нейропсихологізму.

Феноменологія як континентальний проект у своїх основах може бути визначена як "прояснювальне досвідчування досвіду" [Кебуладзе В. Феноменологія досвіду. – К.: "Дух і Літера", 2011.], тобто постеріорна рефлексія над певним досвідом, а також дедукція принципів та основ що слугують умовами можливості цього даного досвіду, а також досвіду взагалі [Habermas J. *Knowledge and human interests*. – John Wiley & Sons, 2015., P. 304-7].

Питання феноменології у множині питань "theory of mind" також сто-сується досвіду: знаменита гіпотеза Джексона постулює питання "чи можна, не маючи квалійного досвіду, пережити його через об'єктивно-дескриптивне моделювання". [Jackson F. "Epiphenomenal qualia." – *The Philosophical Quarterly* 32.127 (1982): P. 127-136] Згідно з цим, Томас Нагель формулює ідеальну задачу "об'єктивної наукової феноменології, що не залежить від співпереживання чи співчуття" як "опис, хоча би частковий, суб'єктивних характеристик досвіду в формі доступний для істот, яким не доступний цей досвід" [Nagel T. 1974. *What is it like to be a bat?* – *Philosophical Review* 4: 435–450].

Таким чином, феноменологія, апробована англосаксонською традицією, перетворюється на аргумент щодо захисту унікального інтегрального переживання, "досвіду", що доступний певним фізіологічно-структурованим свідомостям через пряму передачу, проте залишається недоступним при відсутності можливості "відчутти як це було б бути Х". Програму Нагеля щодо об'єктивної феноменології та захисту репрезентацій, привілейованих щодо свідомості, що була викладена в парадигмальному есеї "На що схоже бути кажаном?" можливо виразити у двох тезах:

- Щодо кожного суб'єкту X_n існує комплекс феноменів A , що складається з множини репрезентацій $\{a, b, \dots n\}$, який можна назвати "досвідом того, як це бути Х" (ibid, P. 437-8).
- Репрезентації $a, b, \dots n$ можуть бути описані як нейрофізіологічні кореляти $a_{neur}, b_{neur}, \dots n_{neur}$ (ibid, P. 436)
- Проте комплекс відчуттів A є унікальним, проте не лише для суб'єкту X_n , але і для всього виду істот $X [X_1 X_n]$. (ibid, P. 439-50)
- Множина X включає в себе істот $[X_1 X_n]$, які мають нейронну конституцію, типічно подібну одне з одним. (ibid, P. 443).

- Існує певна дескриптивна мова Δ , котра дозволяє суб'єкту X_n вказати на певний досвід а суб'єкту X_{n+1} таким чином, що останній сам переживе досвід а. Ця дескриптивна мова – це ідеальна наукова феноменологія (ibid, P. 449).

Корективи та пропозиції, внесені Джексоном, Гофштадером, Сьорлом та Чалмерсом можливо резюмувати у наступних тезах:

- Навіть повне знайомство суб'єкта X_n з абсолютно повним описом фізикалістських корелятів певних репрезентацій (дескриптивний опис a_{neur} а також відповідних фізичних подразників a_{inf}) не включає в себе переживання репрезентації а як привілейованого досвіду свідомості. [Jackson F. "Epiphenomenal qualia." – The Philosophical Quarterly 32.127 (1982): P. 127-136]

- Якщо переформулювати оригінальне питання Нагеля "як це було б бути Х" на "як воно, бути Х" (тобто виключити необхідність відмови від умов власного "я"), множину Х можна розширити до всіх свідомих та несвідомих об'єктів: "Як воно, бути музикантом, що грає соло на сцені?", "Як воно, бути молекулою?" (Hofstadter, Douglas R., and Daniel C. Dennett. "The Mind's I: Fantasies and Reflections on Self & Soul." (2006)).

- Якщо припустити, що квалія є досвідом, що є необхідним корелятом певного нейронного процесу, немає підстав вважати, що нейронні процеси (які можна редукувати до інформаційних процесів в цілому) є унікальними корелятами квалія. Тому можна припустити, що кожен інформаційний процес a_{inf} має корелятом квалійну множину а; відмінність же свідомості від певних форм прото-свідомості (таких, доприкладу, як "свідомість" термостату) є само-рефлексивність та автобіографічність у оперуванні квалія (Chalmers, David J. The conscious mind: In search of a fundamental theory. Oxford Paperbacks, 1997).

- Головною рисою, що відрізняє квалія в модусі само-рефлексивності від підсвідомого сприйняття є інтенційність (Searle, John R. Intentionality: An essay in the philosophy of mind. Cambridge University Press, 1983).

Таким є короткий тезовий набір феноменологічних аргументів англосаксонської philosophy of mind.

Терміни як "квалія", "свідомість" і "досвід", таким чином, є ключовими в словникові англосаксонської феноменології.

Ключовою точкою для критики цієї феноменології як феноменології досвіду є прийняття нею природничо-наукової парадигми знання (на відміну від континентальної феноменології, яка бачить свій горизонт куди ширшим і, традиційно, фундаментальним для розвитку наук). Таким чином, повноцінна критика феноменології квалія може ґрунтуватись виключно на засадах фактажу та імплікацій природничих наук.

Запропонуємо наступні підстави для критики феноменології:

1. Аналіз досвіду є складним інтегральним процесом, що задіює довгострокову пам'ять, автобіографічну пам'ять та найвищі когнітивні функції. Матеріал, що досліджується, є пластичним реконституванням нейронних зв'язків, що задіялись під час акту перцепції. Таким чином,

квалія, що отримується та квалія, над яким рефлексують, яке вписане в інтегрований та свідомий автобіографічний “досвід буття кимось”, є різними предметами [Taylor, John Gerald. *The race for consciousness*. MIT Press, 2001].

2. Хоча квалія сприймається в словникові англосаксонської феноменології як субстанція досвіду, в цілому, можна сміливо сказати що сприйняття певних концептуально-ідентичних якостей на нейрофізіологічному рівні є схожими, проте неідентичними подіями: сприйняття завжди змінюється, і ідеалізація певної якості на рівні пам'яті є окремим від самого сприйняття предметом [Carter, Matt, and Jennifer C. Shieh. *Guide to research techniques in neuroscience*. Academic Press, 2015, P. 168-77].

3. Оскільки автобіографічна пам'ять постійно коригується на практичному рівні, а герменевтика квалійних подій є практикою семантичного дослідження, а не інтенційною практикою, рефлексія над квалія може бути предметом частих когнітивних похибок [Davidson, Richard J., Klaus R. Scherer, and Hill Goldsmith. *Handbook of affective sciences*. Oxford University Press, 2003].

4. Ідеальна феноменологічна мова Δ неможлива: процес передачі досвіду завжди залучає методи співпереживання та співчуття [Baron-Cohen, Simon. *Mindblindness: An essay on autism and theory of mind*. MIT press, 1997., Caramazza, Alfonso, et al. "Embodied cognition and mirror neurons: a critical assessment." *Annual review of neuroscience* 37 (2014): 1-15].

5. Щодо парадоксу Марі: інтерпретація об'єктивної дескрипції квалійного досвіду та переживання самого квалійного досвіду, що об'єктивно описується, є різними інтенційними подіями і має абсолютно різні нейронні кореляти [Taylor, John G. "Constructing the relational mind." *Psyche* 4.10 (1998).].

6. Оскільки корелятом квалійного досвіду є нейронна структура, що отримує безпосередній квалійний досвід, отримання квалійного досвіду який неможливо охопити за допомогою фізіологічних властивостей організму є неможливим. Не дивлячись на здатність мозку до пластичності, фізіологія мозку все одно є горизонтом досвіду [Malabou, Catherine, and Steven Miller. *The new wounded: From neurosis to brain damage*. Fordham Univ Press, 2012].

Таким чином, можна заявити, що феноменологія, хоча і є придатним інструментом для опису теорії цінностей, апробації логічних ідей в психологічному вимірі та пошуку матеріалу для дослідження в контексті *theory of mind*, не є адекватним знаряддям для наукової саморефлексії для висунення самодостатніх теорій щодо умов роботи свідомості. Можна посперечатись, що дані та висновки нейрологічних досліджень нині складають якісно кращий матеріал для дослідження умов можливості людської свідомості [Taylor, John Gerald. *The race for consciousness*. MIT Press, 2001].

ЗМІСТ

Секція 2

"УКРАЇНЬСЬКА ФІЛОСОФІЯ ТА КУЛЬТУРА: ІСТОРІЯ ТА СУЧАСНІСТЬ"

Асанова Е. А. Місце арт-ринку в процесі продукування української масової культури.....	3
Богомолець О. В. Місце богомазів в українському народному іконописі.....	4
Будз Г. І. Національний вимір української філософії та його особливості.....	7
Вдовиченко Г. В. Культурфілософія В. Юринця як об'єкт офіційних критики і засудження в УСРР у 30-х рр. XX ст.	10
Вербинська К. О. Культурна візія нової України: стратегічне планування як основа розвитку	13
Глушаченко Т. Ф. Українська ідентичність: процес становлення триває.....	15
Грибовська М. В. Вплив духовно-культурних особливостей українського народу на формування національної філософії.....	17
Гриненко М. А. Філософсько-політичні погляди В. Липинського на шляхи розвитку української держави (концепція українського консервативізму).....	19
Демиденко Я. С. Сучасний український авангардизм у горизонті філософських взаємовпливів.....	21
Йосипенко С.-В. С. Українська ідентичність доби романтизму	23
Кондратюк Л. Р. Українська філософія та історична наука: пошуки консенсусу	25
Кравченко В. М. Філософська спадщина Володимира Олексюка і український неотомізм	27
Мороз О. В. Актуальність філософського вивчення творчості Гаврила Чернихівського – дослідника волинського краю кінця XX – початку XXI століття	29

Омельченко В. Ю.

Основні постулати філософсько-правового вчення І.Канта
та їх критична рецепція К.Неволіним..... 32

Орисюк В. В.

Архетип світового дерева. символіка дерев
в фольклорній традиції Західного Полісся..... 35

Погрібна Д. В.

Метафізика Ю.І.Вассіяна..... 37

Решмеділова О. М.

Нівідомі тексти К.Малевича
в контексті філософсько-антропологічних досліджень 39

Салий А. В.

Человек и церковь Василия Экземплярского 42

Самчук Р. В.

Історико-філософські дослідження Інституту філософії АН УРСР
пізньорадянського періоду 44

Саракун Л. П.

Культура громадянського суспільства..... 47

Семикрас В. В.

Місце ідей античності у філософсько-правовому вченні
Богдана Кістяківського 49

Співак В. В.

Інтерпретація філософії Сенеки в українській філософській культурі
на прикладі спадщини Антонія Радивиловського..... 51

Сторожук С. В.

Проблема нації в історіософській спадщині М. Грушевського 53

Устименко А. В.

Слово як міф з точки зору дитячого мовлення 56

Фещенко О. О.

Глобальний фольклор
як проєкт культуротворення майбутнього України..... 57

Фоломєєва Н. А.

Феномен українського естрадного вокального виконавства
в контексті фахової підготовки
майбутніх вчителів музичного мистецтва 59

Чуйко Н. В.

Значення основних проблем, які вирішувалися Д. І. Чижевським
як основа розкриття змісту його доробку 61

Шаталович І. В.

Концепція спорідненості Г. Сковороди
в контексті проблем сучасного суспільства 64

Шморгун О. О.

Філософські засади формування новітньої української національної ідеї 66

Юскович В. В.

Творчість Миколи Хвильового в контексті європейських
історіографічних концепцій 68

СЕКЦІЯ 3
"ТЕОРЕТИЧНА ФІЛОСОФІЯ"

Підсекція
"ОНТОЛОГІЯ І ТЕОРІЯ ПІЗНАННЯ"

Бондар О. В.

Принцип суб'єктивності і проблема рефлексії 70

Кравченко К. Ю.

Повсякденність як основа онтологічної реальності
в роздумах Альфреда Шюца 73

Кудряшев А. Ф.

Онтологическое разнообразие
на VII российском философском конгрессе 76

Лебедева А. А.

Конфликт между опытом и мышлением в восприятии времени 78

Лисовець Н. А.

Екзистенційний зміст онтологічного обману 79

Мельник В. В.

Кантове "я мислю" у світлі теорії референції Г. Патнема 81

Павел М. В.

Восприятие как источник и вид познания 84

Сухих Н. И.

Значение понятия "информация" в концепциях неклассической науки
на примере работ И.И. Шмальгаузена 86

Tesliuk S.

Key changes to funding political parties in the updated law of Ukraine
on political parties in Ukraine 88

Хом'як Н. О.

Проблемність буття людини
в умовах сучасного урбанізованого суспільства 90

Шохов А. С.	
Коммуникативная сложность и ее особенности	94

Якуша П. О.	
Час і речі	96

Підсекція "ФЕНОМЕНОЛОГІЯ І PHILOSOPHY OF MIND"

Ахунова Л. С.	
"Где же я?" Вопрос сознания с позиций энактивизма	99

Балуца Г. А.	
Реальність і смисл: комунікативні виміри	101

Бойко О. С.	
Антропозксперименты: лудомания	103

Бородина Н. В.	
Трансформация понятия "креативности" в различных видах мышления	106

Вахтель А. І.	
Щодо відмінності між емпіричними і трансцендентальними положеннями. Попер і Гусерль	107

Діденко Л. В.	
К-практики mind/body квадрування: gaming {"Я" vs "спільнота"}	109

Сльчева Д. М.	
Феноменологічний метод в екзистенціальній психотерапії	110

Іванчук А. І.	
Феноменологія на границях з лінгвістикою: семантично-синтаксичні аспекти можливої взаємодії	112

Карівець І. В.	
Соціальне vs. антропоцентричне у феноменології Едмунда Гусерля, Мартіна Гайдеггера та Моріса Мерло-Понті	114

Леонов А. Ю.	
"Феноменальні зомбі": основна ідея та витоки	116

Мальчевський В. С.	
Глобалізм як парадигма фундаментального настрою. Місце філософського знання в епоху глобалізму	118

Марченко А. В.	
Вплив аналітичної філософії на дослідження соціальної реальності	120

Морозов А. Р.	
Інтесуб'єктивність естетичного	121

Невеселая О. А. Побег от картезианской парадигмы, как возможность уничтожения фолк-психологии	124
Пагурец В. В. Военное сознание как метафора: pro et contra	125
Пашенко Б. С., Фурсік О. П. Сучасна проблематика та взаємозв'язок філософії свідомості з нейронаукою та сучасними інформаційними технологіями	128
Савченков А. Г. Клиповое мышление vs линейное мышление	130
Скарбовийчук Д. А. Теория "философского зомби" и проблема "другого сознания"	132
Собянин И. В. Возможность создания искусственного интеллекта	134
Суховой В. И. Зомби и эпифеноменализм	136
Ткач А. В. Філософія свідомості в правничому дискурсі	138
Туренко В. Э. Феноменология нежности в любовном дискурсе: постановка вопроса	139
Фостяк Т. А. Концепція сутностей та споглядання сутностей як елемент феноменологічної методології Макса Шелера	142
Хлопук О. В. Феноменологічна похибка: прірва між кваліа як актуальним процесом та предметом рефлексії	144

Наукове видання

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2016

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ

(20-21 квітня 2016 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. 8.8. Наклад 90. Зам. № 216-7712.
Гарнітура Times New Roman. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл15.
Підписано до друку 29.03.16

Видавець і виготовлювач
ВПЦ "Київський університет"
б-р Т. Шевченка, 14, 01601, м. Київ
☎ (044) 239 32 22; (044) 239 31 72; тел./факс (044) 239 31 28
e-mail: vpc_div.chief@univ.kiev.ua
<http://vpc.univ.kiev.ua>

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02