

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 4



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.Є.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. 4. – 119 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 5
"ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ
ТА ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ"

Підсекція
"ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА АНТРОПОЛОГІЯ І НАУКИ
ПРО КУЛЬТУРУ"

А. І. Аветисян, асп., КНУТШ, Київ
avetstasya@gmail.com

ПРОБЛЕМА МЕТОДУ У ВІЗУАЛЬНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ

Інструменти лінгвістичного аналізу не вичерпують площини значень, на якій розгортаються основні культурні процеси. З цього випливає внутрішня необхідність розвитку нової теоретичної системи, яка б розширювала можливості семіотичного і герменевтичного аналізу текстуальності до аналізу простору зображень; тут ми приходим до візуальних студій. Маючи розгалужене філософське підґрунтя, візуальні дослідження працюють сьогодні у контексті кількох потужних методологічних рухів, серед яких найбільш вагомими є феноменологія (у розробці М. Мерло-Понті, Ж.-Л. Мар'їона, М.-Ж. Монтзена, В. Флюсера), філософська деконструкція (Ж. Деррида, Ж. -Л. Нансі), герменевтика (Г. Бьом) і семіологічний аналіз візуальних даних (Р. Барт, Р. Краус).

Втім, незважаючи на зростаючу популярність візуальних студій як дослідницької галузі, їх міждисциплінарний статус, можливість залучення методологічних інструментів численних дисциплін (кінознавства, історії мистецтв, медіатеорії, теорії гендеру, соціальних та етнографічних проектів тощо) і всі переваги цього положення, така ситуація шкодить дослідженням візуального. Дослідники візуальної культури досі змушені узгоджувати концептуальний вокабулярій всередині дисципліни. Популярність, міждисциплінарність і відкритість дискурсу сприяє децентралізації і внутрішній роз'єднаності всередині галузі. Візуальні студії потребують методологічного і концептуального узгодження.

Аби провадити таке узгодження, потрібно звернутися до теоретичних і методологічних джерел проблем візуального досвіду: феноменологічного проекту Гусерля, особливо з акцентуаціями Моріса Мерло-Понті; до проекту "граматології" Жака Дерріда, який був покликаний децентралізувати фоноцентричну модель через зміщення уваги до візуального, матеріального носія письма, філософії культури Вальтера Беньяміна тощо.

Аналіз основних методологічних позицій показує, що грубо кажучи, існують два головних погляди. Згідно з першим, зображення – це є передусім символи, і як будь-яка символічна система, вони мають внутрішню структуру, граматику і, за аналогією з лінгвістичною системою, можуть бути прочитаними і інтерпретованими (семіотична, аналітична, герменевтична традиція). Прихильники другої позиції (М.Мерло-Понті, Ж.Дерріда, Ж.-Л. Нансі, Б.Гройс і інші) наполягають, що зображення не лише репрезентують і виражають якийсь прихований зміст, доступний для інтерпретації. Перш за все, зображення афектують. Це означає, що образи не можуть бути просто прочитаними, вони мають бути пережиті (experienced).

У цьому контексті, ідея аурі і ауратичного досвіду Вальтера Беньяміна є показовою. Вона відкриває питання досвіду образу, виставкового простору, афекту від перебування в цьому просторі.

Якщо ми не можемо аналізувати образи, доки не зазнаємо їх у досвіді, то вони містять щось значуще, що не може бути побачене, щось незображене, і воно має бути визначене, аби робота із зображеннями могла бути не лише ефективною, а взагалі можливою. Це нас приводить до думки, що основним об'єктом візуальних студій є невидиме. Приміром, серія фотографій містить те, що неможливо визначити лише з одного кадру серії. Серія створює ефект переживання чогось "за сценою", чогось, що не вказане напряму, не є зображенням.

Можливість застосування семіотичного, лінгвістичного або герменевтичного аналізу зображень є обмеженою. Ми маємо брати до уваги просторову природу зображення, незвідність лише до його візуальної компоненти.

Критику інтерпретаційного підходу серед інших провадила і Сюзан Зонтаґ, наголошуючи, що традиція критики мистецтва і естетична теорія, що бере початок ще з античності, просякнута розумінням мистецтва як міметичного явища. А це веде до розглядання твору мистецтва як вторинного продукту, який є лише втіленням витокової ідеї або образу. Цей продукт не здатен вичерпати ідеї, а, значить, його завдання лише медіальне – провести нас до глибинного сенсу, який цей об'єкт лише репрезентує.

Саме це уявлення закладене в основу інтерпретації, приводить, за словами Зонтаґ, до розуміння твору мистецтва лише як відбитку, сліду, провідника, розпорюючи його тілесно-естетичну цінність у площині можливого коментарю.

Пошук справжнього за тінню, ідеї за зображенням, значення за знаком приводить до нехтування цінністю тілесного, матеріального носія, який витоково і є твором мистецтва, є реальністю змісту. Підхід до візуального як до модифікації тексту призводить до виключення з процесу сприйняття як тіла глядача, так і тіла об'єкту сприйняття.

Тут ми приходимо до головного питання дослідження – питання методу, здатного врахувати чуттєву сутність досвіду зображення, і в той же час прийняти необхідність аналізу символічного явлення зображення. Ми маємо залучити нашу тілесність до розгляду візуального досвіду,

не нехтувати іншими перцептивними можливостями (почуттям часу, перспективи, рівноваги, болю тощо) у процесі сприйняття і аналізу зображень (так само як Йоган Фабіан (Johannes Fabian) пропонував включити наше тіло у процес наукового дослідження).

Надлишковий візуалізм існує навіть у візуальних дослідженнях.

Я. И. Ардашова, ст. преп., НАУ, Киев
yasenska_ponamka@ukr.net

ОСОБЕННОСТИ СТАНОВЛЕНИЯ ПСИХОКУЛЬТУРЫ В ПРОЦЕССЕ РАЗВИТИЯ ОБЩЕСТВА

Необходимость философского осмысления феномена психокультуры требует обратиться к истокам его научного познания. Для того чтобы понять особенности психокультуры XXI в., необходимо посмотреть на нее в контексте культурного развития общества.

Психокультура присуща человеку, имеющему развитое индивидуальное сознание, которое он приобрел в процессе долгого развития [Абаев Н. В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневекового Китае / В. Абаев . – Новосибирск "Наука", 1983]. Первобытный человек еще не имел развитого индивидуального сознания, доминировало коллективное сознание. Психокультура личности еще не была сформирована.

В эпоху Античности психокультура уже имеет другое аксиологическое измерение. Она уже не предусматривала человека, который мыслит себя частью единого целого с природой и обществом. Постепенная трансформация представлений о человеке от части Космоса к собственному микрокосмосу дает сильный толчок к становлению психокультуры. Психокультура, прежде всего, формировалась благодаря представителям античного общества, кто занимался творческой деятельностью, особенно философией (Аристотель, Платон, Сократ и др.).

Психокультуре эпохи Средневековья было присуще бинарное разделение мира, которое основано на противопоставлении своего "Я" всему, что есть "не-я". В частности, христианство воспитывало в человеке рефлексивное поведение, требовало самонаблюдения, критического отношения к себе, своим помыслам.

Характерной чертой психокультуры эпохи Ренессанса является активно-творческий подход к деятельности на основе концепции "человека как сотворца Бога". Основным течением философской мысли становится гуманизм (Л. Валло, Дж. Манетти, П. дела Мирандола, М. Монтень). Эпоха Возрождения была поворотным пунктом – впервые психокультура личности формируется под эгидой мысли о ценности человека и его жизни.

События эпохи Нового времени дали еще один толчок к трансформации психокультуры. Политические революции, промышленный переворот, появление гражданского общества, урбанизация жизни – отра-

жаются в новых чертах психокультуры. Зарождается психокультура "нового" человека – "Homo economicus" ("человека экономического") – рационально мыслящего субъекта, который строит свои планы и действия, исходя из принципа получения максимальной выгоды.

В XIX в. произошел быстрый скачок науки и техники. Открытия в химии, физике и других науках привели к все большему росту не только научного знания, но и "жизненного" (люди, преимущественно, хотя и не знали механизмов и теорий, по которым существуют и работают, например, различные технические средства, целиком и полностью использовали их), что послужило толчком к формированию таких особых черт психокультуры как потребительство, что не требовало от человека приложения больших усилий для своего духовного развития.

В XX в. такие трагические события как Мировые войны с одной стороны и технический прогресс, научные открытия с другой обусловили формирование целого ряда характеристик психокультуры "потерянного поколения", что наложило отпечаток на психокультуру всей эпохи XX в.. Психокультура "потерянного поколения" становится лейтмотивом творчества таких известных фигур как Ш. Андерсон, А. Барбюс, Е. М. Ремарк, Э. Хемингуэй и т.д.

Изучением феномена психокультуры в конце XX – начале XXI вв. заинтересовались, прежде всего психологи, культурологи, которые видели в нем метод психотренингов, психической саморегуляции и т.д. [Грибак Л.П. Телепсихология: посягательство на экологию психической сферы человека / Л.П. Грибак // Психологический журнал. – 1991. – Т.12. -№6. – С. 182-184].

Итак, следует отметить, что становление психокультуры обусловлено эволюционным ходом развития человечества. Хотя, собственно к концу XX в. это понятие не исследовалось, это не значит, что его не существовало. Именно психокультура обеспечивала постоянное стремление человека к совершенствованию, к поискам новых знаний, к духовному росту, что, в конце концов, привело к развитию всего человечества.

***В. А. Вершина, канд. філос. наук, доц., ДНУ ім. Олесь Гончара,
Дніпропетровськ
vivi.dp@ukr.net***

ОБРАЗ ЛЮДИНИ ЯК ФІЛОСОФСЬКА КАТЕГОРІЯ

XX століття ознаменувалося глибокими трансформаціями як в суспільній практиці, соціокультурних основах, світоглядних цінностях, так і в області філософії. Одним з таких парадигмальних зрушень стало так зване звернення філософії до людини і виділення філософської антропології в самостійну дисципліну. Сьогодні антропологічні дослідження представлені величезною кількістю досліджень, які констатують "антропологічну кризу" і "антропологічний поворот", закликають нарешті "пізнати людину" тощо. В той же час статус і система категорій філософ-

сько-антропологічного знання залишаються проблематичними. Чітко простежуються дві протилежні тенденції: прагнення до універсальності, загальності, метанаративності наук і зворотний процес партикуляції, поява нових областей гуманітарного знання (наприклад, відособлення соціально-філософської, політичної, маргінальної "антропологій", які представляються доволі штучними конструктами).

Проблематичним є і саме поняття "людина", яке досі не має інваріантного для усіх дисциплін змісту і, подібно до хамелеона, міняє своє семантичне забарвлення залежно від ракурсу розгляду. М. Мамардашвілі підкреслював, що філософські твердження, особливо, коли вони відносяться до людини, мають завжди деякий абстрактний, спекулятивний, умоглядний сенс.

В зв'язку з цим відмітимо, що також є дуже розпливчатою і термінологічно не визначеною категорія "образ людини". Як правило, категорія "образ людини" пов'язується з різними аспектами уявлень про людину. Саме слово "образ" несе в собі складне полісемантичне значення. У філософії з часів давніх греків за людським образом закріплені три речі: вище благо, краса і істина. У православному розумінні слово образ тісно пов'язано з ідеєю творення і спочатку означало участь у творенні в людині образу Божого, відновлення її по подобі Божій, яку вона втратила і втрачає внаслідок гріхопадіння Адама і власних гріхів. У російській філософії і риторичі слово образ є класичне поняття, що виражає індивідуальну відмінність, духовний, душевний і тілесний вигляд, вид, склад людини.

Формування образу людини обумовлене соціокультурними особливостями епохи і формами громадської практики, що, відповідно, визначає домінування того чи іншого образу, а також його варіативність в контексті культурно-історичної динаміки. Можна говорити про певний "магістральний" образ у межах кожної історичної епохи, яка у свою чергу обумовлює різноманіття можливих інтерпретацій основної культурної парадигми. В зв'язку з цим фундаментальними елементами того чи іншого "образу людини" постають різні аспекти людини як істоти біологічної, біосоціальної, культурної, духовної тощо.

Образ людини може розумітися у рамках класичних парадигм – міфологічної і раціональної; космо-, техно-, і антропоцентристської та інших. Можна виділити його різні інтерпретації в просторі окремих культурних епох, або у межах "національних філософій".

Сучасна культурна ситуація викликає відособлення і переплетіння різних образів людини: людина прагматична, яка прагне виключно до успіху; людина інформаційна, людина дегуманізована; людина, що "тане і зникає" в колізіях світових глобальних трансформацій, "постлюдина". Усі вони асоціюються з кризою сенсожиттєвих орієнтирів і нівелюванням моральних цінностей. В той же час відзначається тенденція до відродження духовних цінностей і відновлення морального образу людини. В зв'язку з цим актуальним завданням постає визначення теоретичного змісту категорії "образ людини" і реконструкція образів людини як в історико-філософській ретроспективі, так і у філософській рефлексії сучасності.

А. М. Дондюк, канд. філос. наук, ІФ ім. Г.С. Сковороди НАНУ, Київ

**ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНІ ТА НЕ-ОНТОЛОГІЧНІ ВИМІРИ
СУЧАСНОГО ЛЮДСЬКОГО САМОЗДІЙСНЕННЯ:
ДЕСТРУКТИВНІ ТА КРЕАТИВНІ ПРОЯВИ ДОСВІДУ**

Різноманітна проблематика феноменологічного та екзистенціального аналізу охоплює проблеми онтології, гносеології, антропології. Сучасна філософська думка є складовою як міжкультурного діалогу, так і діалогу міждисциплінарного, що дає змогу по-новому розглядати наукові напрями, зокрема в рамках зазначеної теми. Саме тема деструктивних та креативних проявів досвіду активно простежується в художній літературі, й далеко не випадково, що ці питання розглядаються насамперед, як спосіб виявлення патологічного в соціальних практиках, згадаймо твори Ж.-П. Сартра, М. Пруста, Ж. Перека, А. Камю. Для феноменологічного знання це можливість говорити про досить незрозумілі й несподівані проблеми, а, звертаючись до літератури, це спосіб означити проблеми рефлексивного, редукційного, трансцендентального, врешті того, що ми могли б визначити як "супроводжує переживання" щодо феноменологічного знання. Чи є це виявом феноменологічного проникнення в досвід, проникнення в смисл чогось іншого, коли ми водночас свідомо відчуваємо момент одночасовості та миттєвості цього проникнення? Уникаючи понять підсвідомого, позасвідомого – адже свідомість дана як цілісність, хоч у різних своїх виявах. Л. Бінсвангер в своїх зауваженнях про роман "В пошуках втраченого часу" М. Пруста постійно вказував, що він швидше б надав назву сп'яніння (як екстазу...) усьому про що пише М. Пруст. Це не лише проблема чуттєвості, психолог говорить про "ivressé", означуючи переживання саме як момент сп'яніння, переживання як хміль. Важливо, що використовуючи поняття "ivressé", прослідковується сприйняття в досвіді саме, як момент втрати цієї рефлексивності. Л.Бінсвангер в прустівських текстах знаходить феноменологічний нарис точної форми того, що можна означити як "alcoolique", як ту форму почуттєвості, описання якої дозволяє французького літератора М. Пруста поставити в ранг найвідоміших феноменологічних теоретиків тогочасного світу. Зазначу, що все людське пізнання, увесь когнітивний вимір людської діяльності, певною мірою має дві сторони: аналітичну та синтетичну, дискретну та неперервну; врешті, саме з погляду когнітивного виміру, з погляду доказовості, критерії прийнятності в когнітивному вимірі вважатимуться універсальними, а з синтетичного погляду, з точки зору розуміння, сукупність людських знань розпадається на окремі поля, зв'язки між якими подекуди неясні, подекуди сумнівні.

Розглядаючи тему досвіду, редукційного, інтенціонального у межах сучасного філософсько-антропологічного знання, звернемося до творчості французького кінорежисера, письменника, одного із новаторів у французькій прозі ХХ ст. – Жоржа Перека, зокрема його фіксації та описання речових предметів без пошуку при тому їх само-сміислової

наповненості. Творчість Жоржа Перека можна описати словами відомого філософа, соціолога Зигмунда Баумана "Коли нам бракує методу в пізнанні, чи коли метод підводить нас, ми звертаємося до оповіді – це суголосно з Умберто Еко. Коли наукова мова не спрацьовує, виходом зі скрутного становища стає вигадка, що витлумачує навколишній світ" [Zygmunt Bauman and Leonidas Donskis. *Moral Blindness: The Loss of Sensitivity in Liquid Modernity*. – Cambridge, UK: Polity Press, 2013. – 218 p.]. Показово, що Жорж Перек, а саме його бажання відчутти твір і водночас створити сам текст, стає певним викликом традиції, водночас можливістю бачити нові концептуальні механізми становлення, занурення в певну неусвідомлювану гру зі смыслом. Сучасний світ у своїх багатьох практиках погоджується з інтерпретаціями досвіду, які подекуди мають онтологічні наближення. Безперечно, що для сьогодення постає момент конкретності, момент у єдиному людському досвіді. Інша справа, про яку конкретність йтиметься, і в який спосіб конкретність досвіду наближуватиме до розуміння навколишнього світу? Онтологічні сприйняття для людини теперішнього існують як можливий поштовх до само-бачення речей. Однак саме розуміння іншості для сучасності можливе у просторі інших тлумачень, що дозволяють помічати саме нові предмети досвіду. Сучасний антропологічний досвід спонукає бачити через певні особливі соціокультурні форми, але водночас дає змогу вдаватись до тем когнітивного досвіду. Так, Жорж Перек, зауважує про "окремі чотири різноманітні простори, досягнені в якійсь конкретності форми, котра для себе задаватиметься питанням, але по-різному залежно "від спрямованості "до", "від можливості спрямування до", "спрямування до певної форми діяльності". Жорж Перек стверджує – я повз себе відчуваю, що існуючий текст, стаючи саме текстом, вбудовується в цілісне уявлення про літературну творчість автора, проте я ніби не можу дозволити собі в повноті цього смислу фіксувати уяву про інтенційність. Погляд для Жоржа Перека полягає у "фіксації та описанні речових предметів саме без пошуку, до того ж їх само-смыслової наповненості" [Кислова В. Предисловие переводчика/ Перек Жорж. Исчезание / Пер. с фр. В. Кислова. – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2004. – 400 с.]. Жорж Перек веде мову про те, що, інколи замовчуючи, ми примушуємо себе абстрагуватись від цілого в досвіді, але що є постійною інтенціональною кореляцією між переживанням та переживаною предметністю. Аналізуючи творчість Жоржа Перека, намагаючись означити тему феноменологічну, зазначу, що для його героя, який у межах відповідного інтенціонального акту виявляє інший внутрішній досвід особистісного, залишається питанням когнітивного творення. У романі "Людина, що спить..." Жорж Перек, пише: "але й твої пошуки даремні; перед тобою нічого, ні горизонту, ані якогось проблиску... і це тебе не дивуватиме, ти цього і не сподівався. Ти хочеш побачити себе і поза собою, принаймні що примушує визнати, ніби все це як сон уявний" [6. с.26-27]. Це когнітивність, від котрої кожному з нас важко позбавитись, як від неусвідомлюваного тиску. Власне, дозволяючи когнітивну дію аналізувати як самостійний акт свідомого, як іншу

онтологічну реальність, котра спрямовує, активізує існування вторинного. Бути байдужим до теперішнього не означає вороже його сприймати чи ігнорувати. Розуміючи, що "ніби чуєш шум вулиць, воду, що протікає з крану, в коридорі звуки, що долинатимуть з кімнати сусіда, його фуркання, постійний скрип висовуваних та засовуваних шухляд, напади горла та свистіння чайника" [7. с.16], але схоплюватимеш ти лише якусь нервозність ліній, тонких тріщин на стелі та лише споглядатимеш за рухом тіней. Це ніби і є твоїм життям. Так скаже Жорж Перек про те, як хочеться його свідомості тривати тоді, коли ніби не хочеться нічого, крім самого чекання та забування. Ми зазвичай називатимемо теперішнім для себе щось в акті сприйняття предмету, він даний перед нами ніби аподектично. Проте доки наша увага направлена на цей предмет, а головне, доки ми хочемо бачити цей предмет, а не щось інше, власне, це дає змогу зробити висновок, що в цій ситуації "передбачуваність" предметного вже складатиме важливу особливість інтенціональних об'єктів.

**В. В. Козачинська, канд. філос. наук,
НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ,
kozachynska@ukr.net**

СУЧАСНІ ЕКСПЛІКАЦІЇ СУБ'ЄКТИВНОСТІ: ДО ПРОБЛЕМИ ГЕТЕРОГЕННОСТІ

Сьогодні суперечливий процес "унов-віднайдення" бодай хворобливо "дражливого" (С.Жижек) суб'єкта залишається проблематичним. Попри те, що поняття суб'єкта, суб'єктивності й суб'єктності, в залежності від переваги ідеї "суб'єктності /підметовості, суб'єктивності чи підлеглистості" [*Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Том перший.* – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. – С.148], стосуються аспектів людського, саме концепт суб'єктивності увиразнює парадигмальні зсуви неklasичної ідеї людини, що сприяли як ренесансному поверненню з-за гуманітарних "лаштунків" "суб'єкта", так і проліферації у різноманітні сфери знання складної "неунітарної" "суб'єктивності". Взагалі поняття суб'єктивності як *специфічно людського* "онтологічного статусу", що складає відносно стійкий внутрішній модус – "конструкт" – людської особистості, її внутрішній феноменальний досвід, є релевантним для визначення наділеного синтетичною функцією засновку (підстави) ідентичності людини.

У феноменологічній традиції поняття суб'єктивності як принципово *гетерогенної* відкритої тотальності індивідуального досвіду передбачає єдність усіх переживань, які складають доступну кожному царину індивідуального, включаючи такі складові внутрішнього досвіду, як темпоральність, афективність, тілесність, інтерсуб'єктивність. При цьому аргумент формальної єдності внутрішньої історичності чи темпоральності досвіду, що пов'язує окремі переживання на засадах спільності їх форми, не можна застосувати до тих конститутивних рівнів індивідуального буття, що виходять за межі формального визначення темпоральної

єдності. Адже суб'єктивність, виступаючи за межі "ментального", включає у себе темпоральність, афективність, досвід тілесності й інтерсуб'єктивні відношення як конститутивні виміри суб'єктивності [Behnke E. Husserl's Phenomenology of Embodiment. Resource document. Internet Encyclopedia of Philosophy / <http://www.iep.utm.edu/husspemb/>].

Осягнення конституювання єдності внутрішніх об'єктів повинно відбуватися "до їх темпоральної формалізації, тобто або на рівні їх конкретної організації, або на рівні їх афектації" [А.С. Козырева. Суб'єктивність и единство самости в феноменологической перспективе // Вопросы философии. – 2014. – № 4. – С.156 – 167]. Актуальність тематизації відмінного мінімальної самості (*the minimal self*) від, зокрема, самості *нарративної* в сучасній філософії свідомості й феноменології відповідає очевидному зсувові досліджень на рівень докогнітивної, доперсоніфікованої організації мінімальної форми самосвідомості, що відбувається у поняттях вихідного почуття "власного" (*mineness*) й перспективи *першої особи*. Так, за А.Дамазіо, "діапазон дії базової свідомості (*core consciousness*) – це тут і тепер" [Там само, С.163]. Г.Стросон у концепції мінімального суб'єкта (*the minimal subject*) тлумачить його як простого суб'єкта досвіду (*an experienter*), присутнього в його теперішньому моменті [Strawson G. The minimal subject / Gallagher S. (ed.) The Oxford Handbook of the Self. New York: Oxford University Press, 2011].

Одна з теорій свідомості, спрямованих на дослідження структури суб'єктивності, що враховує темпоральну, афективну й тілесну організацію її дорефлексивного досвіду, належить данському феноменологу Д.Захаві, за яким "емпіричне кореневе Я" (*experiential core self*) є чимось усвідомлюваним безпосередньо в даності собі й притаманним всім станам свідомості [Siderits M., Thompson E., Zahavi D. Self, No Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions. N.Y., 2011]. У праці "Суб'єктивність і самість" він визначає мінімальні умови суб'єктивності як нередукований характер власності (*for-me-ness, mineness*) емпіричної присутності [Zahavi D. Unity of Consciousness and the Problem of Self / Gallagher S. The Oxford Handbook of the Self. New York: Oxford University Press, 2011. P. 326]. Істотною характеристикою такої самості є її ідентичність, заснована на факті дорефлексивності переживань як "моїх": "Самість не об'єднує активним чином розрізнені фрагменти досвіду, так само як вона не є якимось додатковим елементом, який необхідно додати до досвіду, щоб забезпечити його єдність. Скоріше..., всі переживання, які розділяють одну й ту саму присутність даності від першої особи, є моїми. Тобто, єдність досвіду (як синхронна, так і діахронна) конституїрована його індивідуальним характером (*first-personal character*)" [Там само, Р. 329].

Таким чином, будучи *гетерогенною*, суб'єктивність передбачає інтеграцію таких феноменів внутрішнього досвіду, як темпоральність, афективність, тілесність, інтерсуб'єктивність. При цьому підґрунтям осмислення такої суб'єктивності є дослідження докогнітивної організації базової суб'єктивності як істотного чинника для забезпечення унікальної особливості людського я у єдності внутрішнього досвіду.

ФЕНОМЕН СТРАХУ У ФІЛОСОФІЇ Я. БЬОМЕ ТА С. К'ЄРКЕГОРА: МЕТААНТРОПОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ

Феномен страху в сучасному світі є надзвичайно поширеним. Це актуалізує звернення до філософських концептів які розглядають даний феномен. Хотілося б звернутися до філософських поглядів вищеназваних філософів німецького й датського походження які пропонують два різних підходи в інтерпретації цього феномена, його ролі в досяганні трансценденції, та проаналізувати їхні погляди з позиції сучасної течії в філософії – метаантропології як філософської антропології. Метаантропологія є однією з тенденцій розвитку "екзистенціальної антропології Київської світоглядної антропологічної школи і трактується як теорія буденного, граничного, та мета-граничного буття людини". [Философская антропология: словарь / Под ред. д. филос. н., проф., Н. Хамитова. – К.: КНТ, 2011. – С.208].

Почуття страху у Я. Бьоме досліджує описуючи створення Богом всесвіту. Він асоціює його з відчуттям терпкості і завдяки цій дивній аналогії приходиться до несподіваних висновків. Своє дослідження німецький містик та філософ, починає з розгляду біблійного сюжету про створення Світу де він структурує й описує порядок Божественних сутностей в природі, та їхній взаємозв'язок. Філософ розділяє їх на сім якостей, сім духів які створили Всесвіт. Третьою якістю Божественних сутностей являється саме феномен страху. Перші три якості в своїй єдності складають "Перше начало" і походять від Отця. Якості з четвертої по сьому – "Друге начало" – походять від Сина. Під "Третім началом" мислитель розумів взаємопроникнення перших двох начал. Його джерелом є Святий Дух і саме через нього всі ці начала об'єктивуються в матеріальному світі природи.

Описуючи "третю якість", філософ співвідносить почуття страху з відчуттям гіркоти виводячи його з діалектики перших двох якостей. Алегорично першу якість жаху він описує в термінах: терпкість, твердість, холод, притягнення, хтивість, порочність. Другу – рухливість, чуттєвість, солодкість, жало, відштовхування. Третю – кипіння, колесо життя, гіркота, блискавка. Саме в цих трьох якостях, на думку філософа, закладені підвалини таких феноменів як гнів, лють, та пекло. Третя якість, або "Третій дух в Бозі" зароджується у "блискавці життя", джерелом якої є об'єднання вогню, води, та терпкого духу. За своєю суттю "блискавка життя", це тремтіння від страху. Тремтіння від страху, в свою чергу є джерелом волі та думки в бутті людини. [Бьоме Я. Аврора или утренняя звезда в восхождении. – М.: "Мусарет", 1914. – С. 39-50].

Задля зрозуміння природи страху, необхідно проаналізувати суть перших двох якостей. Терпкий дух, в природі має вираження не лише через смак, він є також і душевним станом. Відчуття терпкості примушує рот і душу стискатися, а язик і мову – німіти. Така алегорія дає змогу простежити суть феномена страху виражену в латинській та багатьох

західноєвропейських мов як стиснення. Окрім того, терпкість змушує душу завмирати і в разі недостатності душевної сили задля переборення страху, з нею відбувається процес скостеніння. В цей час страх перетворюється на жах. Іншими словами, людина в певний час внутрішнього споглядання починає відчувати жах перед можливістю власного небуття. Почуття жаху стискаючи душу перетворює людину на внутрішнього паралітика. Спочатку цей стан відчувається нами як мука яка з часом перетворюється в душевний біль. З позиції метаантропології як філософської антропології, в буденному бутті страх розчиняється в буденності, а душевний біль переходить в нудьгу; в граничному бутті душевний біль постає перед нами у вигляді туги. Ця туга, на думку Я. Бьоме, є реакцією душі на приреченість і водночас являючись причиною страждання душі, туга є причиною її пробудження. Саме завдяки стражданню душі як "другій якості" вираженій в її рухливості і чутливості "перша якісь" що виражена терпкості переходить в третю якість гіркоту.

Також тут ми маємо змогу прослідкувати зв'язок страху-терпкості в якому людина завмирає з жахом-гіркотою який є причиною початку руху душі в її виході зі стану жахливого скостеніння. Але слабкий страх-гіркота не в змозі пересилити жах-терпкість та вивести людину зі ступору, для цього страх повинен зростати й посилюватись, а досягнувши своєї межі, перетворитися в лютий порив гніву, який вирвавшись назовні в вигляді "мерехтливої блискавки" розбиває терпкість долаючи параліч душі. В пориві гніву душа очищується переходячи в абсолютно новий для себе стан і кінець кінцем очистившись люттю душа, на думку філософа досягає стану щастя та любові. Таким чином Я. Бьоме пов'язує зародження почуття любові з люттю яка є результатом діалектики жаху та страху. "Ибо тогда молния с великим стремлением желает матери своей в пищу. Здесь-то и совершается настоящее рождение жизни, ибо она есть возжение света в тёрпкой матрице, когда суровая тёрпкость превращается в краткость". [Бьоме Я. О тройственности жизни человека. – СПб: Мир, 2007. – С. 41].

Тут ми можемо простежити певну паралель з вченням С. К'еркегора, де йде мова про необхідність феномена страху задля "стрибка віри", що слугує переходом людини з "етичного стану" в "стан релігійний". [К'еркегор С. Страх и трепет. М.: Культурная революция, 2010. – С.159-160.] І хоча в останньому прикладі ми маємо справу з діалектикою страху та віри, а у вченні Я. Бьоме з з діалектикою жаху та страху, у обох випадках роль феномена страху – позитивна. І у Бьоме, і у К'еркегора емоція страху є необхідною умовою для подальшого розвитку особистості. Але на наш погляд в позиціях як німецького, так і датського мислителів є слабкі місця. Ми погоджуємось що в певних випадках діалектика жаху та страху може призвести до появи нового феномена люті, а діалектика страху та віри призводить до зародження феномена любові, але це відбувається не завжди. Найчастіше людина намагається задля виходу з неприємного для себе стану страху, який є "екзистенціалом буденного буття", [Философская антропология: словарь / Под ред. д. филос. н., проф., Н. Хамитова. – К.: КНТ, 2011. – С.426] не перейти до буття гранич-

ного, або навіть метаграницного, а розчинити себе, свою індивідуальність, та свій страх у буденності (у натовпі, у сіюсекундних проблемах, заховатися від власного страху в страхах інших). Цей механізм протидії підсвідомому страху, як доводить К.Леві-Строс, вироблений людською культурою. Втеча від страху в буденність не є чимось негативним, саме завдяки їй людство й вижило в історичній еволюції, та набуло сучасних рис.

Дороги досягнення щастя у Я. Бьоме та С. К'еркегора різні. В першому випадку страх є причиною зародження люті яка очищує душу людини для зародження в ній феномена любові; в другому випадку страх зміцнює віру і саме віра, а не лютя приводить людину до Бога, а Новозавітний Бог-Любов не заперечувався жодним з цих мислителів. Отже, ми бачимо, що яку б дорогу ми не вибрали, повз відчуття страху ми не пройдемо, але це стосується лише того випадку, коли особистість прагне духовного розвитку, в іншому разі страх є негативним станом, якого ми прагнемо якнайскоріш позбутися і суспільство нам в цьому всіляко допомагає, проте страх перероджується у все нових й нових виявах. А отже й альтернативи руху від страху до любові в людському бутті не існує.

П. В. Кретов, канд. філос. наук, ЧНУ ім. Б. Хмельницького, Черкаси
ataraksia@ukr.net

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ТА КАРТИНА СВІТУ ЛЮДИНИ В ХХІ СТОЛІТТІ

М. Шелер у класичній роботі "Місце людини в космосі" (1928) виокремлює три історико-культурні моделі самоідентифікації та позиціонування людиною себе в універсумі (чи то пак космосі, розуміючи це поняття в первинному значенні – порядок (давньогрец. κόσμος): релігійний (іудео-християнський), філософський (греко-античний) та природничо-науковий, що, на думку дослідника, мав би позначати специфіку сучасного йому 20 ст. [Шелер М. Положение человека в космосе // Шелер М. Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – 413 с.]. Тепер, коли ця сучасність (з 1928 р.) триває майже століття, навіть простий ретроспективний, поза діахронічною методологією, огляд філософсько-антропологічної проблематики зазначеного відтинку часу засвідчує граничну неоднорідність, сказати б, дискретність формулювання та побутування у свідомості людей і спільнот (насамперед, звісно, академічної) згаданої проблематики. Що це за людина – природничо-наукова? Homo potest (уміюча), homo technikos (технічна), homo scientificus (вчена, наукова)? Йозеф Кнехт (нім. knecht – слуга) з Гессевої "Гри в бісер" чи істота, створена штучним інтелектом, помислена машиною, з кіберпанкових фантазій В. Вінджа, В. Гібсона, Ф. К. Діка та Г. Біра? Поняття природи та людини, як і поняття науки, вельми ускладнилися. Маємо на увазі не просте усвідомлення того стану речей, за якого людина проблематизує сама себе (тому що відсутність рефлексії, скерованої у цьому напрямку, деформує і трансформує парадигму перебування людини в світі і кореляції людського з природним), а ситуа-

цію, коли "хвіст крутить собакою", парадокс спричинення з майбутнього (відомий ще з часів аристотелівської телеології, *causa finalis*). За таких умов, коли цілі людства набувають питомо знелюднених форм реалізації, людина позбавлена переваги смислоутворення, насамперед у сфері філософської антропології, що означає антропологічну кризу, культурно-цивілізаційний дисбаланс і все, пов'язане з цим на рівні буденної та наукової свідомості, – кризу ціннісних орієнтацій, феномен тотальної зневіри і скепсису, актуалізацію архаїчних поведінкових і мотиваційних моделей, насамкінець – тотальну розгубленість перед викликами *zeitgeist*. Людина у межах Шелерової природничо-наукової моделі позитивно може долати засадовий дуалізм між природно-біологічним та раціонально-свідомісним, між техногенним типом цивілізації і гуманістичною за природою культурою (нонантропоцентрична культура людини – до остраху реальний жарт поки що з арсеналу культури кіберпанку. Але ж саме сполучення сенсів видається антиномічним). Проте не долає. І от те, як саме людина не долає цей дуалізм і до чого це призводить, видається підставою для різноманітних констатацій колапсу (різних ступенів загальності) людського світу, гімнів і проклять технологічній сингулярності, прогнозів щодо розвитку і становлення чи занепаду та зникнення виду, його культури і цивілізації. Існують навіть такі інтерпретації наявного стану речей, за якими ноосфера як сфера природного (біотичного, людського) розуму та свідомості постала і чи не відразу була замінена техносферою як сферою розуму штучного [Говорунов А. В. Философская антропология и страсти человека / А. В. Говорунов // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://anthropology.ru/ru/texts/govorun/philos_%20anthr.html]. Важко з цим погодитись. Якщо так, то технологічні процеси, набуваючи автономності, відповідно з власним онтологічним виміром отримують власну логіку, і людське з його мисленневими моделями, свідомісними конструктами та системами цінностей перестав бути центром утворення сенсу, а отже опису, розуміння і пояснення реальності, стаючи при цьому лише епіфеноменом процесу, фрагментом, модулем принципово іншої архітектури й об'єктом іншого мислення. І ця іншість, зрозуміло, інтерпретується не в традиції діалогізму та постдіалогізму (С. Розенцвейг, М. Бубер, Е. Левінас) і навіть не в традиції Г. Башляра чи то С. Лема (як не згадати "Голема" або "Суму технології"), а способом, людині принципово недоступним. Подибуємо тут трансценденталізм, лише не релігійний, а техногенний. Це може означати не тільки проблематичність виживання виду за умови необоротних змін біосфери й екосистем (навіть якщо елімінувати політично-мілітарні та геополітичні ризики; відомо, що біосфера вже перейшла межу самовідтворення деяких ресурсів), а й доволі химерні перспективи власне виду *homo sapiens*, чи то вже *homo digital*. Йдеться про гіпотетичне постання нового дуалізму – між штучним як створеним людиною та штучним як результатом самовідтворення складних високотехнологічних систем, керованих штучним інтелектом, а отже, про другу природу, в якій роль еволюції будуть відігравати структури аутопойєзису (термін використовується в традиції Н. Лумана), а матеріалом слугуватиме матерія з практич-

но безкінечним потенціалом трансформацій. Тобто, людина в такому-от космосі, безперечно, не деміург, ніяким чином не вінець творіння і, звісно ж, не цар природи (цікаво, що ці символічно-метафоричні конструкції, усталені в культурній традиції та мові, наразі суттєво міняють свій сенс, втрачаючи пафос, й інтерпретуються конотативно як іронія або сарказм. Дійсно, новочасовий пафос раціоналізму, логоцентризм та більш пізній сцієнтизм, як не дивно, постають дороговказами на шляху до втрати людської ідентичності. Сутність ортодоксального антропоцентричного гуманізму, своєрідний "комплекс Сайреса Сміта" (Ж. Верн, "Таємничий острів"), з його вірою в безмежні трансформаційні можливості й права людини щодо універсуму, розвивається разом з поняттям людини і людського. Knowledge is power, звісно, але людина неминуче висновує, що вона не є цілим (онтологічна й біологічна недостатність людини у А. Гелена та Г.Плеснера), а лише частиною у складі цілого, причому такою, самоусвідомлення якої не відіграє вирішальної ролі у флуктуаціях цілого. Тому людині доведеться спробувати віднайти в самій собі підстави своєї власної ідентичності, аби не проєктувати і не транслювати її на світ технологій. Як видається – насамперед у царині людських цінностей та смислів. Можливо, дискурс нового проекту філософської антропології людини цифрової епохи та технологічної сингулярності має охопити весь тезаурус форм виразу смислу мови й культури, а не спиратися лише на дефініювання та дескрипцію. На наш погляд, саме символічні ряди смислів, інтеріоризовані в свідомості, визначають і фіксують саморозуміння людини та її моделей ідентичності і як результат свідомого вибору, і як результуюча впливів традиції та психосоматичного онтогенезу.

L. Mozgovoy Phd in philosophy, Professor, the Direct of the department of philosophy of the Donbass State Pedagogical University
Y. Butko Graduate student of the Donbass State Pedagogical University

philosophy619@mail.ru hm_Yulia92@mail.ru

CONCEPTUALIZATION OF THE PHILOSOPHY OF TAOISM IN THE HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL CONTEXT

The current stage of development of society characterized by complex dynamics of human relationships, which are determined by the development of scientific and technical progress, the increasing complexity of technology and various types of computer technology. Such a disproportionate development of technical progress of which has not kept pace with social practices, lead to social discord of self-regulation. Therefore, a variety of psycho-physical, spiritual practices that allow a person to find his place, to adapt to today's challenges become more urgent.

Among the many systems and philosophical and ethical practices for self-identity, occupies a special place of Taoism, which is distributed not only in the Chinese culture, but also in many countries of the world.

The aim of this study is the analysis of the philosophical foundations of human self-improvement.

According to Taoist philosophy, today we can mention the works of Torchinov, Vasilyev and Eva Wong.

The taoist philosophy is manifested in chemical experiments.

Alchemy is the art of improving the material through the transmutation of metals into gold, in which the metals are not cleared, and the body and the spirit of the alchemist.

External alchemy involves the collection of minerals and herbs for the production of elixirs that can make a person immortal.

According to an internal alchemy, all the ingredients that are needed to achieve immortality, are located within the human body.

The contradictions between the internal and external alchemy are conditional, as the Elixir contributed to practices of meditation, breathing and gymnastic exercises.

It is believed that Chinese alchemy can be defined as an area of traditional Chinese science that has as its object the achievement of immortality, where an important role is assigned to substances mined by laboratory simulation through the cosmic process in short time intervals.

In the III. BC. there was a whole class of people who proclaimed themselves connoisseurs of art to extend the life and the attainment of immortality.

At this time, the external alchemy had precedence over internal as emperors and wealthy patrons were more interested in quick recipes.

The Great representative of the ancient Taoist alchemy was Ge Hong. In his treatise "Baopu Tzu" ("Sage embrace the simplicity"), Ge Hong leads recipes, lists of ingredients for calming the mind ,recommendation of technique of breathing practices .[E. Wong.Taoism – Trans. from English. Yu.Bushuevoy. – М .: FAIR PRESS, 2001 – p 352].

All alchemical experiments are aids to the human self-improvement, which is achieved primarily respiratory and gymnastic exercises and meditation.

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

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА АНТРОПОЛОГІЯ МИКОЛИ БЕРДЯЄВА ТА СВРАЗІЙСТВО

"Я ніколи не був філософом академічного типу та ніколи не хотів, щоб філософія була абстрактною й далекою від життя", – писав Микола Бердяєв (1874 – 1948) у праці "Про рабство та свободу людини" [Бердяєв Н. А. О свободе и рабстве человека, Опыт персоналистической философии [Електронний ресурс] / Николай Александрович Бердяев. – 1955. – Режим доступу до ресурсу: http://royallib.com/read/berdyayev_nikolay/o_svobode_i_rabstve_cheloveka_opit_personalisticheskoy_filosofii.html#0].

У центрі досліджень М. Бердяєва – проблема людини, її волі, творчості та призначення, бо загадка буття, вважає він, прихована саме в людині. Людина постає носієм сенсу, але одночасно й такою, в особі якої сенс зневажається: людина є занепалюю істотою. Проте, за логікою М. Бердяєва, для падіння автоматично стає необхідною наявність висо-

ти, в якій людина звеличується. Людина належить одночасно до двох світів: природного та надприродного. "Як істота, яка належить до двох світів і здатна долати себе, людина є істотою протирічливою та парадоксальною, що сполучає в собі полярні протилежності... можна сказати про людину, як про істоту високу й низьку, слабку й сильну, вільну та рабську", – зазначається в праці "Про призначення людини" [Бердяев Н. А. О назначении человека [Електронний ресурс] / Николай Александрович Бердяев – Режим доступу до ресурсу: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Berd/_Nazn_Index.php].

Філософія М Бердяєва не є далекою від життя і в питанні його реакції на актуальні для його часу рухи. Зокрема, про поширений тоді серед еміграції рух євразійства М. Бердяєв відгукується в статті "Євразійці" [Бердяев Н. А. Евразийцы [Електронний ресурс] / Николай Александрович Бердяев – Режим доступу до ресурсу: <http://www.vehi.net/berdyayev/evrazis.html>]. Позиція М. Бердяєва досить твереза, він, з одного боку, заявляє про гучну самовпевненість, широкі претензії на оригінальність та відкриття нових материків (мається на увазі натяк на погляди Миколи Трубецького: цінності романо-германців не є тотожними цінностям всього людства); але, з іншого боку, М. Бердяєв бачить і позитивні сторони євразійства:

1) Молоді євразійці наділені свіжим запалом, новою налаштованістю, пореволюційною бадьорістю, вони не пригнічені революцією, їм не можна відмовити в талановитості;

2) "Вони вловлюють якийсь широко поширений настрій російської молоді, яка пережила війну та революцію, ідеологічно облагороджувати "праві" інстинкти [Бердяев Н. А. Евразийцы [Електронний ресурс] / Николай Александрович Бердяев – Режим доступу до ресурсу: <http://www.vehi.net/berdyayev/evrazis.html>];

3) Євразійці – не є вульгарними реставраторами, вони відчувають, що відбулася серйозна світова криза, й нічого не може повернутися назад: "Характер цієї кризи вони не зовсім вірно уявляють, вважаючи, що сутність її полягає в розкладанні... романо-германської, європейської цивілізації (старий традиційний мотив слов'янофільської думки). Але заслуга їх в тому, що вони гостро відчувають розміри того перевороту, який стався та неможливість повернення до того, що було до війни й революції. Євразійці рішуче проголошують примат культури над політикою. Вони розуміють, що російське питання духовно-культурне, а не політичне... Ставлення євразійців до Західної Європи перевернене та помилкове й подібне ставлення заслуговує найменування азійства, а не євразійства" [Бердяев Н. А. Евразийцы [Електронний ресурс] / Николай Александрович Бердяев – Режим доступу до ресурсу: <http://www.vehi.net/berdyayev/evrazis.html>];.

4) Їх ідеологія відповідає душевному укладові нового покоління: євразійство – це передусім емоційний напрям, а не інтелектуальний. Ця емоційність є реакцією творчих національний та релігійних інстинктів на катастрофу, що відбулася.

Але потім філософ робить важливе застереження: такого роду душевна формація може обернутися російським фашизмом. Отож, які саме небезпечні риси наявні в євразійстві? М. Бердяєв розкриває наступні "шкідливі та отруйні елементи":

1) Багато старих російських гріхів перейшло в євразійство в спрощеній формі. Євразійці відчують світову кризу. Але вони не розуміють, що закінчення нової історії є разом з тим виникненням нової універсалістської епохи, подібної до епохи еллінізму. Але сучасне євразійство вороже всякому універсалізму, воно уявляє собі євразійським культурно-історичним типом, який є статично – замкнутим;

2) Євразійство одночасно є антиєвразійством, оскільки хоче, щоб світ залишився розімкнутим (Європа проти Азії);

3) Культивування відрази до інших народів;

4) "Євразійці відновлюють історіософичну теорію Данилевського та засвоюють собі його натуралізм і номіналізм... наївна та філософськи невинуватена форма номіналізму, номіналістичного заперечення реальності людства. Євразійці – реалісти в розумінні національності та номіналісти в розумінні людства... Номіналізм не може визнати й реальності національності, як не може визнати й реальності людської індивідуальності, – розкладання реальних єдностей продовжується до нескінченності" [Бердяев Н. А. Євразійці [Електронний ресурс] / Николай Александрович Бердяев – Режим доступу до ресурсу: <http://www.vehi.net/berdyaevevrazis.html>];

5) Нігілізм.

Висновок з полеміки Петра Сувчинського та Миколи Бердяєва найкраще був оформлений у праці Георгія Флоровського "Євразійська спокуса": "Доля євразійства – історія духовної невдачі. Не можна замовчати євразійську правду... Так сталося, що євразійцям першим вдалося побачити більше інших, вдалося не стільки поставити, скільки розчутити живі та гострі питання насущного дня. Справитися з ними, чітко на них відповісти вони не зуміли та не змогли. Відповіли примарним мереживом спокусливих мрій. Мрії завжди спокусливі й небезпечні, коли їх видають та приймають за дійсність. В євразійських мріях мала правда поєднується з великим самообманом... євразійство хотіло бути закликком до духовного пробудження. Але самі євразійці якщо й прокинулися, то для того, щоб мріяти наяву... Євразійство не вдалося. Замість шляху прокладений глухий кут. Він нікуди не веде. Потрібно повернутися до вихідної точки. І звідти, можливо, відкриються нові горизонти, простягнуться нові та правильні шляхи" [Флоровский Г. В. Євразійський соблазн [Електронний ресурс] / Георгий Васильевич Флоровский – Режим доступу до ресурсу: <http://www.vehi.net/florovskyevraziistvo.html>].

В. М. Скуртач, канд. філос. наук, ДВНЗ "ДДПУ", Слов'янськ
skirtach_vi@mail.ru

ТРАНСФОРМАЦІЯ СУБ'ЄКТА У КЛІНІЧНОМУ ВИМІРІ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

Дослідники в галузі філософських наук все частіше визнають, що елімінація суб'єкта перешкоджає розумінню сучасних процесів. Незважаючи на критику з боку багатьох видатних філософів сьогодення, цін-

ності модерної цивілізації, базовані на ідеї суб'єкта, не втратили актуальності для сучасного світу та, як і раніше, фундують основні демократичні ідеали та систему реалізації влади в суспільстві.

Становлення неklasичних форм філософствування було інспіровано критикою інституціоналізованих концептів суб'єкта. Така критика здійснювалася засобами актуалізації периферійних горизонтів субстрату людського існування, які протиставилися різноманітним "центризмам" інституціонального конститування суб'єкта. Кожна спроба критики модерного філософствування кристалізувалася у певний контр-дискурс, який можна означити загальним знаменником неklasичної філософії. У межах окремого дослідження досягнути цілком цей контр-дискурс неможливо, тому треба тематично локалізувати проблематику суб'єкта, відкрити простір дійсного напруження на стику дискурсу і контр-дискурсу. Такою локалізацією проблеми суб'єкта постає клінічний дискурс філософії як теорії про норму здоров'я і як історичне апіорі конститування суб'єкта.

Труднощі історичного дослідження суб'єкта в клінічному дискурсі філософії ХХ століття обумовлені недостатньою розробленістю його філософського конструкту. Це пов'язано з тим, що дана проблематика мала переважно медично-психіатричну спрямованість дослідження. Евристичним горизонтом розгортання дослідження є розгляд феномена клінічного дискурсу філософії в загальному контексті постметафізичного дискурсу, що дає можливість проаналізувати систему координат, можуть бути задані способи і резерви клінічної тематики у філософсько-антропологічних пошуках. Ситуація клінізації сучасного філософсько-антропологічного та загальнокультурного дискурсу сприяла розвитку сучасної неklasичної думки як в плані їх осмислення, так і з виявлення тих соціокультурних горизонтів, які зробили можливою таку ситуацію.

Актуальною є практична площина, конкретний розворот у бік онтичного, того, яким чином патологія може заявляти про себе, і в якій мірі клініцист може керуватися філософськими розробками. У цьому зв'язку необхідно відзначити історизацію конкретного образу суб'єкта.

Звертання до самої клінічної практики зумовлює задачі критичного переосмислення існуючих парадигм, які вибудовуються на основі канонічних філософських текстів. В рефлексивному плані тут можуть і повинні бути розгорнуті змісти зовсім інші по відношенню до того теоретичного ресурсу, який черпається з класичного філософського доробку часів екзистенціальної аналітики.

Проте, розпочати треба саме з онтичної поверхні об'єктивних складових соціокультурного буття, його інститутів і реляційних патернів. Виокремлені зі стихії суспільного буття детермінанти одиничного існування людини – мова, влада, виробництво, бажання тощо – мають постати перед філософською думкою в агрегатному стані, трансформованими у відповідності до окремої функції: навчання, виховання, лікування тощо. Згідно з такою логікою, ми виокремлюємо площину дотичності філософського мислення до предметного поля клініки як суспільного інституту здоров'я. У дискурсивному масиві філософсько-антропологічних пошуків простежується контур клінічної тематики, що свідчить про наявність клінічного

дискурсу філософської антропології як окремої філософської формації з характерною тематикою і методологією.

Філософська критика клінічного дискурсу як такого є стратегічною метою, на шляху до вирішення якої ми ставимо тактичне й етапне завдання – ідентифікувати можливості філософсько-антропологічної герменевтики психолого-психіатричних концептів суб'єкта. Когнітивістська реставрація біологізму в клінічних теоріях суб'єктивності є однозначним симптомом того, що філософія втратила актуальний зв'язок з дискурсом клініки. Отже ключове протиріччя між біологічними та соціокультурними чинниками розвитку особистості розподіляється психіатричними та психологічними концепціями, у яких філософський компонент залишається нерозвинутим.

З огляду на вищесказане розбудова філософсько-антропологічної теорії клінічного дискурсу постає актуальною проблемою для сучасної філософської науки.

Еволюція концептуалізації суб'єкта корелює з трансформаціями культурних процесів взагалі і зокрема вплинула на формування клінічного дискурсу філософської антропології. Те чи те філософсько-антропологічне розуміння суб'єкта мало відповідні проєкції як на клінічний дискурс, так і на клінічну практику.

Залучення до клінічного дискурсу сучасної концепції суб'єкта повинно допомогти поверненню до суспільства суб'єктів, які були вилучені з нього через своє неспівпадіння із нормою. Сучасна філософська антропологія детально розробила феноменологію внутрішнього досвіду патологічного суб'єкта. Другим кроком має стати концептуалізація пізньої гайдеґґерівської Dasein-аналітики як подолання невідповідності покликанню людини і, нарешті, постмарксистських ідеї взаємозалежності нормальності суб'єкта та суспільства, запропонованих Е. Ільєнковим та Л.С. Виготським, що передбачає вирішення суперечностей соціально-практичного становлення людини як суб'єкта ні шляхом хірургічного впливу на мозок, ні штучною ізоляцією або методами психотерапевтичних розмов, а в формуванні суб'єктності шляхом повернення людини до соціокультурного простіру, до полісуб'єктних взаємодій, результатом чого стає її свобода та відповідальність.

Проте, головним засновком новітньої розбудови клінічного дискурсу філософської антропології є теза про те, що психічно хворому суб'єкту при-таманні не тільки спотворені власні стани свідомості, а порочність самого способу існування у відповідному суспільстві. Поведінка психічно хворого є асоціальною й аморальною, але вона служить маніфестацією антропологічної безодні, яка може відкритися за певних обставин в душі будь-якої людини. Психічно хворий – не приватний клінічний випадок, а, скоріше, предмет одвічних філософських дискусій про природу людського існування, про структуру суб'єкта, про призначення і смисл життя суб'єкта.

Підсекція
"GULNURE STUDIES AND HUMANITIES"

А. А. Высоцкий, студ., ДНУ им. Олеса Гончара, Днепропетровск
wyzzotsky@gmail.com

ЧЕЛОВЕК КАК СУБЪЕКТ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

Актуальность данной работы обусловлена постоянным интересом научного сообщества к философской проблеме человека в, который в свою очередь был вызван потребностью конкретного индивида постоянно решать жизненные проблемы, возникающие в течении его существования. Нерациональное использование земных ресурсов, неожиданное распространение новейших пандемий, грозящих опустошить Землю, накопление ядерных вооружений – все это рождает ощущение незащищенности жизни человека. Окружающие со.

Для философского мышления о человеке большую роль играют познавательные-мировоззренческие факторы. Современная биология, психология, культурология, история, этнография накопили множество различных сведений, которые требуют обобщения, философской рефлексии. Первоначальные представления о человеке складываются еще до того, как зарождается религия или возникает философия. Уже в мифологическом мышлении человек начинает задаваться вопросом о своём месте в мире и смысле бытия [Доддс Э.Р. Греки и иррациональное / Э.Р. Доддс, СПб., 2000 – с.211].

Философия есть постоянно меняющееся свой облик становление мысли, разворачивающееся из определенного истока. Она возникает через осмысление мировоззренческой стороны мифа – и с появлением письменного текста.

С позиции космоцентризма человек воспринимается, прежде всего, как часть космоса, как "малый мир" (Демокрит), микрокосмом, который неразрывно связан с макрокосмосом, нередко представляемым живым организмом. Через понимание Вселенной и существующего в ней порядка можно познать и самого человека – считали представители классической философской школы Сократ, Платон и Аристотель, в учениях которых на первое место выдвигается проблема человека [Платон Диалоги; пер с древнегреч.. – Харьков: Фолио, 1999. – с.231]. С позиции теоцентризма в западноевропейской философии сущность человека постигается не посредством рационального мышления, как, например, у древнегреческих философов или в более поздних материалистических философских концепциях, а при помощи откровений, сформированных в Священном Писании. Познать же эти откровения можно только с помощью веры в библейские догматы, которые недоступны разуму. С позиции теоцентризма разум, "озаренный" верой, помогает уяснить лишь детали, но не самого человека, который является составной час-

тью божественной упорядоченности в мире и выступает как "образ и подобие Бога". Отсюда христианство, как и другие теоцентрические философские системы, признающие высшей сущностью Бога и рассматривающие человека через призму креационизма, объявляет его такой же непостижимой тайной, как и самого Бога.

Существенные изменения во взглядах на человека происходят в эпоху Возрождения, когда философию теоцентризма начинают все больше теснить другая мировоззренческая позиция – антропоцентризм. Если в эпоху Средневековья человек выступал как представитель той или иной общины, то в эпоху Возрождения он уже начинает представлять самого себя, возрастает его самосознание и общественная позиция. Человек всё больше осознает себя творцом собственной жизни и судьбы. Он стремится к автономии и к господству над природой, начинает верить в безграничность своих творческих возможностей. В Новое время человек не перестает быть в центре внимания философии, но интерес к нему в значительной мере увязывается с его включенностью в общественные отношения. Однако в первую очередь в Новое время человек рассматривался как познающий субъект. Р.Декарт, например, усматривал сущность человека, его специфическую особенность в разуме, в способности мыслить. Существенный шаг в понимании человека был сделан великим немецким философом И. Кантом, который считал, что человек является уникальным существом и о нем можно философствовать отдельно и особо. При этом он подчеркивал, что все успехи в культуре, которые служат школой для человека, имеют своей целью применять к жизни приобретенные знания и навыки. Но самый главный предмет в мире, к которому эти познания могут быть применены, – это человек, ибо он для себя своя последняя цель. Начиная с XIX в. усилиями таких философов, как Ф.-В.-Й. Шеллинг, М. Штирнер, С. Кьеркегор, А.Шопенгауэр, Ф. Ницше и др., европейское мышление поворачивается в сторону индивидуальной и исторической конкретизации человеческого существования. Понятия жизни, чувства, воли, иррационального становятся предметом специального философского анализа и получают затем наиболее полное развитие в философии экзистенциализма, интуитивизма, персонализма [Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? – М.: Наука, 1991.- с.408]. В экзистенциализме, так же как и в персонализме, проблема личности является центральной в понимании человека, который не может быть сведен к какой-либо "сущности" – биологической, социальной, духовной, психической и т.п. Личность как неповторимое духовной самоопределение противопоставляется индивидуальности как части природного и социального целого [Ясперс К. Всемирная история философии. Введение / Пер. К.В.Лощевского. – СПб: Наука, 2000 – с.300.].

Предпринятый краткий историко-философский экскурс в проблему человека в Западной философии показывает, что к началу XX в. были созданы все предпосылки, чтобы в философии возникла новая самостоятельная область знаний – учение о человеке, т.е. философская антропология.

**Т. В. Данилова, канд. філос. наук. НУБіП України, Київ
Я. Стихальська, студ., НУБіП України, Київ
danilova_tv@ukr.net**

КОНТЕКСТИ КУЛЬТУРИ Е. ХОЛЛА

Міжкультурна комунікація "народилася" в 1954 році, коли Е. Холл і Д. Трагер опублікували роботу під назвою "Культура і комунікація: модель і аналіз" [Trager, G., E. Hall. Culture and Communication: A Model and an Analysis / Explorations. 1954. № 3. Р. 157–249]. У ній вперше було введено термін "міжкультурна комунікація". Автори в ході досліджень довели, що саме міжкультурна комунікація лежить в основі людських відносин і взаємодій. Пізніше, в 1959 році, Е. Холл випустив книгу "Німа мова" [Hall, E. The silent language. New York: Doubleday, 1959. 240p.], в якій обґрунтував зв'язок між культурою і комунікацією і доводив, що можна порівнювати різні культури, виходячи із загальних для всіх культур основ. Е. Холл говорив, що для вивчення різних іноземних мов існують універсальні граматичні категорії. У зв'язку з цим він зробив висновок, що різні культури можуть бути освоєні подібним чином і що це необхідно в сучасному світі. З 70-х років 20 століття міжкультурні ідеї Е. Холла стали активно розвиватися вченими США. Як частина теорії комунікації міжкультурна комунікація набула суттєвого теоретичного обґрунтування з боку психологічних досліджень, особливо крос-культурної психології.

Е. Холл запропонував таке розуміння культури і комунікації: "Комунікація – це культура, культура – це комунікація". Подібна інтерпретація негайно стала дискусійною темою номер один у наукових колах США. Це призвело до друку спеціалізованих журналів, на сторінках яких обговорювалися проблеми, пов'язані з комунікацією і культурою.

Ідентифікуючи комунікацію і культуру, Е. Холл заявляв: "Culture is communication". Він акцентував увагу на тому, що будь-яка поведінка людей, їх жести, манера говорити мають у спілкуванні знакове, інформаційне навантаження. Паралельно з лінгвістичним кодом існує і культурний код, він представлений у невербальній системі координат.

На думку Е. Холла, головною метою дослідження проблеми міжкультурної комунікації є вивчення потреб представників різних культур для їх успішного спілкування. Він першим розглядав спілкування як вид діяльності, який піддається аналізу, що дозволило йому розвивати свою теорію "культурних моделей взаємодії". Е. Холл запропонував поділити культури на два типи: висококонтекстуальні та низькоконтекстуальні, тобто, він порівнював культури залежно від їх відношення до контексту. Для нього контекст – це інформація про подію, яка має значення для того, що відбувається, і для того, з ким це відбувається.

Висококонтекстуальні культури характерні для Кореї, Китаю, Саудівської Аравії, Японії, які в основному орієнтовані на минуле. Ці культури практично незмінні в часі. Таким чином, у них багато передбачуваного, тому для щоденного спілкування не потрібно докладного висвітлення та

аналізу того, що відбувається. Представники висококонтекстуальних культур звертають значну увагу на невербальний контекст, наприклад, на статус, ієрархію, зовнішній вигляд людини, її манеру спілкування. У мовах цих культур застосовується велика кількість натяків, підтекстів, метафор тощо. Наприклад, якщо в процесі переговорів представник західного типу культури скаже "так", це буде означати, що пропозиція прийнята. У японця ж "так" може означати "так", "ні" або "може бути". Це пов'язано з тим, що в ділових стосунках вони не можуть сказати людині "ні" і поставити її в незручне становище, вони дуже бояться образити людину і підірвати цим міжособистісну комунікацію.

Низькоконтекстуальні культури є типовими для Канади, Німеччини, США, Скандинавських країн. Як вважав Е. Холл, для представників цього типу культур необхідна повна, детальна інформація про все, що відбувається. У таких суспільствах велике значення надається письмовій та усній мові, детальному викладу та аналізу того, що відбувається. Представники низькоконтекстуальних культур говорять про все, говорять по суті, відкрито, для них інформація сконцентрована в словах, а не в контексті спілкування. У процесі міжкультурного діалогу висококонтекстуали вважають низькоконтекстуалів агресивними, наївними, нетерплячими і зарозумілими. У свою чергу, останні вважають, що перші складні для розуміння, невпевнені, нерішучі, ухиляються від прямої відповіді. Відмінності в спілкуванні представників висококонтекстуальних і низькоконтекстуальних культур представляють комунікативний бар'єр, який необхідно подолати.

Спілкуючись між собою, представники різних культур стикаються з великими труднощами в спілкуванні та розумінні. Поведінка представників іншої культури може істотно відрізнятися. Теорія високо- і низькоконтекстуальних культур Е. Холла допомагає зрозуміти представників різних культур, їх ставлення до світу і способи спілкування, сприяє вмінню взаємодіяти з представниками інших культур. Теорія культур Е. Холла дала імпульс до вивчення міжкультурних відносин і дослідження особливостей діалогу культур.

T. V. Danylova, PhD in Philosophy, National University of Life and Environmental Sciences of Ukraine
danilova_tv@ukr.net

JAPANESE CULTURAL VALUES THROUGH THE LENS OF F.KLUCKHOHN'S VALUE ORIENTATIONS THEORY

Nowadays Japanese culture is becoming more common and popular. In a relatively short period of time, Japan accepted many achievements of Western culture and made a significant contribution to contemporary global civilization. Japanese phenomenon has raised many questions about Japanese culture and basic value orientations of its inhabitants.

F. Kluckhohn and F. Strodtbeck's value orientations theory outlines five basic human problems that are common to all peoples at all times and all places: innate predisposition, man's relation to nature, time dimension, valued personality type, and relationship pattern [Kluckhohn, F. Dominant and variant value orientations. In C. Kluckhohn & H. Murray (Eds.). *Personality in nature, society, and culture*. NY: Alfred A. Knopf. 1953 pp. 342-357; **Kluckhohn, F., Strodtbeck, F. *Variations in Value Orientations*. New York: Row, Peterson and Co., USA. 1961**]. The first value orientation spoke to the inherent nature of man: is he basically good, evil or ambivalent? Japanese believe that people are inherently good, and this innate predisposition remains unchanged. Such views are largely attributable to the strong influence of Shinto on Japanese culture and system of values [Yamakage, M. *The essence of Shinto: Japan's spiritual heart*. (P. De Leeuw & A. Rankin, Eds.). Tokyo: Kodansha International. 2006]. According to Shinto, people are initially good and sinless; this world is initially good too. There is no concept of original sin in Shinto. Malicious spirits bring evil into the world. They adversely impact human beings and reduce their ability to resist temptation. Later, Shinto assimilated Confucianism and Buddhism. According to Confucius, people are basically good – every human is a benevolent sage. All people can cultivate virtue and act in accordance with Will of Heaven. Mahayana masters developed the doctrine of Buddha Nature: all beings have Buddha nature and are inherently perfect. Absolute purity is human's innate predisposition. Therefore, Japanese culture formed under the influence of Shinto, Buddhism, and Confucianism considers human nature to be good; and this goodness remains unchanged.

The second value orientation – man's relationship to nature – provides several options: subjugation to nature, harmony with nature, and mastery over nature. In Japan people do not oppose themselves to environment, but feel as a part of integrated, holistic system. Their role is to maintain the balance of the system and to stay in harmony with nature. Rejecting the idea of active reorganization of the world inherent in the Western mentality, Japanese tend to perceive Man – Nature unity, recognize nature's hidden rhythms, natural changes of the seasons. They try to identify the uniqueness and the beauty of each moment. Humans can not create something that already exists. They can only admire this Beauty.

The third value orientation deals with time dimension. According to F. Kluckhohn, each society has its own understanding of the past, present and future. Societies differ in which of these dimensions they emphasize. Japanese culture as past oriented culture values tradition and experience and tends to view them as a guide when making decisions. This focus on the past is heavily influenced by Shinto and Buddhism. Shinto views history as cyclical: the story is constantly repeated like lunar phases of agricultural calendar. Within Shinto mythology, all existing firstly is immature and imperfect, later it should gradually develop and improve. This occurs as a result of human efforts as well as the favor of gods. This perception of the world has not changed even in the later periods of Japanese history: many

Japanese hope to maintain a spiritual connection with their descendants after the death. Modern Shinto is inconceivable without understanding Confucianism with its ideas of studying classics and glorifying the past. Buddhism had a particularly great impact on Japanese spiritual tradition and contributed in spreading reincarnation and karma concept, i.e. past actions determine the state of things today. It should be noted that respectful attitude towards traditions is not a blind imitation; it does not block the path to innovation and modernization of society.

The fourth value orientation describes the modality of human activity (valued personality type) – orientation on activity itself, being or being-in-becoming. In "being"-oriented cultures a sense of identity is based on stable relationships and stable social structure: people succeed as a team or fail alone. It is typical for Japanese culture. Japanese researcher R. Okabe [Okabe, R. Cultural assumptions of East and West: Japan and the United States. In W.B. Gudykunst (ed.). Intercultural Communication Theory: Current Perspectives. International and Intercultural Communication Annual. Vol. VII. Beverly Hills, CA: Sage Publications, Inc. 1983] opposed American culture of "activity" to Japanese culture of "being". He noted that achievement and development are not so important in traditional vertical societies like Japan, where the origin of persons, their age, and their status are more valuable. In Japan it is more important who you are than what you do; human motivation is internal. If any problem arises in relationships "world/environment – humans", Japanese prefer to change themselves, their perceptions, their actions, while representatives of active type try to change the world.

The fifth value orientation is modality of human relations. F. Kluckhohn proposed three models (orientations): individualistic, collateral, and linear. Linear model, which is typical for Japanese society, represents the concept of family that goes beyond the nuclear family, includes grandparents, uncles, aunts, cousins and covers all distant relatives: tribes, clans, even deceased ancestors who influence people in decision making. Group interests are more significant than personal interests. Individuals are often forced to suppress their emotions and desires maintaining reputation of their family. The family (group) provides support and assistance to each of its members, as well as every member of the family (group) is obliged to support all other members. Self-development and cultivation of autonomy and independence are not the main goals of people.

Japanese system of values does not remain unchanged. Rooted in family traditions and practices, formed over the centuries, it faces external influences. Modern Japan is trying to combine traditional attitudes with social and political demands of developed economies. This attempt to balance and reinterpret the past and the present has had a significant impact on all spheres of life: traditional values and modern practices coexist within Japanese society.

ЇЖА ЯК КУЛЬТУРНИЙ ФЕНОМЕН: ФІЛОСОФСЬКО-СТРУКТУРАЛІСТСЬКИЙ АНАЛІЗ

Незважаючи на те, що їжа – невід'ємна частина повсякденності, вона є не лише засобом задоволення вітальних потреб, а й процесом постійного возз'єднання людини зі світом природи. І в той же час, приготування їжі є вже феноменом культури, а не природи, отже, тією межею, яка відділяє людину від тварини. Однак, довгий час саме їжа, як один з різноманітних проявів повсякденного життя людини, перебувала на периферії філософського інтересу. І відсутність такої окремої галузі філософії, як "філософія їжі", можна обґрунтувати тим, що їжу традиційно пов'язували з емпіричними проявами чуттєвості, а отже ці "нижчі", "тілесні" прояви людини вважалися негідними філософського аналізу [Олгоф Ф. Їжа і філософія: їжте, пийте і будьте здорові / Ф. Олгоф. – К. : Темпора, 2011. – 346 с].

Проте, як вважає Д. Каплан, передумови онтологічного розгляду їжі і особливо задоволення від неї були закладені вже в античності. Епікур і його школа ще в IV ст. до н.е. засновували своє філософське вчення на так званій гастронології, "філософії шлунка" [Edited David. The philosophy of food / Edited David, M. Kaplan // University of California Press. – 2012. – 313 p. , P. 1]. Втім, у величезному творі III ст. н.е., що дійшов до нас під ім'ям Атеней і що має назву "Бенкет мудреців" (Deipnosophistai), читаємо: "... матір'ю філософії Епікура є Гастрологія Архестрата" [Лосев А. Ф. Історія античної естетики. Ранній елінізм / А. Ф. Лосев. – Х. : Фолио М. : Изд-во АСТ, 2000. – с 220].

Епікур стверджував, що початком і коренем всякого блага є задоволення шлунка, і саме до цього задоволення сходять все мудре і красиве. А.Ф.Лосев, порівнюючи погляди Епікура і Сократа, підкреслює їхню протилежність: якщо Сократ вищим задоволенням вважав найзагальніше задоволення, "тому що його принципом був розум, а розум завжди виходить із загального", то Епікур мав своїм принципом чуттєвість, тобто частковість, розшарування на одиничне. Мабуть, Епікур був ближчим до "філософії їжі", адже людина може обійтись "без художньої насолоди, без смакових і статевих насолод, але не можна обійтись без шлунка. Тому відчуття шлунка і є найзагальнішими, найнеобхіднішими і основними" [т.само, с. 222]. Саме тому, що без цього реально немає живої істоти. Варто зазначити, що системі гастрологічного гедонізму Епікура протиставляються ідеї послідовників ідеалістичного вчення Платона, яке остаточно закріпило за філософією звернення до світу нематеріальних ідей, а отже негативне ставлення до проявів тілесності, і взагалі-то зводило стосунки людини і їжі до дієтологічних приписів [Олгоф Ф. Їжа і філософія: їжте, пийте і будьте здорові / Ф. Олгоф. – К. : Темпора, 2011. – 346 с].

Зростання інтересу до дослідження культури харчування виникає в зв'язку з переходом до парадигми інформаційної цивілізації і супутніх йому соціокультурних змін, одним з проявів яких є криза ідентичності. І одним з важливих маркерів ідентичності є саме їжа, зокрема, гастрономічна культура. Один з видатних вчених сучасності, французький етнограф, соціолог і культуролог Клод Леві-Стросс писав про те, що будь-яка культура починається з кухні, бо саме там, з точки зору культурних смислів, відбувається підготовка до задоволення базової вітальної потреби людини – потреби в їжі. [Леві-Стросс К. Мифології : в 4 т. /К. Леві-Стросс. – М., СПб. : Университетская книга, 1999. – Т.1: Сырое и приготовленное.–406 с. – (Книга света)].

Крім того, кожен прийом їжі – це не лише звичайна їжа, як щоденне прийняття дарів світу, без яких неможлива частина тілесного, але це ще й трапеза, в якій поєднано тілесне прийняття їжі, як підтримка духовного, з моментом довірливості за сімейним або дружнім столом. Саме в приготуванні їжі і її подальшому вживанні найкраще відбивається і прогрес, і цивілізаційні і національні відмінності, і соціальні та станові поділи, і взагалі вся людська культура.

А задоволення від їжі, насолода їжею – це метафора задоволення взагалі і, мабуть, один з останніх бастионів особистої свободи. Тут саме час згадати вчення Епікура, який визначав як насолоду і благо певний стан, що позначається ним як "здоров'я" і "хороший стан тіла" [Гюйо М. Мораль Епікура и её связь с современными учениями. Собр. соч., т. 2. – СПб., 1899]. Епікур стверджував, що найвищу насолоду можуть принести навіть хліб і вода, якщо дати їх тому, хто голодний. Безумовно, Епікур має на увазі стан ситості, але при цьому ніяк не поділяє його з насолодою від їжі і пиття, що призводять до цього стану.

Філософи і надалі розглядали питання насолоди, смаку, блага, але мало пов'язували їх безпосередньо з їжею. Один із засновників утопічного соціалізму Шарль Фур'є (1772-1837) розробив оригінальну "філософію їжі". Він критикував сучасну йому філософію, яка, претендуючи на вирішення "великих питань", не здатна вирішити проблему харчування. Більш того, "філософи" не здатні навіть оцінити саму значимість проблеми їжі. Філософія, говорив Фур'є, піддає жорсткій критиці пристрасть до їжі. На жодну пристрасть моралісти не дивляться так погано, як на пристрасть до їжі. При цьому очевидно, що потяг до гастрономічних задовольень є універсальною і основною потребою людини. Тому, зауважує Фур'є, філософам варто було б зрозуміти, що Бог (дійстичний Бог, умовний творець світобудови) "мав на увазі відвести цієї пристрасті важливу роль в механізмі суспільного ладу". [Р. Барт. Сад, Фур'є, Лойола. М., "Праксис", 2007. С. 108].

Найважливішим у створенні "філософії їжі" нам бачиться філософсько-структуралістський підхід до аналізу харчування як культурного феномену. Структуралісти першими спробували виявити загальні структурні зв'язки і стосунки (загальні формальні закони харчування), те, як людина надає сенси і значення продуктам харчування і техніці приготу-

вання їжі. К. Леві-Стросс, на противагу Марксу, недвозначно заявляв, що "людство починається з кухні", а не з трудових відносин, а в основі цивілізації лежить бінарна опозиція (протиставлення) – "сирого" і "приготовленого". Людська культура і є процесом перетворення сирого продукту природи в приготований продукт [Lévi-Strauss C. The Culinary Triangle // Carole Counihan and Penny Van Esterik. Food and Culture: A Reader (2nd ed.) New York: Routledge, 2008].

Таким чином, всі факти підводять нас до того, що їжа повинна виконувати, здавалося б, несумісні функції. З одного боку, підтримувати наше фізичне життя, з іншого боку, бути регулятором нашого духовного життя. А значить, їжа була і є культурним феноменом, і "філософія їжі" може і повинна стати повноправним розділом філософії.

O. V. Dubrovina, Assistant of National university of life and environmental sciences of Ukraine

ok.dubrovina@gmail.com

CREATIVITY AND TRADITIONS AS COMPLEMENTARY PARTS OF A COMPREHENSIVE CULTURAL HEREDITY PROCESS AND DEVELOPMENTAL PROCESS

Known interpretations of creativity and traditions as essential elements of the cultural process altogether reflect, primarily, the ambiguity and polyphony of their manifestations. Therefore, addressing the understanding, analysis of creativity and traditions in terms of their interaction and their role in the dynamics of cultural processes' evolution is quite appropriate.

Creativity should be considered in view of culture, because that culture itself can be viewed as a continuous process of creativity, culture creation. Researchers argue that there are two layers in any ethnic culture, which are – historically early, "lower" layer and historically late, "top" layer. The first includes those components of culture, which are inherited from the past; this layer keeps the experience of previous generations and thanks to it ethnicity, despite general tendencies of one or another era, and is developing on its own and evolves in a way, which corresponds to the spirit and aspirations of a nation; it contains such components of culture, which, in a broad perspective of the problem can be called traditional because they are stable. Second, "top" layer contains new cultural and spiritual phenomena to any extent. Because of them, every ethnic group in a particular historical era has its own colour and specialties, elements of this layer are unstable, dynamic. And, in our opinion, this layer contains such creative transformations, which creates new cultural experience, this is the layer, where culture creation, creation and establishment of new meanings, ideals, images, guidelines, conversions and modifications of former meanings and even some values.

So, if we consider culture as a continuous process of creation, than, in this context, creativity must be seen in view of traditions, because mostly

"lower" layer of any ethnic culture has important and necessary message to preserve an ethnic group.

These two layers of culture exist as if in a general cultural space. The combination of dynamics and statics reflect throughout the duration in culture and art, and traditions. Therefore, in this context, tradition may be considered as a static basis of development and creativity as an active, dynamic form of heredity in culture.

As for tradition as a mechanism, we can distinguish several stages that make up a small circle of life of a tradition, which begins with an introduction of a new generation to it:

- an existing in a particular historical period tradition of a certain nation is always a value, but a new generation reinterprets it, evaluates it in accordance with the present;
- a choice of certain elements of a tradition is made, self-creation of its modified structure appears;
- a modified structure, a model of a tradition is assimilated and is taken for granted, it is natural and necessary for life of a nation and a person; organization of life according to the stated values;
- a tradition is broadcasted to the outside world and possibly seeks new ways to transfer meanings and values that form its basis.

Of course we have identified these stages conventionally, it is unlikely that they can exist in a "pure" form and proceed in a strict sequence, especially that bearers of traditions are an ethnic group, a group of people, and, secondly, the introduction of a new generation to the traditions that existed before it and exist during its formation, occurs gradually. Each of these stages potentially contains the possibility of transforming the tradition itself, but in the process of transfer and recognition of tradition, its "edition", interpretation, creation of a new dynamic integrity occurs. In other words, during the transfer of tradition, an almost imperceptible combination of traditional and creative elements of culture appears.

Coexistence of phenomena of creativity and tradition in the cultural process is characterized by interpenetration and mutual influence. An attempt to understand the creativity and tradition as complementary elements of a common cultural process provided an opportunity to consider tradition as a static basis for the development and creativity as an active, dynamic form of heredity in culture, but also led to a conclusion that the process of heredity can be seen as a "space", which includes all the prerequisites to preserve traditions, as well as all prerequisites for creativity, along with interpretations, adoptions, development, dialogue not only of different cultures, but also of different ages, philosophical paradigms.

О. В. Дьоміна, магістр, ХНУ ім. В.Н. Каразіна, Харків
elena_dyomina@outlook.com

РАСА, ҐЕНДЕР, КЛАС В СУЧАСНІЙ АМЕРИКАНСЬКІЙ РОМАНТИЧНІЙ КОМЕДІЇ

Кінематограф як візуальне й образне мистецтво продукує яскраві емоційно забарвлені образи, що втілюють уявлення людей про навколишній світ – його ідеальний та реальний образи, а також їхнє співвідношення. Романтична комедія як жанр змальовує світ, який є справедливим та привітним до людини. Проте, це світ, у хід речей якого просякнув безлад. Класична романтична комедія починається із зображення людини "не на своєму місці" розуміє вона сама це чи ні, моменту, коли правильний хід речей дає збій. Наратив романтичної комедії побудований на відновленні гармонійного стану світу, який також включає певний варіант вирішення расово-ґендерно-класової проблематики.

Романтичне кохання, попри його стійкий егалітарний образ, аж ніяк не є універсальним. У переважній більшості голлівудських романтичних комедій центральний персонаж – герой чи героїня – білі, гетеросексуальні жителі мегаполісу з вищою освітою і кар'єрними амбіціями. Романтична комедія репрезентує американське суспільство жорстко структурованим, але водночас характерним для американського світогляду є те, що класове розшарування суспільства репрезентоване як несубстанційне. Соціальний клас для американців – це те, що можна змінити. Маркери класу усвідомлюються як такі, що стосуються зовнішнього виміру людини – одягу, зачіски, поведінки, голосу і т.п., а не якостей особистості й талантів. Класову прірву можна подолати вивчивши код необхідного соціального класу й соціальної групи в ньому. Такі уявлення тісно пов'язані із концепцією американської мрії. Прозорість класових меж та несубстанційність класових відмінностей є ключовими складовими американської мрії, утопічного образу землі обітваної, де кожний здобуде щастя. США як країна іммігрантів з самого початку свого існування рекламувала себе й заохочувала імміграцію саме через обіцянку звільнення від класових умовностей.

Американська романтична комедія – жанр, що приділяє пильну увагу дослідженню природи соціальності й законам функціонування суспільства. Американська свідомість зазнала значного впливу феміністського руху з його розуміння соціоісторичної природи уявлень про расові, класові й ґендерні відмінності. Тому уявлення про людину, яка сама себе зробила (*selfmade man*), що є частиною американського національного образу світу, здобули органічне продовження й збагатилися коштом теорії й практики фемінізму. Особистість – відкритий проект, самоконструювання, самовіднайдення, через відкриття істини про себе. А істина, з точки зору американського світогляду, полягає в тому, що саме входження й постійна взаємодія із соціумом відкриває в людині її таланти.

Напруга між індивідом та суспільством, яка метафорично втілюється у темі кількох облич/образів людини. Суб'єкт в американській романтичній комедії розколотий та шукає самототожності, гармонізації та винайдення власної ідентичності. Здолання розколотості й прийняття суб'єктом свого "Я" – наскрізна тема американської культури. Примирення у рамках цілісної ідентичності багатьох аспектів досвіду та його впливу на особистість – проблема, що має корені у діалектичній взаємодії індивіда й суспільства. Образ людини в очах інших завжди є неповним та маніпулятивним. Піклування (маніпуляція й конструювання) про публічний образ є характерною рисою американської культури ще з часів Б. Франкліна, адже вважалось що, "у Новому Світі, на відміну від Старого, соціальний простір влаштований не як ієрархія взаємонепроникних шарів-прошарків, а як усім(теоретично) відкритий ринок, де кожна людина – свій власний комівояжер"[Венедиктова Т. "Разговор по-американски": дискурс торга в литературной традиции США / Т.Д. Венедиктова. – М.: Новое литературное обозрение, 2003.– с. 71].

Американська романтична комедія з одного боку підтримує статус-кво американського суспільства стосовно проблеми раси, а з іншого продукує різноманітні варіанти її подолання. Міжрасові стосунки маргінальні в дискурсі романтичного кохання, але активно використовуються для створення гумору. Постійно артикульована расова відмінність закоханих у таких фільмах як "Вгадай, хто прийде до обіду"(1967), "Вгадай хто"(2005), "Весілля нашої родини"(2010), визначається як індивідуальна реакція окремих людей на колір шкіри, у той час як для самих закоханих раса репрезентується як невидима. Романтичне кохання, таким чином, пропонує вирішення проблеми расової дискримінації в міжособистісній площині, а не на соціально-політичному рівні забезпечення рівних прав та можливостей американцям усіх рас[Leverette Tru. Guess Who's Welcome to Dinner: Contemporary Interracial Romance and the New Racism // Reconstruction. – 2008. – Vol. 8, № 4 [Електронний ресурс] / Tru Leverette – Режим доступу: <http://reconstruction.eserver.org/issues/084/leverette.shtml>].

Американська романтична комедія у репрезентації расової проблематики відображує також те, як іммігранти у другому та третьому поколінні поступово перетворюються на американців. Тобто як працює американський "плавильний котел". Репрезентація раси у сучасній романтичній комедії вибудовує ціннісну ієрархію де вищий щабель займає біла раса, далі – чорна, а вже за нею – латино. Ї у повсякденній свідомості американців біла раса пов'язана із сучасністю, тоді як інші раси – чорна, латино і т.д. асоціюється із традицією, примітивність та рудиментами архаїчності [Дёмина Е.В. Репрезентация межрасовой любви в американской романтической кинокомедии // Universum: Общественные науки: эл. научн. журн. 2015. № 7 (17) [Електронний ресурс] / Е.В.Дёмина – Режим доступу: <http://7universum.com/ru/social/archive/item/2433>]. Традиція та сучасність зустрічаються у полі ієрархії цінностей, де констеляція цінностей самовираження й родинних зв'язків

мають ключове значення [Інґлґарт Р., Бейкер В. "Модернізація, культурні зміни та демократія" [Електронний ресурс] / Р.Інґлґарт, В.Бейкер – Режим доступу: <http://www.ji.lviv.ua/n53texts/inglehart.htm>]. Різноманіття расових, культурних, ґендерних, класових ідентичностей приводиться до спільного знаменника американської соціокультурної норми, яка хоч і має широкий діапазон варіацій, у романтичній комедії репрезентується через традиційні цінності: моногамію, гетеросексуальність, ендогамію, патріархат.

Проте, консервативність не є вичерпною характеристикою усього жанру американської романтичної комедії. Романтична комедія має потужний емансипаційний потенціал адже цей жанр найбагатший на позитивні образи сильних, успішних жінок-професіоналок з усіх голлівудських жанрів. У романтичній комедії головна героїня успішно реалізує себе одразу у двох ролях – професійній, як фахової спеціалістки у своїй професії, та у приватній сфері романтичних стосунків. І першість належить саме професійній самореалізації, у тому сенсі що із самого початку переважна більшість романтичної комедії репрезентують жіночі персонажі як вже успішних професіоналок, або як таких, що старанно працюють над своєю кар'єрою. І наротив романтичної комедії будується на паралельності самореалізації жінки у двох сферах – публічній і приватній. А кар'єрні досягнення співвідносні із віднайденням романтичного кохання. Навіть більше, романтична комедія репрезентує жінку як активного суб'єкта дії й дає низку образів *selfmade woman*, тобто суб'єкта, що творить й перетворює себе згідно ідеального образу власного Я.

Н. В. Загурська, канд.філос.наук, ХНУ ім. В. Н. Каразіна, Харків
zagurskaya.natalya@gmail.com

РІЗНОМАНІТТЯ ПОСТЛЮДСЬКОГО

Найбільш адекватною посилкою постлюдського виглядає конверсивність як, з одного боку, намагання роззброїти войовничих гуманістів, а, з іншої – вільний та перманентний перехід від людського до постлюдського та назад. Цей підхід, незважаючи на серйозні побоювання філософських антропологів традиційної орієнтації, не містить у собі загрози існуванню людства. "Фатальним є не постання постлюдини як такої, а прищеплення постлюдського (чи то пак постгуманістичного) до ліберально-гуманістичної концепції свого "я" [Хейлз К. Н. Як ми стали постлюдством. Віртуальні тіла в кібернетичі, літературі та інформатиці. К: Ніка-Центр., 2002. –с. 371], – відзначає К. Хейлз, підкреслюючи, що тільки у поєднанні зі специфічно людськими амбіціями постгуманізм обертається антигуманізмом. До того ж теоретичний антигуманізм Л. Альтюссера, М. Фуко, Ж. Дерріда постає саме гуманізмом в етичному сенсі стимулюючи ці амбіції.

Образ-концепт постлюдини в деякому сенсі репрезентує людину як таку, а точніше її здатність до інтенсивного розвитку. Скажімо, Дж. Халберстам та І. Лівінгстон стверджують: "ви – не людина, доки не станете постлюдиною. Ви ніколи не були людиною" [Halberstam J.,

Livingston I., *Posthuman Bodies*. – Bloomington, 1995. – P. 8], маючи на увазі, що становлення людини як автономного суб'єкта неможливе без попереднього випробування меж людського. Як переконливо показує М. Фуко, образ-концепт людини виникає у новочасову епоху й к наступному часу вже вичерпав себе.

Тому кожен з нас вже становить постлюдину й багато в чому за замовчуванням повертає розлом між людським та постлюдським у продуктивний проміжок. Бо "історичне апріорі всіх гуманітарних наук – глибокі розриви, борозни, межі, що прорисували в західній епістемі обриси людини та розташували її у відповідності з можливістю пізнання" [Фуко М. Слова і вещи. Археологія гуманітарних наук. – М.: Прогресс, 1977. – СПб., 1994. – P. 396]. Визнаючи розкол обрисів людини, аналогова актуалізована постлюдина згладжує ці розриви до поверхневих складок. Схлопування антропоцентризму в точку номадичної сингулярності взриває, виорює гуманізм ризомою численних смислів постлюдського.

Ж. Дерріда стверджує, що постлюдське не становить частину структури. Сучасності у зв'язку з принциповою несправністю часу як такої не існує й постлюдина вже виникла або й існувала завжди, завжди перебувала у розробці: "усе гомогенно постлюдське. Воно становить інший спосіб відновити синхронію. Але прокреслювати лінії різні лінії, ми повинні тільки між багатьма видами постлюдського" [Behler E. *The Contemporary and the Posthumous. Roundtable Discussion // Surfaces. 1996. Vol. VI. P. 18–19*]. Таким чином Ж. Дерріда підкреслює принципову варіативність постлюдського, викликану таким вже яке одночасово завжди *ще ні*. Ця приостанівка визиває ефект просторової безвластивості як мультиплікації властивостей.

Постлюдина як поняття становить амальгаму, парасольковий термін, що об'єднує різноманітні компоненти й ця конструкція безперервно дотроюється та перестроюється. Ситуація ускладнюється ще й тим, що скоріше варто говорити не про окремо взятую постлюдину, але про постлюдство в тому числі й як про різноманітність людської істоти. Постлюдина завжди становить постлюдську спільноту, а її я перетворюється на *ми*. В такому випадку її бажання і волю ідентифікувати та відокремити від бажань і воль інших завважко, а це викликає необхідність радикального перегляду як гуманізму, так і антигуманізму. "Природня" людина опиняється фіктивною та з'ясовується, що людська істота кібернетична в принципі поза залежністю від епох і ситуацій з відповідним їм техне. Людина як вільний ліберальний суб'єкт лише одного разу промайнув лицем на прибережному піску, ставши одним з фрагментів амальгами. Але постлюдина – не наступник, не вдосконалена модель людини чи надлюдини, а людське та постлюдське існують у взаємній конфігурації, що постійно змінюється та залежить від специфіки контексту.

Всупереч побоюванням як раз людина може використати постлюдину в якості можливості уникнути типових помилок людського. Зміна завжди "має на увазі певний апокаліпсис: старе відсічено (*razed*) та нове піднесене (*raised*). "Людина" розчинена, розкрита, розсіяна"

[Badmington N. Alien Chic: Posthumanism and the Other Within. – N.-Y., L.: Routledge, 2002. – P. 43]. Але ж саме по собі мислення виходячи з дихотомії старе-нове й уособлення постлюдського в образі Чужого з точки зору теоретичного антигуманізму ізжило себе, бо мова йде скоріше про зміну форми людської істоти. Р. Брайдотті наполягає, що сьогодні "залишити позаду напруженість, що оточує гуманітарні науки та їх самосуперечливі спростування зараз надзвичайно важливо. Інша опція стає бажаною та необхідною: постгуманізм як рух за межі цих летальних бінарностей" [Braidotti R. The Posthuman. – Cambridge: Polity Press, 2013. – P. 159]. Вона звертає щільну увагу на те, що "дислокація дискурсивних меж і категоричні розбіжності викликані, відповідно, вибухом (explosion) гуманізму та спаданням (implosion) антропоцентризму призвели до внутрішнього розлому в гуманітарних науках, що не може бути виправлений через виключно добру волю" [Ibid., P. 43].

Потрібно змінити життєві практики, модуси існування, зокрема саму по собі й тим самим перевизначити як суб'єкт, так і об'єкт постгуманітарної науки, що долає розкол між гуманітарними, природничими та точними науками. У філософсько-антропологічному контексті це означає, що образ-концепт постлюдини відображує прагнення людини до подолання власної обмеженості через битійствування на межі можливого між численними протиріччями людської природи. У зв'язку з цим постлюдина як концептуальний персонаж й виявляє себе в різноманітних образах, а питання про можливість єдиного образу постлюдини залишається відкритим. Постлюдина в такому випадку – динамічна та стереоскопічна антропоформа, що поєднує в собі вольовий порив як творчій потенціал та здатність до самоподолання та самовідтворення.

***Н. О. Каравацька, ОНМедУ, Інститут пластичної хірургії "Віртус"
karavazkaya@mail.ru***

ЕСТЕТИЧНА МЕДИЦИНА ЯК НОВИЙ ВИМІР ТІЛЕСНОСТІ У СУЧАСНІЙ КУЛЬТУРІ

У сучасній культурі тіло набуло особливого статусу та навіть, як цілком вірно наголошує О. Гомілко "вийшло на авансцену культури" [Гомілко О. Метафізика тілесності. Дослідження, роздуми, екскурси. – К.: Наук. думка, 2001]. Зовнішній вигляд є безпосередньо пов'язаний із успіхом, певними соціальними перспективами [Нестерова М.А. Человеческое тело в культуре и моде последней трети XX – начале XXI века [Электронный ресурс] // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. – 2008. – № 60. Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/chelovecheskoe-telo-v-kulture-i-mode-posledney-treti-xx-nachale-xxi-veka>] , він перетворився на свого роду візитну картку. Сьогодні не лише модно бути молодим, струнким, здоровим, виглядати у відповідності до існуючих ідеалів краси, а цілковитою нормою є дизайн або перетворення людського тіла у відповідності до власних уподобань.

Принципово нові можливості у трансформації людського тіла надала нова галузь медицини [Виссарионов В.А., Виссарионова И.В., Виссарионова В.В. Эстетическая медицина: история развития и современный взгляд на проблемы // Вестник эстетической медицины. – 2011. – Т. 10, №1. – С. 14-21.], що з'явилась у відповідь на потреби суспільства, – естетична медицина. Саме вона знаходиться на передовій сучасної науки та медицини і розвивається із шаленою швидкістю. Естетична медицина надає можливість корегувати вікові зміни, а також вроджені та набуті вади, змінювати форми окремих частин обличчя і тіла.

Важко знайти людину, яка б не вдавалась до косметології або пластичної хірургії, складових естетичної медицини, або не чула про певні інновації у даних галузях. Так лише за офіційною статистикою Американського товариства пластичних хірургів (ASPS) у період з 2013 по 2014 рр. було виконано 15.6 млн. різноманітних маніпуляцій (як малоінвазивних, так і хірургічних) [Иванов Д.В. ASPS: статистика и тренды пластической хирургии Режим доступа: <http://oplastike.com/article/asps-statistika-i-trendy-plasticheskoy-hirurgii>]. Ця цифра свідчить не лише про збільшення загального росту у даній сфері, але й про стійке прагнення сучасної людини до трансформації власного тіла навіть в умовах економічної кризи. Адже лише 30 % від означеної цифри належить реконструктивним операціям, решта – цілеспрямована зміна однієї чи декількох частин тіла у відповідності до побажань пацієнта.

Естетична медицина, здавалося б надає майже необмежені можливості тілесної трансформації, реалізації образу ідеальної тілесності. Проте естетична медицина, як медична галузь, керується в першу чергу об'єктивними показниками соматичного здоров'я. Саме тому в умовах відсутності спеціальностей "пластична хірургія" і "косметологія" де юре, велика відповідальність не лише за тілесне перевтілення, а в першу чергу здоров'я людини, покладається на лікаря естетичної медицини.

В рамках цієї роботи ми спробували висвітлити лише одну з можливих траєкторій філософського аналізу такого феномену сучасної медицини і соціокультурної практики як естетична медицина. Це траєкторія тілесності. У якості перспективи подальшого дослідження хотілось би означити такі протилежні явища, як "б'ютифікація", під якою розуміємо спробу замаскувати за допомогою ін'єкційних або інших методів реальні естетичні проблеми, і "антиеджинг" – медичний напрям, мета якого вирішення існуючих медичних проблем та подолання естетичних недоліків за допомогою новітніх методів. Саме ці процеси сьогодні є предметом дискусій у колах фахівців естетичної медицини [Tsepkoenko V. Modern concept of correction of skin aging problems // Aesthetic Medicine – Official Journal of the International Union of Aesthetic Medicine – UIIME. – V.1, N 1, April-June 2015. – P. 3-9; Цепколенко В.А. Письмо в редакцію // Нувель Естетік. – 2013. – № 3 (79). – С. 65.; Барна О.Н., Базилевич А.Я., Гетьман О.И. и др. Основные подходы антиеджинг медицины // Ліки України. – 2014. -№ 1(18). – С. 10-13.], але поки що не стали предметом прискіпливого соціально-філософського аналізу.

ФІЛОСОФІЯ МІСТА У ТЕОРЕТИКО-КУЛЬТУРНІЙ ПЕРСПЕКТИВІ

Сучасна урбаністика пропонує низку оригінальних підходів до осмислення міста як того феномену, розвиток якого дуже важко передбачити. Особливо це актуально сьогодні, коли майже 70 % населення планети перебуває у великих містах. Зародившись у руслі соціології, урбаністика утвердилась як дослідження насамперед соціального життя, але сьогодні такої моделі вкрай мало для розуміння міста, а зокрема складної сітки його відносин із людиною. Про це ж зазначає соціолог культури Шерон М. Мігер, коли пише про домінування "соціологічних голосів" в урбаністичному дискурсі кінця XIX ст. [Meagher S. M. *Philosophy and the City: Classic to Contemporary Writings*. New York: State University of New York Press, 1987. – р. xii]. Частково ця ситуація збереглась і сьогодні, але все більше гуманітаріїв переконуються у необхідності розширити дискурс міста з огляду на розширення та ускладнення міста як такого. У цьому контексті філософія міста пропонує не тільки альтернативний формат осмислення міста у його вихідних онтологічних, гносеологічних чи аксіологічних вимірах, але й формат метакритичного підходу. Спробуємо розібратись у чому полягає критична настанова філософії міста.

Філософія міста навряд чи може вважатись повноцінною дисципліною у класичному розумінні, бо й сама урбаністика (*urban studies* чи *urban theory*) доволі молода наука, якій не більше ста років. Йдеться не тільки про відсутність чіткого дисциплінарного характеру філософії, а про складність системного означення філософії міста. Звісно, філософи завжди імпліцитно звертались до проблеми міста, але чи була це окрема дисципліна? Сутність такого підходу була та є тому, що він пропонує використати потенціал і раціональну інструментальність філософії у намірі збагнути смисл міста як сукупність культурних ознак, що вирізняють його від інших культурних типів. Звісно, що у такому разі філософія міста може бути класичним варіантом осягнення міста та його універсальній, а саме часу, простору, центру, ідеї, що й відтворюють сучасні філософи, культурологи, семіотики. Такий підхід теж має свої перспективи, особливо у контексті соціокультурного та цивілізаційного розвитку. Проте сьогодні він не стільки вичерпав себе, а скільки не завжди відкриває нові горизонти бачення міста як поліфонійного феномену. Щоб почути голоси сучасного міста, потрібно віднайти особливу точку відліку, щоб вони не загубились серед інших культурних феноменів.

З іншого ж боку, це може бути стратегія критичного налаштування щодо міста, яке полягає у формування наступних питань: для чого людині місто? чому виникає відчуженість у місті? Важливо не стільки відповісти на ці питання, а окреслити завдяки ним *метакритичну* позицію, що допоможе побачити місто у певній теоретико-культурній перспективі. Наприклад, Шерон М. Мігер, формуючи антологію "Філософія і місто"

[Meagher S. M (Ed.) *Philosophy and the City: Classic to Contemporary Writings*. – New York: State University of New York Press, 1987], пропонує своєрідну філософську історію міста, починаючи від Платона до Сюзан Бікфорд. Однак розуміючи вразливість такого підходу (насамперед внаслідок історичного тиску з боку різних епох, а отже, відбитку ідеології, культурних норм, традиції на філософію міста), укладач пропонує також теоретичну мозаїку з наступних проблем: краса та місто, ідентичність та різноманіття у місті, етика та місто. Так само Олена Трубіна зазначає, що достатньо широке коло проблем епістемологічного характеру: "Коли перед нами таке складне утворення як місто, то як до нього підступитись? Що за об'єкт буде зафіксований в описах і теоретичних поясненнях? Чи допускаємо ми, що місто є об'єктивною реальністю, що може бути безпомилково описана завдяки строгим методам?" [Трубіна Е. *Город в теории: опыты осмысления пространства*. – М.: НЛО, 2011. – С. 22]. Відповідно, дослідниця ставить під критичний сумнів саму критику міста, яка може звестись лише до раціональних операцій, а тому упустити важливі виміри міста. Більше того, смисл міста навряд чи можна звести лише до метакритичного осмислення, адже у місті багато ірраціональних, несвідомих аспектів життя, про що раніше довели достатньо авторитетних дослідників (наприклад, Мішель де Серто у своєму програмному тексті "Практика повсякденного життя").

Все ж основним у філософії міста є питання про її необхідність. Справді, для чого сьогодні потрібна філософія міста як особливий тип метакритики, навіть додаючи ірраціональний компонент? Насамперед, філософія міста допомагає збагнути перспективу розвитку міста з огляду на диспозицію культура-людина, адже трагедія сучасного міста у втраті людини з поля зору. По-друге, філософія міста є чи не єдиною можливістю метакритично поглянути на різні локальні гуманітарні (і не тільки) проекти міста, таким чином долаючи їх обмеженість. Звісно, тут існує велика небезпека створити абстрактне місто, далеке від реальних проблем. Однак саме така небезпека, як не дивно, і є перевагою філософії міста, адже абстракція міста – безпосередньо його ідея. Відповідно, це може бути третьою ремаркою, адже без розуміння ідеї міста неможливо збагнути його системний розвиток у гармонійному балансі усіх структурних елементів. Можливо, це не вичерпний список перспектив філософії міста, але він є необхідним як для розуміння смислу того, що сьогодні відбувається з нами в урбаністичних умовах, так і для моделювання майбутніх перспектив розвитку феномену.

М. П. Коцюба, асп., КНУТШ, Київ
maximkotsyba@gmail.com

ПОЛІТИЧНА АНТРОПОЛОГІЯ ТА ЇЇ ЦІЛІ

У спробах відповісти на питання про сутність людини тлом слугує певна філософська традиція, яка вже має напрацьовані стежки та межі розгортання дослідження. Розуміння антропології як етнології є прита-

манним для французької традиції, хоча можна віднайти і доволі цікаві та цінні дослідження, що належать англо-американській традиції. Завданням таких досліджень є вивчення конкретних спільностей людей та стосунків між індивідами і групами. Тобто, "отправным пунктом исследования служит наиболее конкретный уровень, т.е. определенная народность или группа народностей, достаточно сходных по своим обычаям, истории и культуре" [Леви-Стросс К. Мифологики. В 4-х тт. Том 1. Сырое и приготовленное / К. Леви-Стросс; [пер. с фр.]. – М.; СПб.: Университетская книга, 1999. – С. 11], аби по тому, сформувати інструментарій для напрацювання універсальних понять культури.

Мода на такі дослідження, що сформувалась в кінці XIX ст. та збільшувалась аж до початку Другої Світової війни, почала поступово згасати і вже 60-роках XX ст. було видно вичерпаність ресурсів таких розвідок. Об'єкти, на які були налаштовані полові дослідження – архаїчні або традиційні суспільства, зазнають вразливого втручання з боку "цивілізованого світу", що призвело подекуди до цілковитої втрати їх самобутності та "екзотичності", і як наслідок цікавість з боку антропологів. У свою чергу такі зміни у житті досліджуваних народностей вимагають і перегляду методу та теорії, що описували та визначали раніше (як було прийнято приміром до початку Другої Світової війни). Наслідком постало те, що критична оцінка засад дослідження та втручання в життєвий устрій традиційних суспільств показало майже повну вичерпаність такого підходу.

В той же час визрівають ідеї формування політичної антропології, спочатку як спеціалізації етнології, а потому з претензією (і не безпідставною) на самостійність у полі загальних антропологічних студій та політичних дослідженнях. Маргінальність політичної антропології пояснюється головним чином через тлумачення політичного факту (в рамках етнології чи антропології) як певного покручу сакрального чи міфологічного, викривлення "первісного виразу" міфу. Розуміння політичного, що виявляє себе в будь-яких соціальних утвореннях, і навіть в "традиційних", вимагає критичної ревізії традиційних постулатів антропологів.

Не вартою уваги вона вважалася і представниками "традиційних" політичних дисциплін (політична філософія та політичні науки), через розмитість тлумачення політичного, а подекуди й зовсім відсутність його визначень. Вони закидали, що неможливо вивести поняття політичного без його стосунку до "владного" та "державного". Натомість політична антропологія наполягає на потестарному прочитанні політичного.

Класиками політичної антропології вважають М. Фортеса (M. Fortes) та Е. Еванса-Прічарда (E. Evans-Pritchard), які ще у 1940 році видали "Африканські політичні системи", в якій аналізують таксономії, структури та втілення політичних систем, але без визначення політичного. А ось М. Шварц (M. Swartz), В. Тернер (V. Turner), А. Таден (A. Tuden) у праці "Політична антропологія" (1966 р.) вже роблять спроби визначення його сутності і вводять в дослідницьку сферу такі поняття як "сила", "примус", "боротьба". Пізніше, під редакцією С. Райт (S. Wright) у 1980 році виходить "Антропологія організацій". У 1991 році вийшла друком праця

Ж. Баландье (G. Balandier) "Політична антропологія". Зусиллями К. Шора (C. Shore) та С. Райт (S. Wright) видано "Антропологію політики" (1994 р.)

На думку французького дослідника Ж. Баландье політична антропологія "розглядає стосунок влади до елементарних структур, які становлять її пешооснову, до типів соціальної стратифікації, які роблять її необхідною, до ритуалів, які утверджують її закоріненість в сакральному та втручаються в її стратегії" [Баландье Ж. Політична антропологія / Ж. Баландье; [пер. з фр. О.І. Хома]. – Київ: Альтерпрес, 2002. – С. 11]. Політичні антропологи відходять від статичних візій політичної системи і акцентуються на тому, як певні групи та індивіди маніпулюють міфами задля втілення своїх інтересів. Це стає набагато перспективнішим горизонтом дослідження, аніж політичні філософії "одвічних та незмінних" систем під виглядом загально універсальних статичних міфологем.

Враховуючи все написане вище, можна визначити такі цілі політичної антропології: 1) не тільки потестарне визначення політичного, а й таке, що не пов'язуватиме його з певною історичною соціальністю; 2) доповнення та узгодження досліджень історичних наук про процеси зародження та модернізації політичного; 3) на основі конкретних емпіричних даних функціонування політичного у межах певної культури чи соціального утворення намагатися робити узагальнення "загальнолюдського" масштабу, тобто бути антропологією "в повному значенні терміна" [Баландье Ж. Політична антропологія / Ж. Баландье; [пер. з фр. О.І. Хома]. – Київ: Альтерпрес, 2002. – С. 16-17].

Отже, політична антропологія, з одного боку, вказує на внутрішні протиріччя та ускладнення в межах самої антропологічної теорії та її методології, а з іншого, доповнює та уточнює напрацювання сучасної політичної філософії та науки. Слід розглядати політичне як ознаку всіх соціальних утворень, а не як те, що обмежує соціальний простір. Очевидною перевагою є те, що узагальнення даних досліджень політичного у традиційних суспільствах робить можливим та продуктивним політичне прочитання нашого власного.

Д. Є. Михайлов, асп., НаУКМА, Київ
mykhaylovdj@ulma.edu.ua

КІЛЬКА ЗАУВАГ ЩОДО ФІЛОСОФІЇ ТЕХНІКИ БРЮНО ЛАТУРА

Сучасні дослідження в царині філософської антропології все частіше звертаються до проблеми техніки. Таку зацікавленість можна легко пояснити. Нинішня рефлексія щодо феномену техніки – це не просто "данина моді", це безумовна необхідність теперішнього стану людського буття. З другої половини ХХ століття зацікавлення проблемою техніки поступово зростає. Філософська традиція подарувала нам три ключові підходи до проблеми техніки. Появу першого було здебільшого зумовлено інтенсивним поступом екзистенційної філософії. Тут вочевидь варто згадати Карла Ясперса, який є автором так званого екзистенційного підходу до цієї

проблеми. Суть якого умовно можна окреслити як тлумачення техніки як інструмента для реалізації і досягнення відповідних цілей, що постають перед людською екзистенцією. Втім сама техніка залишає за собою "нейтралітет", її потугу можна направити у будь-який бік. Такий підхід вже за часів Ясперса часто називали інструменталізмом.

Представником другого підходу вважають Мартіна Гайдеггера. Сучасні дослідники по-різному іменують його філософію техніки. Дехто схильний називати його підхід онтологічним, адже вчення про техніку Гайдеггера безпосередньо корелює з проблемою буття. Інші фахівці схиляються до епітету "герменевтичний", адже техніка у філософії німецького мислителя здебільшого розглядається як певна інтерпретативна матриця, через яку ми розуміємо світ і буття як таке.

Третій підхід до проблеми техніки належить представникам неомарксистизму. Філософи цього табору інтерпретують техніку як інструмент у руках правлячих еліт. Відтак, складається враження, що їх вчення чимось подібне до вчення Ясперса, який так само був схильний пов'язувати феномен техніки із владними функціями.

Такі підходи були притаманні для філософії техніки першої половини ХХ століття. Однак такий стан речей аж ніяк не влаштував сучасного французького філософа Брюно Латура. Передусім Латур виступає з нищівною критикою так званого соціологічного "редукціонізму". Крім того, його критична програма націлена проти новочасної філософської традиції. На думку Латура, найголовніша проблема усієї філософії та антропології полягає у наявності дуалізму суб'єкта і об'єкта, подолати який не спромоглася жодна інтелектуальна система. Латур пропонує радикально новий підхід до старої проблеми. Задля побудови нової антропології (яку філософ називає "симетричною") необхідно уникнути термінів "суб'єкт" "об'єкт" тощо. Він пропонує використовувати лише одне поняття "актант". Головним онтологічним критерієм для філософії Латура є критерій дії і взаємозв'язку. Існувати означає впливати на дії іншого або перебувати під впливом його дією. Відтак, щойно ми погодилися з цією умовою, ми одразу розширюємо горизонт нашого пізнання. Тепер можна побачити, що людина – це не єдиний суб'єкт соціальної дії. Речі і об'єкти навколо нас так само беруть участь у створенні і "редагуванні" нашої реальності. Втім, є категорія об'єктів, які більшою мірою залученні до трансформативних процесів аніж інші. Такі об'єкти ми можемо назвати технологічними артефактами, а тип взаємозв'язку між ними і іншими актантами можна описати терміном медіація [Verbeek P-P. What thing do. Philosophical reflections on technology, agency and design / Peter-Paul Verbeek; translated by Robert P. Crease. – The Pennsylvania State University Press, 2005. – p. 150].

У своїх останніх роботах Латур схильний розглядати техніку не з точки зору технологічних артефактів, а як окремий спосіб існування, який французький філософ характеризує як *fold* (складка, згин). Його ні в якому разі не можна редукувати до технологічних об'єктів, з яким його частіше за все асоціюють. На думку французького мислителя техніка –

це відповідний акт, який "констилює" різні часові і просторові конфігурації у межах одного технологічного артефакту [Latour B. An inquiry into modes of existence / Bruno Latour; translated by Catherine Porter. – Cambridge. Harvard University Press, 2013 – p. 229]. Техніка ніби згортає грандіозну множинність темпоральностей і топосів в одну точку. Такою точкою виявляється партикулярний технологічний артефакт.

Але у який спосіб відбувається взаємодія між технікою, технологічним артефактом та іншими акторами? Ми вже відзначили, що ключовим поняттям для опису такої взаємодії служить термін медіації. Однак варто більш детально окреслити цей процес. Почнемо з найпростішого – комунікації людини з технікою. Тут, зазначає Латур, наявний обопільний зв'язок який можна описати як делегування і припис. Людина делегує техніці відповідні функції, які не хоче або не може виконувати власноруч. Техніка, у свою чергу, змушує людину виконувати відповідний імперативний припис – чинити у певних ситуаціях саме так, а не інакше.

Наступним компонентом медіації є так званий процес перекладу (translation). До певної міри поняття перекладу є ключовим для онтології Латура, тому що за допомогою цього поняття він пояснює яким чином виникає взаємодія між акторами. Кожен актор, у притаманний для нього спосіб, перекладає дію іншого актора на себе [Harman G. Prince of networks. Bruno Latour and metaphysics / Graham Harman. – Melbourne. Re.press, 2009 – p. 25]. Таким чином ми існуємо у світі грандіозного перекладу, де кожен актор не може бути сприйнятим безпосередньо, але завжди сприймається крізь призму іншого актора.

Ще один важливий елемент медіативності полягає у так званій композиторності. Цей елемент Латур також іноді називає "ансамблем". Передусім це означає, що у будь-якому акті медіації беруть участь одразу кілька акторів, взаємодія між якими являє собою відповідну гармонію ансамбля. Саме з цього принципу випливає інший важливий постулат філософії Латура – ірредукціонізм.

Таким чином, філософія техніки Брюно Латура демонструє принципово новий підхід до феномену технічності, а відтак і до його розуміння. Відтепер ми все менше послуговуємося класичним розподілом на природні і штучні субстанції. Нинішнє положення справ спонукає нас до нових підходів, де техніка набуває автономності, а суб'єкт реалізує свою гібридність.

***М. М. Сاینчук, канд. наук з фіз. вих. і спорту,
ст.викл., НУФВСУ, Київ
mmsainchuk@i.ua***

СПОРТ В КОНЦЕПЦІЇ ФІЛОСОФІЇ ПРИСУТНОСТІ Г.У. ГУМБРЕХТА

Спорт у сучасній глобалізованій суспільно-політичній формації утвердився своєрідним репрезентантом унікальності, неповторності а то і міцності (потенціалу) країни на світовій арені. Подібне, але не в глоба-

льному масштабі вже відбувалося тисячоліття тому в Древній Греції, коли атлети представляли свій поліс, чим звеличували його в разі перемоги атлета. Саме через спорт, точніше спортсменів як носіїв культурних цінностей, держави відкривають себе з іншої сторони, викликають інтерес чи відразу до себе, що проявляється захопленням, прихильністю чи пересторогами. Через спортивну арену країни заявляють про себе, стверджуються а то й відновлюють втрачену у світовій спільноті довіру (як це було з наданням права проведення Олімпійських ігор в 1964 році в Токіо, а в 1972 р. в Мюнхені).

Втім, соціальна значущість спорту не закінчується лише зовнішніми місіями у вигляді престижу чи репрезентації, вона проникає набагато глибше – в ество людини, – у внутрішню царину, пов'язану із сокровенним – емоційним задоволенням, спровокованим переміщенням в іншу реальність. Так, спортивній події, не кажучи вже про безпосередню участь в заняттях штибу "спорту для всіх", під силу емоційно розвантажити людину, попередити і знівелювати депресію, тим самим оздоровити людину, даючи змогу сублімувати. Власне оцей інший аспект соціальної значущості спорту полягає в перформансі, який через "філософію присутності" пропагує Г.У. Гумбрехт [Гумбрехт Х.У. Производство присутствия: Чего не может передать значение. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 184 с.] – німецько-американський філософ, теоретик літератури й історик культури. Проблема виробництва присутності, яку розробив Г.У. Гумбрехт, витікає із філософії М. Гайдеггера, адже гайдеггерівську категорію "буття" Г.У. Гумбрехт вважає досить близькою до категорії "присутності", тому навіть робить спробу визначити її як точку сходження низки напрямків у сучасній думці (обидві категорії на його думку за своєю суттю є субстанційними, співвідносяться з простором і обидві можуть бути пов'язані з рухом), при цьому долаючи метафізичну епістемологію і відношення до світу, заснованого виключно на значенні. Власні експериментальні категорії Г.У. Гумбрехт формує і викладає в рамках двох типологій: "культури значення" (наближена до сучасної культури – модерної) і "культури присутності" (наближена до середньовічної культури), яка порушує текстуальність і лінійність колишнього світогляду і ґрунтується на безпосередньому переживанні. Породжена класифікацією бінарність понятійного інструментарію змушує Гумбрехта через десять перетікаючих одна в одну опозицій порівняти "культуру значення" з "культурою присутності". Найголовнішим, вихідним постулатом, панівним в людському самовизначенні є те, що культура присутності – це культура тіла, культура значення ж – це культура духу, свідомості ("res cogitans").

Згідно задуму Г.У. Гумбрехта культура присутності орієнтована на подолання штучних, побудованих за культури значення бар'єрів і перш за все у сфері тілесності, чуттєвого світу, просторовості та віддає перевагу синтезу перед аналізом. Надбанням від культури присутності мають стати зміни в гуманітарній освіті (перш за все в естетиці, історії та педагогіці), в якій утверджуватиметься нова аксіологічна парадигма з новими практиками. Саме таке поприще стане запорукою в новій епосі

для відтворення, а не лише відновлення присутності. Власне, із розрізень культур, стає очевидним, що концепція філософії присутності покликає певною мірою зупинити відчуження тілесності, яке особливо наростає в XXI ст., коли людині потрібен образ, а не тіло. Повернення людини до тіла й тілесності у вимірі присутності – одна із центральних проблем Г.У. Гумбрехта, в чому, власне, він і вбачає порятунок від інформаційно-технологічного світу, який невпинно прогресує і через віртуалізацію, крок за кроком, поглинає звичну реальність.

У концепції філософії присутності Г.У. Гумбрехта феномен спорту [Гумбрехт Г.У. Похвала спортивній красі. Пер. з англ. – Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2012. – 216 с.] постає як перформанс – будь-який видимий (візуалізований) рух людського тіла, тому всі спортивні події ніколи не спостерігаються під якимось іншим кутом зору. Таке трактування, коли може видатись, що під поняття "спорт" можна підвести будь-який з-поміж різноманітних видів перформансу, змушує Г.У. Гумбрехта прояснити те, що поняття "перформансу" і "спорту" не є тотожними за обсягом. Тому, щоб вирізнити спорт із нескінченної кількості модусів перформансу, він включає до розгляду два поняття – "арете" (прагнення досконалості) та "агон" (змагання). Саме агон та арете через свою аксіологічну насиченість є специфічними формами спортивного перформансу. У контексті спорту філософ також (як і у роботі "виробництво присутності") протиставляє присутність іншому виміру – виміру значення, між якими знаходить 7 відмінностей.

Мотивацію глядачів до спортивних подій в акті перформансу Г.У. Гумбрехт пояснює через "зачарування" від об'єктів естетичного переживання. Він виділяє 7 спортивних зачарувань: скульптурність тіла; страждання перед лицем смерті; грація; знаряддя, що підвищують потенціал тіла; втілені форми; розігрування як епіфанія; вчасність. Г.У. Гумбрехт визнає, що естетичне переживання неможливе без ефекту присутності, а ефект присутності в свою чергу неможливий без участі субстанції. У концепції Г.У. Гумбрехта естетичне переживання корелює із епіфанією, котра є нічим іншим як тілами спортсменів, які раптово з'являються в просторі набуваючи прекрасної форми, і так само швидко та безповоротно розчиняються. Такі епіфанії, згідно Г.У. Гумбрехта є джерелом радості, яку ми відчуваємо, спостерігаючи за спортивною подією, і саме ними вимірюється сила нашої естетичної реакції.

Естетичне переживання спортивної події (спортивної гри) підводить до розуміння концепції "виробництва присутності" Г.У. Гумбрехта, а взятий ним вислів-відчуття П. Моралеса "*занурення в зосереджену напруженість*" є по суті формулою, що пояснює принадність спорту для спортсмена і акту спостереження за спортивною подією з позиції глядача.

МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІСТИЧНИЙ ДИСКУРС СЬОГОДНІ – ОСНОВНІ ВИКЛИКИ ТА ЗАГРОЗИ

Постійне звернення до проблем міжкультурних комунікацій сьогодні вже не виглядає лише як певне, уподобання, тренд чи привід для політичних спекуляцій. Неконтрольовані міграційні потоки, поява нових радикальних фундаменталістських концептів та їхні агресивні меседжі провокують взаємну нетерпимість при зустрічі носіїв різних ціннісних орієнтацій. Це свого часу дало підстави іронічному Умберто Еко стверджувати: "У майбутньому тисячолітті в Європі буде спостерігатися великомасштабна "метизація культур"" [Умберто Еко Пять ессе на темы этики: symposium – Санкт Петербург, 2003. – С. 28].

З огляду на це є доцільним глибше поглянути на проблеми самої культури. Адже чергова актуалізація звернень до культурологічної проблематики або так званий "культурний поворот" сьогодні безпосередньо пов'язані передусім з *топографічними* трансформаціями, що зумовлено довічним переплетенням Чужого та Власного. Звичайно, є сенс вбачати у таких змінах і вплив глобалізації, яка, можливо, несвідомо, проте досить упевнено нав'язує ідею світової культури просторово-географічному розмаїттю культур. Відповідно, на думку Б. Вальденфельса, можна навіть говорити про її нег'ативні наслідки, попри так званий "*мультикультуралізм*", де насправді стираються границі окремої культури, перетворюючись на частину загального культурного простору – простору "*об'єднаних націй*" [Waldenfels B. Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden . – F. / M. : Suhrkamp, 2006. –. S.110].

У свою чергу це супроводжується постійним інтересом до численних інтерпретації поняття "культура", що також дозволяє без особливих зусиль використовувати його у множині. І справді, важко знайти слово з варіативнішою семантикою, адже під "культурою" можна мати на увазі все, з чим людина має справу сьогодні. Ідеться про все, до чого вона причетна, і те, що їй при цьому протистоїть. До царини культури безумовно належать символічні тлумачення, ритуальні практики, різноманітні стилі мистецтва та соціальні утворення. У світлі сьогодення не можна також забувати про технічні здобутки людини, актуальними як ніколи вважаються вплив і результати засобів масової інформації та ін. Утім, коли від визначення поняття культури переходять до розмежування та конкретизації провідних дисциплін, що її досліджують, неодмінно з'являються проблеми. Скажімо, не зрозуміло, що мають на увазі під поняттям "філософія культури", котра інколи переходить у своєрідну культурну філософію. Остання передбачає вираження вже наявної культури, тобто, відповідний процес нормалізування. Але розглянута у такому ракурсі філософія культури перетворюється на певний засіб упрова-

дження чи впливу домінантної культури, замість того, щоб порушувати чи піднімати нові проблеми у культурі.

Відповідна суперечність вимагає повернення до витоків культури, тобто, розгляду формування культурного порядку не лише як окремого інституційного феномена без співставлення його з чимось іншим. Однак, тут є проблема обґрунтування генеалогії культури, яка полягає в тім, що у цьому не вбачають проблему. У царині філософії культури це виявляється хоча б у тім, що вона заперечує своє випадкове походження, апелюючи до своєї власної безумовності. Саме тому виникає потреба показати ті аспекти, через які культура в різні способи виходить за свої межі у вигляді специфічних розрізень, виявляючи себе у характерних видах чужості, непідвладних звичайній асиміляції чи *освоєнню*.

Однак, передусім, варто окреслити, у чому відповідне освоєння (домінування) проявляється, і якими є його гіпотетичні загрози. Наприклад, якщо повернутися до проекту західного Модерну, можна згадати М. Вебера, котрий описав його як спробу "заволодіння світом". Адаже остання думка як раз і передбачає освоєння Чужого як його загарбання чи перетворення на Власне. Тим не менше, можна говорити про варіативність у царині самого феномена освоєння. Ідеться про такі його фундаментальні форми як *еґоцентризм*, *логоцентризм* та *етноцентризм*, що вказує на диференційовані способи зведення чогось до Свого або Цілого.

Зокрема, в *еґоцентризмі* все редукується до царини власного Я, що стає очевидним при аналізі саме західно-європейського стандарту мислення, особливо при порівнянні його, скажімо, з японською культурою. В *етноцентризмі* з'являється новий аспект освоєння. Відповідно до нього Я спрямоване від ідентифікації з іншим до певного колективного Ми, що передбачає певну групу, плем'я, народ чи культуру. Небезпека такої форми центрування полягає у тім, що варіативність життєвих форм тут просто модифікується у надання переваги власній життєвій формі. Остання неодмінно порівнюється чи протиставляється з іншими формами – у цьому сенсі конкурентними. Отже, Своє не просто відрізняється від Чужого, воно апріорі визнається принципово якіснішим, досконалішим, позначає вищий рівень розвитку. Разом з тим, ця однобока думка часто призводить до відвертої ворожості або невинуватної зневаги при зустрічі з чимось відмінним від себе самого (яскравий приклад – Росія).

Особливим ґатунком логоцентризму слід вважати *європоцентризм* як переконання у тім, що Європі природно властиві істинна віра, справжній розум, цивілізований підхід, дійсний поступ. Відповідна тенденція, що в силу багатьох обставин є надпопулярною сьогодні і має багато авторитетних прихильників, очевидно, іґнорує марґінальні прояви, неодмінно притаманні європейському проекту попри шлях до "наднаціоналізму". Це лише доводить, що існує гостра необхідність у новітньому мультикультуралістичному дискурсі як простору відкритості в часи безкомпромісної боротьби ідентичностей та їхніх ідей.

Підсекція
"СТРУКТУРНА АНТРОПОЛОГІЯ. ЕТНОЛОГІЯ,
ЕТНОГРАФІЯ"

А. Е. Візняк, студ., КНУТШ, Київ
nviznyak15@gmail.com

ПРИМОРДІАЛІЗМ, ІНСТРУМЕНТАЛІЗМ ТА КОНСТРУКТИВІЗМ
ЯК ОСНОВНІ ТЕОРІЇ ЕТНІЧНОСТІ

Питання етнічності є одним з найбільш дискусійним та контроверсійним. Це не дивно, зважаючи на те, що саме приналежність людини до етносу, її самоідентифікація є основним критерієм вибору належної соціально-політичної позиції та стратегії діяльності. Фокус дослідження цієї теми варто зосередити на основних теоріях етнічності для того, щоб зрозуміти головні орієнтири прихильників кожної з них та зрозуміти поле знань, де слід шукати ключі до вирішення міжетнічних конфліктів.

Прибічники теорії примордіалізму вважають, що етнічність базується на біологічній основі, тобто єдність окремих індивідів зумовлена біологічними особливостями. Отож, такі зовнішні ознаки як мова, звичаї, "голос крові" та ін. викликають хибні уявлення про соціальну поведінку людей, бо ґрунтуються на уявленнях, побудованих на ненадійних причинно-наслідкових зв'язках. Маються на увазі етногенетичні особливості, які приписуються окремому етносу. Звідси й випливають очікування, побудовані на ,як правило, неперевірених етногенетичних припущеннях. Однією з найвагоміших особливостей теорії примордіалізму є переконаність у тому, що етнічність формується позасоціальними факторами, тому змінити приналежність до етносу неможливо, тому на перший план виходить етнічний ідеал, слабо пов'язаний з дійсністю та часто деформований. Дослідник Касьянов пише про це так: "Аналізуючи світ суб'єктивних переживань, почуттів людської істоти, примордіалісти шукають пояснень в об'єктивних, чинниках (етнічне походження, територія, мова тощо), які в їхній інтерпретації постають як самодостатні. Деякі модерністи вважають, що вирішальну роль у формуванні етнічної чи національної свідомості відіграють суб'єктивні, "інструментальні" чинники, при цьому вони наголошують на важливості "соціальної інженерії". Це, однак, не заважає деяким із них пояснювати виникнення цих суб'єктивних чинників об'єктивними, переважно соціально-економічними чинниками, й, таким чином, абсолютизувати останні" [Касьянов Г.В."Теорії нації та націоналізму: Монографія". К.:Либідь, 1999, с.253].

Теорія інструменталізму відкидає ідею дарвінізму у визначенні етнічності та наголошує на важливості раціонального вибору. Прихильники цієї теорії переконують, що людина має багато ідентичностей, окрім етнічної: релігійну, гендерну, класову, сімейну тощо, тому при різних соціальних обставинах схильна робити різний вибір щодо власної іден-

тичності у відповідності до своїх потреб та інтересів у конкретний момент. Таким чином етнічність стає інструментом для досягнення окремих цілей. Отже, етнічність постає як змінна та ситуативна. Зважаючи на такий підхід, поняття етнічності використовується як інструмент еліти у боротьбі за владу та преференції, бо з'являється змога мобілізувати окремі групи для певної політичної діяльності. Дослідник Андерсон зазначає: "Уявна спільнота" – це не можливість спілкування, яка надається, а надання дечого спільного, дечого інтенсивного та загального, ніж будь-яка "спільнота", дещо більш глибоко вкорінене, ніж історичні часті випадкові кордони "націй-держав" [Електронний ресурс] – Режим доступу: [http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/anders/..](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/anders/)].

Теорія конструктивізму вибудовується на основі погляду на етнічність як на соціальний конструкт. Прихильники теорії вважають, що можна змінити приналежність до етнічної спільноти, адже людина є соціальною істотою, отже, етнічна свідомість формується соціальними інститутами. Задля побудови такого конструкту необхідно створити об'єднуючий фактор для різних індивідів. Як зазначають Тишков та Шабаяєв: "Етнічність в такому розумінні – це процес соціального конструювання уявних спільнот, який базується на вірі в те, що вони пов'язані єдиними зв'язками, одним типом культури, ідей чи міфом про спільність походження" [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.valerytishkov.ru/engine/documents/document/>].

Кожна із зазначених теорій дає змогу зрозуміти, де слід шукати шлях розв'язання соціально-політичних проблем, які виникають на підставах ускладнення міжкультурної взаємодії представників різних етносів. Аналіз наведених теорій дозволяє зробити висновок, що приналежність особи до певної спільноти, а, отже, й відповідні дії, визначаються, як правило, ustalеними в суспільстві поглядами на поняття етнічності. Розуміння поглядів прихильників тієї чи іншої теорії дає можливість уникнути непорозуміннь через відмінне трактування однакових понять. Дослідження теорій етнічності не втрачає своєї актуальності, тому що міжетнічні конфлікти не перепиняють свого існування. Усвідомлення того, що різні етноси мають різне ставлення та тлумачення питань свого походження та єдності, сприятиме налагодженню глобального діалогу для пошуку порозуміння.

Т. В. Данилова, канд. філос. наук, НУБіП України, Київ
daniлова_tv@ukr.net

ЦИВІЛІЗАЦІЙНИЙ ПІДХІД ДО ІСТОРІЇ ЛЮДСТВА: П. СОРОКІН, А. КРЕБЕР, К. КВІГЛІ

На противагу уніфікаторству, пов'язаному з категорією стадіального розвитку, сформувався так званий цивілізаційний підхід до історії людства, який так само претендує на загальне охоплення соціальних явищ і процесів. Суть цієї концепції в самій загальній формі полягає в тому, що людська історія – це сукупність не пов'язаних між собою людських циві-

лізацій. У неї чимало прихильників, серед яких такі відомі імена, як О. Шпенглер, А. Тойнбі. Даний підхід базується на концепції циклічного часу, згідно з якою хід часу постійно повторюється і представляє собою вічний колоподібний рух. Соціальний цикл не має певної спрямованості, хоча не є він і випадковим. Будь-який стан, в якому перебуває система, може виникнути в майбутньому, до того ж він вже існував у минулому. В межах короткого часового проміжку зміни відбуваються, але на тривалому відрізку часу змін не існує, оскільки система повертається до початкового стану. Цикли можуть розрізнятися кількістю фаз (наприклад, день – ніч; виникнення – зрілість – занепад; дитинство – юність – зрілість – старість – смерть). Тривалість циклу може бути довгою або короткою, а сам цикл ритмічним або аритмічним [Казаринова, Н.В. Социология. Под ред. д.филос.н., проф. Г.С. Батыгина / Н.В. Казаринова, О.Г. Филатова, А.Е. Хренов. – М.: NOTA BENE, 2000. – 270с.].

Російсько-американський соціолог і культуролог, один з засновників теорії соціальної стратифікації і соціальної мобільності П.О. Сорокін в рамках теорії соціокультурних суперсистем розглядає цивілізацію як соціокультурну спільноту, в якій домінуюча культура та її цінності виступають як ядро, а по периферії від нього розташовуються сторонні культурні елементи зі своєю соціальною організацією. Таким чином, цивілізація являє собою не монолітне утворення, а складну соціокультурну систему, розвиток якої визначається як культурним ядром, так і процесами, що відбуваються на периферії. П. Сорокін вважає, що продукти цивілізацій та їх базові ціннісні установки переходять у більш пізні культурні системи. Це реальне життя цивілізацій, на основі узагальнення історії яких можна побудувати певну типологію [Сорокин, П. А. Человек. Цивилизация. Общество. – Общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Соколов: Пер. с англ. – М.: Политиздат, 1992. – 543 с.; Sorokin, P.A. Social Philosophies of an Age of Crisis. Literary Licensing, LLC, 2011. 356p.]. На думку П. Сорокіна, історія представляє собою зміну домінуючих типів культурних систем – послідовність ідеаціональної, ідеалістичної та чуттєвої культури. Циклічність розумілась ним не як повне повторення певного культурного типу, його форм та тривалості, а як втілення колишніх принципів на новому історичному етапі. Модель соціокультурної динаміки, запропонована П. Сорокіним, фактично представляє собою хвилеподібний тип розвитку, який (за певних умов) можна виділити у якості варіанту циклічних теорій розвитку.

Американський культуролог і антрополог А. Кребер погоджується з П. Сорокіним у тому, що цивілізації не обов'язково мають лише один життєвий цикл з однією творчою фазою, як це стверджували М. Данилевський, О. Шпенглер і А. Тойнбі: той факт, що індивідуальні організми помирають, не може бути доказом того, що окремі культури теж повинні вмирати [Kroeber, A.L. Style and Civilizations. Greenwood Publishing Group; New ed of 1957 ed edition, 1973. 191p.]. Але А. Кребер не погоджується і з тим, що культури не вмирають, не старіють або слабшають з необхідністю самі по собі, але долаються іншими культурами. Для нього така точка зору бездоказово стверджує внутрішню тенденцію

культури до прогресу. Не існує загальної закономірності, відповідно до якої кожна культура в міру розвитку повинна досягти високого рівня культурних цінностей, що базується на визначальних принципах. Тільки дуже обмежена кількість культур досягла такого рівня. У кожній великій культурі виявляється наявність певних специфічних базисних структур (суперсистем). Кількість типів поєднань високих цінностей дуже обмежена. Вони утворюються лише в деяких культурах, мають обмежену тимчасову протяжність і розгортаються в певному часі та просторі. Тривалість життя таких культур, заснованих на високих цінностях, коротше, ніж низьких культур, які тривалий час можуть існувати, зазнаючи лише незначних змін. Культура як така ніколи не вмирає. Проте конкретні, територіально обмежені культури можуть померти і, дійсно, помирають – і не стільки через загибель населення, скільки через заміщення самої культури. А. Кребер допускає, що часто ціннісна структура високого рівня (суперсистема) може зазнавати фундаментальної перебудови. Якщо, слідуючи певній лінії розвитку, культура досягає точки насичення, то після деякої зупинки і ціною певних зусиль вона відновлює своє зростання відповідно до якихось інших принципів. Отже, культура піддається трансформації і набуває нового вигляду, не втрачаючи при цьому своєї самобутності та ідентичності [Kroeber, A.L. Configurations of Culture Growth. University of California Press; First Edition edition, 1947. 894 p.].

Відомий американський теоретик еволюції цивілізації К. Квіглі є ще одним видатним прихильником циклічного підходу до розвитку людства. Він визначає цивілізацію як виробниче суспільство, що має інструменти свого власного розширення. Ці "інструменти" складаються з різних соціальних організацій, які об'єднуються між собою для задоволення потреб людей, таких як особиста і групова безпека, міжособистісні відносини влади і багатства, спілкування, психологічна стабільність і розуміння. Якщо більшість сучасних дослідників підкреслюють, що суспільство переходить у фазу цивілізації лише за наявності писемності та міського життя, то К. Квіглі дійшов висновку, що певні виробничі суспільства задовольняли вищезазначені потреби, не маючи писемності (андське суспільство) або міст (рання Західна цивілізація) [Quigley, C. The Evolution of Civilizations: An Introduction to Historical Analysis. Indianapolis: Liberty Press / Liberty Fund, 1979. 444p.].

*А. Е. Дробович, канд. філос. наук,
НПУ імені М.П. Драгоманова, Київ
drobovych@gmail.com*

ЗНАЧЕННЯ І ТРАНСФОРМАЦІЇ ГРОМАДСЬКОГО РИТУАЛУ В ДАВНЬОРИМСЬКІЙ ДЕРЖАВІ: ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ

Розгляд ґенези та сенсів громадянських ритуалів у Давньому Римі є не лише важливою темою суто в етнографічному плані, однак і досить продуктивною з точки зору вивчення підвалин становлення європейських

державно-правових та соціальних інститутів та відносин. Завдяки впливові римських звичаїв, правил, законів та соціальних ритуалів всі європейські системи державної та соціальної організації мають візнанане і давне коріння. Поряд із тим, недостатньо дослідженим на сьогодні залишається перехід від релігійно-міфологічного до громадського ритуалізму, який припадає на царський (VIII – VI ст. до н.е.) та ранньореспубліканський (VI – IV ст. до н.е.) період розвитку Давньоримської держави.

Через недостатню осмисленість цього переходу саме в соціофілософському та філософсько-антропологічному ключі, поза увагою дослідників, у першу чергу антропологів, соціологів та етнографів, залишаються соціально-психологічні передумови та аспекти формування публічної громадянської позиції, поведінки, а також її претензії на об'єктивність, відстороненість від будь-якого індивідуального інтересу.

Показовим у цьому плані видається дослідження давньоримського громадського ритуалу віндикації (лат. *vindictio*, від *vindico* – захищаю, заявляю претензію, вимагаю), який був обов'язковим елементом легісакційного судового процесу. Дійовими особами під час віндикації були три людини – претор, який виступав у ролі першої судової інстанції (але не судді) та двоє сперечальників (позивач та відповідач). Як правило, предметом такого процесу було певне рухоме або не рухоме майно. Сам цей процес складається із численних символічних дій, починаючи від демонстрації предмету (або його частини, яка символізує його цілісність, наприклад, грудка землі, як символ спірної ділянки), промовляння обов'язкової словесної формули із законів XII таблиць і закінчуючи самою процедурою віндикації, яка полягала у накладанні жезлів-віндиکت на спірний предмет. Власне процедура віндикації і представляє найбільший інтерес.

Процес починався з того, що позивач брав у руки віндикту (символ спису) і, поклавши її на спірну річ, промовляв: "Я запевняю, що ця спірна річ за правом квіритів належить мені. Як я сказав, так і накладаю перед тобою свою віндикту". Якщо відповідач мовчав або погоджувався з твердженням позивача, позов вважався визнаним і процес закінчувався. Якщо ж відповідач не визнавав позову, то здійснював ті самі дії – накладав свою віндикту на спірну річ, проголошуючи такі самі слова, тобто здійснював контрвіндікацію. Претор, вислухавши сторони (у присутності спеціально запрошених свідків), виголошував присуд: "Обидва залиште річ". Після цього сторони знімали зі спірної речі свої віндикти і позивач питав відповідача: "На якій підставі ти претендуєш на цю річ?" Відповідач заявляв: "Наклавши віндикту, я вчиняю за правом" і наводив необхідні пояснення [Підпригора О. А., Харитонов Є. О. Римське право // Підручник. – К. : Юрінком Інтер, 2003. – Ч. 2. – С. 175–262.].

Символічна важливість ритуалу полягала у тому, що на момент суду люди наче втрачали свій соціальний статус (коваля, маляра, торговця, рибалки тощо) і апелювали до певної загально колективної нормативності і цінності – права квіритів (права громадян). При цьому, тут належність до квіритів ще не була суто правовою приналежністю, певною особливою формою правосуб'єктності, однак була апеляцією до старо-

давньої сакральної спільності спадкоємців легендарних Ромула і Рема. Відтак, апелюючи до права квіритів, люди апелюють до гарантованої сакральною історією рівності та справедливості. Тому, перевтілення із конкретного, скажімо Тіберія чи Тита, у певного загального квірита, дозволяло із більшою впевненістю звертатися до всезагального закону справедливості. Саме це пояснює той факт, що досить великий відсоток судових спорів тих часів завершувався на етапі віндикації, оскільки ще сильний вплив міфологічної свідомості не дозволяв опоненту упевнено входити у ритуальну дію і при тому брехати "під присягою". Звісно, із розвитком світських відносин та послабленням влади жерців (понтіфіків) ритуали все більше втрачали сакральний сенс і набували суто формального значення. Втім, поступове вихолощення призводило й до іншого соціо-антропологічного ефекту – ефекту психологічного заміщення особи образом.

Заміщення особи образом (наприклад, тимчасове символічне перевтілення жерця у тотемного предка) в релігійно-міфологічній ритуальній практиці поступово стало важливим елементом соціального протоколу, який не тільки дозволяв надати громадським ритуалам більшої переконливості, однак і сприяв його акторам набути більшої міри об'єктивності під час його виконання. Наприклад, коли претор вдягав претексту і публічно засвідчував перед богинею Фемідою свою неупередженість та відданість її волі, він певною мірою "знімав із себе" образ буденної людини, і ставав зняряддям правосуддя. У такий спосіб відбувався символічний перехід між буденним та екстатичним станом людини, відтак і буденні прив'язаності до тих чи інших людей, речей, буденних інтересів у такому стані можна було легше відкинути. Так людина отримує не лише одяг, але й певну моральну санкцію на суворий суд, навіть суд над приємними і близькими людьми. Цей приклад показує, що і дійсні у світі сьогодні символічні дії (ритуальні фрази судей, стукання молотком) та вбрання (мантії, перуки, нагрудні знаки) покликані не лише відобразити формальну атрибуцію, однак певною мірою відгородити актора від буденності, дозволити здійснити символічний перехід "вище ситуації", стати над подіями. Хоча сьогодні ніхто не присягає на вірність Феміді, однак "перевтілення", дозволяє апелювати до певної абстрактної справедливості, яку зобов'язані обєрігати представники певного "цеху", певної професії.

Відтак, висновуємо, що завдяки вивченню перехідних ритуальних форм (від сакральних до громадських) можна віднайти та проаналізувати нові символічні елементи, які розкривають мотиви та опції людської соціальної поведінки.

Л. П. Комісар, канд. філос. наук, КНЛУ, Київ
ludmila.komisar@gmail.com

"INTERNET GENERATION" І "КУЛЬТУРА ВЕРСІЇ 4.0" ЯК ФРАГМЕНТИ "СЛОВНИКА ЦИФРОВОЇ ЕПОХИ"

Компьютеры окружают нас повсюду, став неотъемлемой и незаменимой частью человеческой среды обитания, любая вещь становится маленьким специализированным компьютером. Но самое интересное – то, что, судя по всему, цифровая революция только началась, и главные перемены впереди

(А. Константинов)

Після ознайомлення в мережі "Facebook" із публікацією, представленою в інтернет-журналі "Кот Шрєдингера" [Константинов А. Словарь грядущей эпохи (цифровой) / Андрей Константинов // Какие слова нужно выучить, чтобы жить в будущем. – Кот Шрєдингера. – №1–2 (15–16). – 2016. – Режим доступу: <http://kot.sh/statya/1451/slovar-gryadushchey-epohi-sifrovoyu>] виникло бажання оформити окреслену автором проблему в формат тез. До цього спонукало кілька факторів: по-перше, запропоновані у статті поняття є, (попри неодноразову їх рецепцію багатьма дослідниками з різних дисциплінарних напрямів), надактуальними, а по-друге, наші попередні дослідження, наприклад [Комісар Л.П. Гуманістична традиція у палімпсестах дігімодернізму: респонсивність чи симуляція? / Л.П. Комісар // Вісник Київського національного лінгвістичного університету. Серія: "Історія, економіка, філософія". Вип. 18. – К. : Вид. центр. КНЛУ, 2013. – С. 31–40] стосувалися дотичних до окресленої проблем.

Пропонуємо аналіз фрагмента "словника цифрової епохи" у форматі абзаців-тез.

– "ЦИФРОВА РЕВОЛЮЦІЯ". Безсумнівно, усім, хто знайомий із працями Д. Бела, У. Бека, З. Баумана, Е. Тофлера, У. Еко та ін. класиків аналізу постіндустріальної культури, цілком зрозумілими видадуться конотації означеного поняття, тобто наші "культурна рамка" і культурний код (у сенсі комунікативної моделі У.Еко) співпадуть. Але чи правомірною є заява автора: "цифровая революция только началась, и главные перемены впереди"? [Цит. Вид. : Константинов А. Словарь грядущей эпохи (цифровой). – С.1]. Таким чином, інтерпретація даного терміна є відкритою.

– "ЦИФРОВИЙ ДВІЙНИК". Усі користувачі соціальних мереж, на думку дослідника, гіпотетично вже мають умовного "клона": "А что, если виртуальный двойник обретёт искусственный интеллект и искусственную личность, которые система сгенерирует на основе всего сказанного и заляканного вами?". Є поле для осмислення, попри весь утопізм такої заяви. Хотілося би згадати в окресленому контексті М. Уельбека і його "Можливість острова" ("La Possibilite d'une ile"), де, на наш погляд, на прикладі Даніеля, головного героя, (якого автор окреслює протягом усього роману під масками з перманентно новими порядковими номерами (наприклад, Даніель22 і т.п.)) яскраво презентуються характерні

риси таких "копій-симулякрів", досконаліших за оригінал. Отже, тут ми маємо справу з науково-фантастичними чинниками.

– "ЦИФРОВА ІНДУСТРІЯ" або "індустрія 4.0": власне, дане поняття – вже майже трюїзм, з основним відкритим питанням: куди подінеться homo faber, якщо відбудеться тотальне засилля 3D-принтерів? Адже "диджиталізація стирає грань между массовым и индивидуальным производством" [Там само. – С.3]. Утім, це, напевно, вже предмет аналізу соціальної філософії.

– "ЦИФРОВЕ ПОКОЛІННЯ" (iGeneration, Internet Generation): що ж означає бути представником "покоління і" (тобто сучасною дитиною)? Як сказав би У. Еко, (і ми повністю підтримуємо окреслену думку), людина цивілізації image-oriented, що спрямована виключно на зоровий образ, уже стоїть на порозі занепаду грамотності [Комісар Л.П. Проблемність становлення дискурсу сучасної гіперреальності в контексті віртуалізації соціокультурної дійсності / Л.П. Комісар // Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження. №29. – Київ : ЦГО НАН України. – 2013. – С. 198]. Отже, чи не є здатність до "багатофункціональності" (яка притаманна сучасним підліткам), зворотною стороною децентрації уваги та тотальної (але цифрової!) безграмотності? Актуальна проблема, яка є міждисциплінарного ґатунку.

– "ЦИФРОВЕ НЕВІГЛАСТВО" (рос. слово "слабоумие", запропоноване автором, на наш погляд, не зовсім коректне). Дане поняття логічно продовжує попереднє. Тож чи дійсно ми передаємо функції нашого мозку якимось зовнішнім пристроям-ґаджетам? "Зачем учить иностранные языки, если всегда можно воспользоваться электронным переводчиком, или загружать мозг информацией, если под рукой есть Google? Для чего, наконец, встречаться – кроме как в соцсетях, разумеется?" [Цит. Вид. : Контстантинов А. Словарь грядущей эпохи (цифровой). – С. 3]. Якщо вірити психологам (або ефекту Флінна), в середині 1990-х "рост IQ в развитых странах прекратился – началась эпоха дефицита внимания и клипового мышления" [Там само]. Чи не здійсниться в недалекому майбутньому фрагмент "сценарію знайомства", саркастично запропонований автором:

"– А родители у тебя кем работают?"

– Ой... не помню. Сейчас загуглю..."?

Хотілося б вірити, що це просто фантастичні антиутопічні прогнози. Але чому серія журналу, в якій представлений "словник", носить песимістичну назву "диктатура майбутнього"?

Як підсумок, приведемо актуальну у контексті тез заяву: "Коли відтворюється лише "частковий інтерес" до світу і вузько прагматичні форми ставлення до нього, то потреби в якомусь особливому – а саме філософському – ставленні чи то до природи, чи до людини не культивується як нагальне завдання духовного і культурного значення" [Бондарчук І. А. Проблема гуманітарності живого слова філософії (з досвіду спостереження за образами викладання філософії у вузах) / І. А.Бондарчук // Вісник Київського національного лінгвістичного універ-

ситету. Серія: "Історія, економіка, філософія". Вип. 18. – К. : Вид. центр. КНЛУ, 2013. – С. 5.]. Згадаймо і настанову одного з засновників "філософії діалогу" М. Бубера: людина не може жити без світу "Воно", але якщо вона живе лише у світі "Воно", то вона не людина [Бубер М. Я і Ты / Мартин Бубер ; [пер. с нем., под ред. П. Гуревича, С. Левит, С. Лезова] // Два образа веры. – М. : Наука, 1995. – С. 90] . Отже, вибір за нами.

А. А. Коптовец, студ., ДНУ ім. Олесь Гончара, Днепропетровск
sanya_koptovec@mail.ru

ПРОБЛЕМА ИСТОРИИ В ФЕНОМЕНЕ СЕМАНТИЧЕСКОГО БЕССМЕРТИЯ

"Бессмертие стоит нам жизни"
Рамон де Кампоамор

"Поэзия – утверждение бытия в слове" – говорил Хайдеггер. Такое высказывание является справедливым хотя бы потому, что человек – это существо историческое. Историю в данном случае мы должны понимать не как определённую последовательность событий, логически связанных между собой, а как культурный феномен. В противном случае мы рискуем несколькими вещами одновременно. Во-первых, в таком понимании история является лишь хронологией. И в таком случае человек ничем не будет отличаться от любого животного. Во-вторых, такая история всегда субъективна: интерпретация тех или иных событий, так или иначе, всегда зависит от субъекта исследования. Хотя, стоит сделать оговорку, справедливости ради, что история в широком смысле этого слова тоже, как бы нам этого ни хотелось, не будет чем-то доподлинно объективным. Но понимание истории в культурном (условно говоря), а не в сугубо хронологическом плане, даёт нам возможность узреть не просто произошедшие события, но и уловить экзистенцию того или иного народа – это возможность дать характеристику целым нациям и эпохам. Возможна такая история по средствам именно слова, ибо "для того, чтобы История была возможна, человеку дана речь" [Хайдеггер, М. Гельдерлин и сущность поэзии / Перевод и примечания А. В. Чусова // Логос. – 1991. – № 1. – С. 37–47.] Это – первая оговорка, о которой стоило сказать. Во второй же – будет идти речь непосредственно о способе поэтически мыслить. Вышеупомянутый Хайдеггер говорил, что именно поэзия определяет язык, а не наоборот, аргументируя это тем примером, что древние люди изначально мыслили мир в образах и аллегориях, что и отражалось в их речи. Стоит сказать, что подобная тенденция сохранилась и по сей день. Да, речь современного человека претерпела изменений, в силу хотя бы технического прогресса, в условиях которого требуется давать чёткую дефиницию того или иного понятия. Но фундамент языка, никуда не исчез. Т.о. Хайдеггер по сути говорил о том, что поэзия является свойством языка.

И никак иначе! Но поэзия, несмотря на то, что она – свойство речи, всё же находит своё выражение именно в языке, т.е. в слове, ибо "Всё есть говорение". Третьей же оговоркой будет попытка дать определение такому феномену как семантическое бессмертие. Раннее уже была совершена попытка рассмотрения данного вопроса с той точки зрения, что человек стремится продолжить своё существование и после его физической смерти. Нечто подобное человек совершает при помощи своих потомков, т.е. рода. Отсюда является справедливым выражение антропологов о том, что человек – это родовое существо. Но "продление" себя возможно и по средствам, например, искусства. Самым лучшим образом это отображается именно в беллетристике или поэзии, т.е. в тексте. "Мои кости – коленкор и картон... я расположился со всеми удобствами на шестидесяти килограммах бумаги" [Ж.-П. Сартр "Слова", – М.: "Прогресс", 1966]. Это, собственно, и есть феномен, называемый семантическим бессмертием. Но вполне справедливым будет вопрос о предпочтительности только лишь к семантике, а не к семиотике в целом. Объясню это при помощи предмета исследования составных частей семиотики. Как известно, такая область знания содержит в себе три условных составляющих: синтаксис, семантика и прагматика. Синтаксис занимается изучением свойств знаков, независимо от их интерпретации. Прагматика – область изучающая понимание и трактовку знаков интерпретатором. Семантика же изучает связь знака с обозначающим. Т.о. синтаксис изучает знак вне контекста, прагматика – интерпретатора и автора, семантика – знак в контексте. Исходя из этого, можно сделать вывод о том, что т.н. бессмертие может быть корректно употреблено в тандеме с понятием "семантика", ибо в соотношении знака и означаемого человек может "сменить тцету жизни на неизглядимость надписей, плоть на стиль, вялые витки времени на вечность" [Ж.-П. Сартр "Слова", – М.: "Прогресс", 1966. – с. 136]. Но стоит сказать, что, в данном вопросе нам никуда не дается и от прагматики. Но это – уже предмет несколько другого исследования.

Сам феномен семантического бессмертия содержит в себе множество вещей требующих изучения. Одной из таких проблем является именно (с большой буквы) История. Автор может стать бессмертным, благодаря своим произведениям, как было сказано выше, и т.о. – остаться в Истории. Из этого просматривается определённая зависимость: автор – текст – История. Из чего следует понимание того, что литературное произведение нуждается в прочтении и изучении, но "при самом благожелательном рассмотрении, история литературы оказывается не более чем историей произведения" [Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Издательская группа "Прогресс", "Универс", 1994. – 616 с. (избранные работы)]. Ситуация противоречива: с одной стороны – произведение выступает как источник "знаний" об авторе, т.е. история, а с другой – произведение является "сопротивлением ей": "...все прекрасно чувствуют, что произведение от нас ускользает, что оно есть нечто иное, чем история произведения... вот почему мы до сих

пор розполагаем не историей литературы, а лишь историей литераторов" [Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Издательская группа "Прогресс", "Универс", 1994. – 616 с. (избранные работы)]. Но проблема кроется не в знаниях, получаемых из источников, а в методах, при помощи которых это знание добывается. В "историко-литературном труде является черпать биографический материал из произведений и, обратно... игнорируется и самый существенный момент – форма отношения к событию, форма его переживания в целом жизни и мира" Эстетика словесного творчества. – М., 1979.]. Р. Барт скандирует: "Отсечь литературу от индивида!" [Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Издательская группа "Прогресс", "Универс", 1994. – 616 с. – (избранные работы)]. Но это, отнюдь, не снимает всех противоречий. Такое "отсечение" не даст полного разграничения автора и текста, это просто невозможно. Читая то или иное произведение, мы, так или иначе, принимаем в нём и самого автора, вкушая его стиль, его манерные фразы, его общую тематику. Автора уже не существует, но он бытийствует в написанных им словах. И с другой стороны – произведение есть лишь отражением автора, оно не является им самим.

В. В. Кузін, асп., КНУТШ, Київ
kyzin-vitaliy@ukr.net

ПОСТКОЛОНІАЛЬНІ СТУДІЇ В УКРАЇНІ: СПРОБА ПОСТМОДЕРНОЇ ЕКСПЛІКАЦІЇ КУЛЬТУРИ

Постколоніальні студії вже давно стали частиною інтелектуального дискурсу в Україні. Антиколоніальні тенденції давно практикувалися в українській літературі XIX-XX ст., вітчизняні автори обмежено, не вдаючись до радикалізму, намагалися передати національну незалежність українського етносу, відрізняючи його від різних колоніальних формацій. Антиколоніальний поступ виражався в описах соціально-побутового, драматичного та релігійного існування народу, що перебував в обіймах імперій.

В іншому значенні тема колоніалізму, як минулого вітчизняного історичного та екзистенційного буття, набуває в період незалежності України. Колоніальний статус та антиколоніальні ідеї розглядаються багатьма гуманітарними знаннями, характеристика колоніалізму описується як загальна проблема імперіалізму та тоталітаризму. Колоніальний досвід України, на відміну від західноєвропейського, значно відрізняється, колоніальний статус розглядався як природний процес. Через це українські постколоніальні студії мають не концептуальний аналіз наукових, ідеологічних та культурних максим, що імперативно вирощувалися колоніальною та авторитарною політикою.

Поняття "постколоніалізм" часто використовують як визначення періоду, що настав після незалежності, в якому необхідно підбити підсумок існування української культури під владою колонізатора. Таке призначення постколоніальних студій часто практикують літературознавці:

М. Павлишин, П. Іванишин, Г. Сивокінь, В. Моренець, О. Гнатюк, Ю. Анрухович, М. Шкандрій тощо. Втім існує суттєво інший підхід, більш наблизений до західної постколоніальної методології, де прийнято вважати постколоніальні студії не аналітичним розглядом наслідків колоніалізму, а новим практичним підходом для переоцінювання культурних конструктивів у науці, політиці та міжкультурних відносинах. Такий підхід представлений у літературно-критичних та культурологічних дослідженнях Т. Гундорової. Дослідниця чітко виділяє місце постколоніальних студій в траєкторії минулого й пропонує використовувати поняття "посттоталітарна свідомість", що дуже чітко відповідає постколоніальному стану української культури. Проблему постколоніального статусу вона характеризує поняттям "транзитна культура" і прагне показати, що національна культура перебуває в стані історичної мінливості та національної маргінальності, котрі викликані симптомами колоніалізму, тоталітаризму та соціалізму: "Транзитна культура є не лише феноменом постколоніальним, але й явищем посттоталітарної культурної пам'яті. Вона розгортається у просторі, де відчутна присутність минулого в сучасному, але також є загроза, що майбутнє може бути повторенням минулого. Так виходить, що минуле – особливо, коли воно забарвлене травматичними переживаннями, – впливає на майбутнє і викорінює з буття сучасність. Прив'язаність до травматичного минулого ставить нащадків у позицію заручників: фізично не причетні до минулих подій майбутні покоління виявляються до них прив'язаними, а сучасність стає натомість чимось, що не піддається репрезентації" [Гундорова Т. Транзитна культура. Симптоми постколоніальної травми. – К.: Грані-Т, 2013. – С. 12.]

Постколоніальною проблемою України є її перехідний період, де відбулися розриви свідомості між минулою пам'яттю, розумінням сучасного та майбутнього. І тема постколоніалізму – це розгляд питання відродженнями минулого в умовах глобалізації чи створення рефлексивної стратегії, щоб ліквідувати колоніальні травми, серед яких: національна самоідентифікація, дискусія щодо політичного вектору (схід – захід), феномен масової культури та рецепція неупізнаності (Чорнобильської катастрофи). Проблему Чорнобиля слід вважати не лише екологічно катастрофою, а національним апокаліпсисом – відчуття себе постійною жертвою, що світоглядно стимулює вважатися патологією цивілізації. За переконанням Гундорової постколоніальні студії повинні займатися переглядом національних травм, що позначають неповноцінність відтворити національну та культурну індивідуальність.

Між тим, навіть цей підхід повністю не висчерпує закордонний досвід постколоніальних студій. Термін "постколоніалізм" необхідно характеризувати в контексті постмодерних трансформацій, котрі відбулися в західному світі після перегляду наслідків спричиненими імперіалістичними та тоталітарними війнами. Постмодернізм сформував постколоніальні студії, надавши їх культурно регіональному значенню критичної стратегії. Через це постколоніальні теорія почала використовувати широкий спектр гуманітарного інструментарію для пояснення колоніальних мо-

делей впливу. Особливе значення в цій критичній теорії займає постструктуралізм – вільне пояснення джерел незалежно від їх минулого значення та інтерпретації. Саме в цьому вбачає призначення засновник постколоніальної критики Едвард Саїд, який запропонував використовувати постколоніальну стратегію для викриття колоніалізму, не як міліарного чи політичного насильства, а як програми культурного впливу. Колоніалізм є продукцією західної культури, сформованої під впливом модернізму, де відбувалося уявна перевірка інтелектуальних переваг раціоналізованої людини над природою та іншими етносами. Що, в результаті, призвело до конфлікту, а тому, щоб зрозуміти такі відхилення необхідно переглянути західні інтелектуальні джерела: "одним із найцікавіших досягнень у постколоніальних студіях було нове прочитання канонічних культурних праць, не для того, щоб їх принизити та очорнити, а щоб переглянути деякі з їхніх засадничих передумов, визволити їх від ведмежих обіймів тієї або тієї версії діалектики "хазяїн – раб" [Саїд Е. Орієнталізм. – К.: Видавництво "Основи", 2001. – С. 455]. Отже, зарубіжні постколоніальні студії аналізують міжкультурну взаємодію між імперією та колонією, де імперія є універсальним суб'єктом, пропонуючи свою ситуацію реальності до протилежних суб'єкцій. Мета таких постколоніальних студій є виявленням централізму мислення та інтерпретації, щоб відійти від штучно створеної структури, яка ідентифікує будь-яку іншість як партикулярну гетерогенність позбавлену створювати свою ідентичність. Пошуком генеалогії ідентичності, що можна комплексно помітити в середовищі культури, займається постколоніальна критика, щоб становити причину відмінностей, котрі впливають на антропологічну дезінтеграцію людства.

Переваги зарубіжних постколоніальних студій перед українськими констатує О. Юрчук: "Зарубіжні постколоніальні студії, послугуючись поняттям "постколоніальна критика", найчастіше розуміють під ним аналіз нарративних структур з метою виявлення у них колоніального, антиколоніального, постколоніального дискурсів [Юрчук О. У тіні імперії : Українська література у світлі постколоніальної теорії. – К.: ВЦ "Академія", 2013. – С. 12]. В Україні на даний час не створено критичного дискурсу постколоніальних студій, котрі практикували б перегляд колоніальних стереотипів, а не обмежувалися розглядом культурних трансформацій без вказування на подолання даних суперечностей. Західна теорія постколоніальної критики виникла завдяки взаємодії багатьох галузей знання, першість з яких мала сучасна постмодерна та комунікативна філософія. Від цього залежить чи здатною буде українська культура стати повноправною частиною постмодерного світу чи знову опиниться на периферії вибору між власною незалежною ідентичністю чи стане суб'єкцією чужої ідентифікації.

КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ТЕКСТУ ЯК КЛЮЧОВОЇ МЕДІАТЕХНОЛОГІЇ У ФІЛОСОФІЇ КУЛЬТУРИ

Текст, зокрема друковане письмо стоїть в основі культури європейського стибу. Винайдення фонетичного алфавіту стало поворотним моментом в історії людства в силу ефектів, які він справляє на парадигму чуттєвості та спосіб мислення. Конструювання слів за допомогою перекладених у візуальний код фонем спонукає до реконфігурації балансу чуттів. Таке письмо є метафорою до усного слова, здійснює переклад одного чуття на інше, аудіального у візуального. Подвоєність, що виникає при відокремленні звуку та літери, абстрагуванні значення від звуку, створює умови для трансформації людини, уможливорює відокремлення мислення та дії, чуття і мислення. У соціокультурній площині це створює можливості для відстороненості по відношенню до мислення та акцентуацію на утилітарності зовнішньої діяльності, а також чисте споглядання, яке не обов'язково супроводжується співпереживанням і безпосередньою залученістю. Світ тепер можна також читати, не будучи кожного разу учасником спостережуваного.

За Маклюеном кожна медіа-техніка є розширенням певних чуттів, органів, здібностей людини. Текст у цьому випадку є розширенням зору. Відтак, з початком домінування тексту як інформаційного медіа у парадигмі чуттєвості людини писемної культури превалює візуальне сприйняття. Таке зрушення, у свою чергу, обумовлює особливий характер світосприйняття. Зокрема, це спричиняє до сприйняття простору як гомогенного, логічно упорядкованого та неперервного, цілісного та осяжного. Подібне бачення детермінує поведінку людини та її взаємини зі світом відповідним чином. А саме як прагнення до встановлення строго порядку, дотримання послідовності у діях, впевненість у можливості опанування оточуючого світу.

Винайдення Гутенбергом друкарського станка (1457 р.) спричинило революцію у способі існування тексту, а відтак і соціокультурній сфері. Друкована книга стала розширеним, більш досконалим медіа писемного слова. Як зауважує Фрідріх Кіттлер, в силу свого механістичного відтворення та можливостей тиражування, книгодрук став праобразом усієї подальшої механізації, а, отже, і технічного прогресу. Можливість представляти у друкованих медіа знання з різних областей (не лише з допомогою слів, а й схем, креслень, ілюстрованих інструкцій) безпосередньо вплинула на розповсюдження та масифікацію технічних інновацій [Кіттлер Ф. Оптические медиа. Берлинские лекции 1999 года / Пер. с нем. О. Никифорова и Б. Скуратова. – М.: Логос; Гнозис, 2009. – С. 69]. Моделювання на папері механізмів тих чи інших приладів надало нові можливості для їх вивчення практично усім бажаючим. Таким чином друкована книга дала життя новому способу освіти та загалом циркулю-

вання знань. "Книга стала першою викладацькою машиною, а також першим товаром масового виробництва" [Маклюэн Г. М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека / Пер. с англ. В. Николаева; Закл. ст. М. Вавилова. – М.; Жуковский: "КАНОН-пресс-Ц", "Кучково поле", 2003. – С. 88]. Друкарський станок став зразком техніки конвеєрного виробництва. Книгодрук як перший спосіб масового виробництва репрезентує "принцип розширення через гомогенізацію, що слугує ключем до розуміння західної могутності" [ibid. – С. 89]. Цей винахід одноманітного відтворення і механічного множення, у свою чергу, уможливив експансію західної культури шляхом постійного нарощування потужностей.

При розширенні чуттів технічні медіа водночас зумовлюють деградацію деяких чуттів. Відбувається порушення синестезії. Загострення одного з чуттів вводить людину, за словами Маклюєна, у гіпнотичний транс, який виявляється як захопленість якимось одним переживанням, а саме візуальним компонентом. За таких обставин втрачається здатність до взаємодії всіх чуттів та, відповідно, цілісного сприйняття світу та орієнтації в ньому, що Маклюєн називає "садом".

Сучасна епоха – це епоха електронних медіа. Для Маклюєна йдеться передусім про радіо і телебачення. Тож для нього це означає відхід від текстуральних медіа і звернення до аудіальності подібної до тої, що панувала у дописемному суспільстві. Тобто ми опиняємося у світі одночасних подій та спільності знань [Мак-Люэн Маршалл Галактика Гутенберга: Сотворение человека печатной культуры. – К.: Ника-Центр, 2003. – С. 25]. Звичайно, це відбувається вже на іншому рівні та у глобальному масштабі. Нові медіа діють таким чином, що повертають світ до стану "глобального села" зі властивою йому наскрізною взаємозалежністю між усіма елементами. Індивідуалізм стає неможливим, кожен залучений у глобальні процеси, втрачає можливість бути самодостатнім. Таким чином сучасне людство ризикує зіткнутися із властивими для усного суспільства небезпеками. Передусім це постійний страх пов'язаний із хаотичністю та незрозумілістю процесів, що відбуваються у світі. Оскільки ми створюємо навколо себе світ, який є продовженням наших чуттів і нервової системи взагалі, наш внутрішній світ стає зовнішнім і таким чином особливо уразливим до маніпуляцій, оскільки ця взаємодія є двосторонньою (ми надаємо форму новим медіа, але й медіа надають форму нам). Відповідно відбувається й зрощення думки і поведінки, уявного і реального, що повертає нас до племінного характеру культури.

Всупереч прогнозам Маклюєна можемо констатувати, що "галактика Гутенберга" жива. Хоч друковане слово у вигляді паперової книги перестає бути домінуючим способом існування тексту, ми отримали нові медіа-технології, які розширюють попередні і дають тексту нове життя. Електронні засоби оперування текстовими даними продовжують собою логіку розвитку друкованого слова. Вони надають небачені раніше можливості роботи з текстами. "Головна революція полягає в тому, що ми тепер не лише читачі, але й автори текстів" [Мартинов К. Век писателі: текст и письмо в новых медиа. – М: ЛОГОС. – №2 [104]. – 2015. –

С. 3]. Це свідчить про подальший розвиток текстової культури, а відповідно й збереження основного вектору її руху. "Текст звільнився від пут Гуттенберга, він стиснутий до мінімуму, однак найближчі десятиліття люди продовжать, як ніколи раніше, багато читати і писати" [Ibid. – С. 10].

В. М. Мельник, студ., КНУТШ, Київ
melnyk_science@mail.ru

НОВА ТЕОРІЯ ПСИХОЛОГІЧНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

Сучасна психологічна антропологія – це наука про психічні процеси людини в контексті їхньої взаємопов'язаності на індивідуальному та колективному рівнях. Психологічна антропологія ставить своєю метою вивчення індивідуальної людської психіки через колективну психологію і вивчення колективної людської психіки через індивідуальну психологію.

Методологія сучасної психологічної антропології користується інтегративним підходом, найбільш повно зміст якого сформулював професор Київського національного університету імені Тараса Шевченка, доктор філософських наук Федір Кирилюк. Основи інтегративного підходу в сучасній гуманітарній галузі наукового знання було викладено у книзі В. М. Мельника *"Нариси з теорії соціокультурної антропології"* [Мельник В. М., Нариси з теорії соціокультурної антропології, Вінниця: Вінницька міська друкарня, Друге видання, 552 ст.]. В контексті цієї інтегративності, було вирішено, що психологічна антропологія не повинна керуватися виключно відокремленими ідейними настановами ідеалізму, матеріалізму чи структурного функціоналізму. Вирішено інтегрувати між собою ідеалізм, матеріалізм, структурний функціоналізм і натуралізм, а також теорію антропосоціогенезу. Таке інтегративне методологічне поєднання і має стати платформою для нової психологічної антропології.

В контексті інтегративного підходу, було вироблено базис для використання цієї ідеї на прикладі теоретичної взаємодії соціально-філософських поглядів Миколи Добролюбова XIX століття та економіко-філософських поглядів Джорджа Сороса XXI століття. Також було додано сучасні погляди О. Г. Охріменка на фундаментальні проблеми філософії. В процесі цієї методологічної інтеграції різновекторних поглядів створено платформу для наших психоантропологічних тез.

Теза про двоякість людської психіки складається з двох тверджень: а) про наявність в людини внутрішньої психіки, що виражена людською підсвідомістю; б) про наявність в людини зовнішньої психіки, яка проявляється через конкретну людську свідомість. Свідомість – це зовнішні психічні процеси, а підсвідомість – це внутрішні психічні процеси. Двоякість людської психіки випливає із двоякості людської природи загалом. Інтегративний підхід до тлумачення та вивчення психологічної антропології ясно вказує нам на двоякість людської природи у всіх її проявах. Такими, зокрема, є одночасна тілесність та духовність людини,

концепції духу і матерії буття. Людина, в процесі своєї життєдіяльності – двоєка, отже, її психіка також двоєка.

Зовнішні та внутрішні психічні процеси можуть функціонувати як на індивідуальному, так і на колективному рівні. Колективний рівень – аналог суспільного чи соціального. Однак, поняття "колективний рівень" характеризується тим, що вміщує в себе також категорію "етносоціальне". Тобто, колективна зовнішня психіка (колективна свідомість) може бути соціальною, класовою, етнічною. Вона піддається вивченню виключно через застосування етнопсихологічного "етіс-підходу", який передбачає повне заглиблення дослідника у предмет своїх студій – конкретну соціально-економічну чи соціально-етнічну спільноту.

Внутрішні психічні процеси – підсвідомість, як на індивідуальному, так і на колективному рівні функціонують під впливом певної духовної, ідеальної сили – спадкового генетичного духу. Спадковий генетичний дух впливає також на зовнішні психічні процеси як індивідуального, так і колективного характеру. На наш погляд, категорії ідеального, вищі ідеї не можуть протиставлятися матерії. Якщо ототожнювати буття з матерією, то ми вбачаємо у вищих ідеях, зокрема у вічному духові – силу, яка справді керує матеріями, однак, їм чи їй не протиставляється.

Індивідуальна структура свідомості базується на логічній закономірності індукції розвитку свідомості індивіда. Ця закономірність складається з 12 елементів: індивідуальної свідомості; індивідуальної самосвідомості; індивідуального світогляду; індивідуального стилю мовлення; індивідуального змісту мислення; індивідуальної форми мислення; індивідуальної маніпулятивності тверджень мислення; індивідуальної рефлексивності мислення для соціопсихосфери; індивідуального змісту мислення; власного індивідуального інтересу людини; первісної помилковості тверджень мислення; первісної здатності й потреби у вірі релігійного характеру.

Колективна структура людської свідомості складається з 24 елементів, які ми об'єднали в логічну закономірність індукції розвитку свідомості колективу. Це – наступні елементи: державницька свідомість і патріотизм; національна свідомість; усвідомлення свого етнонаціонального "Я"; етнонаціональна свідомість; соціально-економічна свідомість; усвідомлення свого класового "Я"; етнічна мова; символізм власного етнічного "Я"; символізм власного класового "Я"; символізм мовлення; ціннісний стрижень свідомості; етнічна самосвідомість; класова самосвідомість; символічна соціальна самосвідомість; менталітет; соціальна рефлексія колективної свідомості; етноцентричне сприйняття; соціально-економічне сприйняття та відтворення інформації; соціально-економічний стрижень сприйняття та мовлення; локус контролю західного або східного цивілізаційного типів; зовнішньо-психічний символізм соціопсихосфери; первісна потреба у віруваннях релігійного характеру; первісна помилковість тверджень мислення; вплив внутрішньо-психічної енергії спадкового генетичного духу. Вищенаведені 24 елементи колективної структури свідомості відображають процес ноосферної життєдія-

льності цієї структури саме в соціально-психологічній нормі. Порушення функціональності будь-якого з двадцяти чотирьох елементів колективної структури свідомості призводить до появи чи то соціально-психологічної, чи то етнопсихологічної патології в людини. Логічна закономірність індукції розвитку свідомості колективу в своїх первинних принципах перегукується з аналогічною закономірністю свідомості індивіда. Отже, коріння в них спільне. І коріння це лежить на рівні внутрішньої психіки – підсвідомості. Остання регулюється спадковим генетичним духом. Він же найбільш яскраво проявляється саме на рівні колективної зовнішньої психіки, де його наглядно можна простежити через еволюцію мови або етнічної психології в історичному процесі.

Взаємодія індивідуальної та колективної структури свідомості під впливом формули "Природа-Психіка-Культура" та під впливом спадкового генетичного духу має визначатись як соціопсихосфера.

***И. В. Пронин, студ., ДНУ ім. Олесь Гончара, Днепропетровск
ultimate1212@mail.ru***

ПРОБЛЕМА ТЕЛЕСНОСТИ И ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ В ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМЕ Ж.-П. САРТРА

Тело – живой объект, который имеет свой состав, строение, возможности и воспринимается Другим. Тело ориентируется на мир, а мир – на тело. Тело – это центр отношений с Другими в мире и инструмент не только действий, но и познания Другого. Оно представляет материальную структуру и возможность сознания, оно – выбор. Мы постигаем своё тело через тело Другого. Я вижу своим глазом, но я никогда не увижу свой глаз видящим, поэтому я соединяю своё сознание с телом и сознанием Другого, чтобы видеть себя. Таким образом, нет различия между восприятием мной Другого и моим восприятием себя, кроме того, что я себя чувствую, ощущаю своё тело, и, касаясь или не касаясь его частей, могу переходить к его возможностям, раскрывая бытие моего тела. Бытие наших тел – это бытие-для-себя, что становится бытием-для-другого.

Мир не существует вне ориентации на тело человека. Он приписывает этому телу порядок вещей, которым являюсь я сам, как человек; который моё появление делает необходимо существующим. Таким образом, по Сартру, тело – это форма, которую принимает "необходимость моей случайности", существующая в для-себя, как характеристике тела, но не закрывающаяся в себе. Неверно говорить, что тело, по Декарту соединение двух различных субстанций, произвольный продукт действий демиурга, но оно, всё же, выявляет и есть определённой случайностью в том смысле, что презентует "индивидуальность моей включённости в мир". Платон также это заметил, указывая на то, что именно тело индивидуализирует душу, которую нельзя оторвать от, в свою очередь, индивидуализированного тела, так как она тоже тело,

потому что есть его частью, включена в него через существование для себя. Душа и тело – неслучайные добавления друг к другу, так как тело есть структурированность моего бытия, и условие возможности моей души (сознающей структуры моего сознания), моего трансцендентального проекта личного будущего.

Тело сенсуалистично и может чувствовать. Это и есть наше бытие-в-мире, которое утверждает себя через бытие-в-середине-мира, ведь тело человека – это центр отношений, на который указывают вещи. И принято считать, что тело есть лишь/только обитель всех чувств, но это не так, ибо оно также есть инструментом, вместилищем, и одновременно целью, всех действий. Вещи вызывают ощущения, орудия вызывают действия, но для тела в реальности нет различий, ибо оно воспринимает действительное, как вещь-орудие, что есть одним целым (ощущение + действие). Тело воспринимает вещи-орудия через для-себя, а они в своём первоначальном появлении указывают нам на наше тело. Тело – это неуловимое (оно постоянно меняется со временем) данное, необходимое условие моего действия. Оно отсылает меня не только к вещам, но и к рождению, прошлому, первичному ничтожению, как оформлению случайности. Но эту случайность невозможно постичь, ибо человек есть выбором для самого себя: "быть для нас – значит выбирать себя" – говорит Ж.-П. Сартр.

Боль для нерелексивного сознания есть физическое тело, но для рефлексивного она отлична от него, имеет собственную форму и природу. Сартр замечает, что "нозэматический коррелят рефлективного сознания – есть психическое тело", то есть особое невидимое тело внутри физического тела как такового.

Тело – это инструмент в мире, чтобы познать Другого, и себя через него. Согласно Сартру, "я являюсь своим телом в той степени, в какой я есть; я им не являюсь в той степени, в какой я не есть то, чем я являюсь". Я постоянно избегаю своего тела, не делаю его объектом, потому что избегаю того, чем являюсь. Чтобы превзойти это препятствие познания своего тела мне нужен Другой. Таким образом, интерсубъективность делает возможным для меня преодоление себя через Другого. Именно Другой помогает мне усмотреть моё тело, то, что не является полностью и сразу. В этом смысле моё незавершенное тело – это условие моей свободы, ибо нет свободы без выбора, который я совершаю, сознательно обуславливая инструмент моего тела в мире. И Другой помогает мне занять определённую точку зрения в отношении своего тела и его инструмента. Сартр говорит об этом так: "точка зрения в отношении которой я больше не могу занять точку зрения" называется телом.

Изучать способ, которым моё тело является Другому, или способ, которым оно является мне – значит одно и то же. Определять природу своего тела – это определить природу тела для себя, как первичной структуры, и для Другого, как вторичной структуры.

Другой указывается мне вещами, как инструмент; я указываюсь ему теми же вещами и таким же образом. Мы оба есть тела как раз потому,

что, как говорит Сартр, "делаем себя указываемыми вещам". Тело Другого указывается вещами-орудиями и указывает на другие объекты, например на меня, как на тело. Другой интегрируется моим сознанием, а я его сознанием; он указывает на мой мир в смысле моего тела. Но тело Другого для меня отличается от моего собственного, потому что оно не для-меня, не есть моим орудием. Однако я могу его использовать, даже если оно сопротивляется мне, так как сопротивление это тоже ответ на мой раздражитель. Изначально же, я воспринимаю Другого как тело с определённым процентом утилитарности и враждебности. Его тело разговаривает со мной не только через присутствие: если я буду находиться в комнате Другого, она также расскажет мне о его теле, потому что его фактичность открывается в моей фактичности моего мира, которая не требует обязательного наличия или отсутствия Другого. То есть, Другой присутствует в моём внутреннем мире бытия-здесь, даже если не присутствует рядом. Отношения между телами – это не чисто внешние отношения. А само тело – это обозначение отношений в мире. Я никогда не постигаю Другого как тело, одновременно не постигая своего тела как центра отношений, на который указывает Другой. Когда Другой и Я познаём тела друг друга – мы познаём то, чем мы есть. Поэтому большая ошибка полагать, что познание тела есть лишь суть познания анатомо-физиологического.

Сартр в работе "Бытие и Ничто" говорит о трёх измерениях тела: "Я существую своим телом – таково его первое измерение. Моё тело используется и познаётся Другим – таково его второе измерение. Но поскольку я есть для Другого, он раскрывается во мне, как субъект для которого я – объект. Я существую для себя как познанный Другим в качестве тела в частности моей фактичности. Таково третье, онтологическое измерение моего тела".

Бытие моего тела для меня есть внешнее выражение моего самого глубокого внутреннего, которое не зависит от Другого. От Другого зависит его восприятие и моя точка зрения на собственное тело. Это можно проследить на примере робости или, например стеснения. Я никогда не стесняюсь своего тела, которым я существую, когда я сам, наедине. Человек начинает стесняться, когда воспринимает своё тело таким, каким оно есть для Другого, когда включает подобное восприятие в своём сознании. В хронологическом порядке я сначала воспринимаю тело Другого, а потом своё собственное, потому что Другой способствует этому. Отсюда следует, что в самой рефлексии я принимаю точку зрения Другого на своё тело (наблюдаю уже не только изнутри). Я воспринимаю моё тело, как если бы был по отношению к нему Другим. Я интерсубъективно определяю себя через Другого; через иное узнаю своё: кто Я есть и где Я есть.

Тело человека есть тело-для-себя и тело-для-другого. Они оба реальны, но различны. Второе есть первое, но непостижимое и отчуждённое, однако именно это тело-для-другого несёт в себе очень важную функцию нашего сознания, "к которой мы не способны и которая, однако, лежит в нашей обязанности: ВИДЕТЬ СЕБЯ ТАКИМИ, КАКОВЫ МЫ ЕСТЬ".

Секція 6

"ЛОГІКА ТА ДИСЦИПЛІНИ ЛОГІЧНОГО ЦИКЛУ"

*A. Babash, MA-student,
Taras Shevchenko National University of Kyiv
ananstasiababash@ukr.net*

HOW MULTIMODAL THEORY OF ARGUMENTATION CAN BE A COMPROMISE BETWEEN VERBAL AND VISUAL ARGUMENTATION?

All media are mixed media. (c) W. J. T. Mitchell

When the theory of visual argumentation is created, scientists debate about a translation of visual arguments into verbal form. Some of them (L. Groarke, J. A. Blair) claim that visual arguments are an independent form of argumentation and there is no need in translation, in particular, we should seek methods of their investigation. Others (D. Fleming, R. H. Johnson) insist that pictures can be described by words and the theory of visual argumentation should be reduced to the theory of verbal arguments. Nowadays the question about relationships between visual and verbal is still opened in the theory of argumentation and recently leading theorists of argumentation have raised this issue in their articles. As a result, they proposed a creation of the multimodal theory of argumentation which combines all types of arguments including words, pictures, smells, tactile sensations and other non-verbal entities. So let's see specifically.

1) L. Groarke claims that all types of arguments can be studied by providing a "Key Component" (KC) table, which is "a corresponding diagram that clarifies the content and structure of the argument proposed in a particular act of arguing. The KC table does its work by isolating the key components of the act of arguing; by identifying the premises and conclusions they forward; and by providing some kind of rationale for interpreting them in the way we do" [Groarke L. Going Multimodal: What is a Mode of Arguing and Why Does it Matter? // Argumentation, 2015. – p. 135]. In this diagram, we can translate some parts of non-verbal arguments into words, but still he emphasizes that it is only an additional way while the decision of accepting arguments is made only by interpreter because of the act of showing pictures, listening music or something else. That's why L. Groarke provides a mode of arguing which means building arguments from different kinds of "materials" (words, pictures, smells and etc.). "In the case of arguing, this way of defining modes suggests that an arguer who uses words employs a verbal mode of arguing; that an arguer who constructs an argument with images uses a visual mode of arguing; that an arguer who uses taste as a component of their argument uses a mode of arguing by

taste; and so on and so forth. A theory that recognizes these different modes (and the ways they combine and mix in many real life arguments) is a multimodal theory" [ibid, p. 140]. He says that this theory is wider than theory of verbal argumentation and can be more useful in everyday discourse.

2) J. A. Blair states that "arguments are not themselves verbal or visual" [Blair J. A. Probative Norms for Multimodal Visual Arguments // Argumentation, 2015. – p. 232]. He means that argumentation is always a process of bringing the idea of something that can be expressed by words, images or their combination; moreover, the argument is always a construct of the interpreter, while words or images are shreds of evidence that support the idea. They are only material of what argumentation is built. He believes that there are not distinctive visual or verbal logic, but there are the multimodal theory of argumentation which is more rhetorical than logical because the theory regards primarily a persuasion of argumentation [ibid, p. 233].

3) G. Roque declares that images can be arguments without necessarily being propositional (truth- or false-valued). However, the non-propositional nature of images was one of the main arguments against including them in the theory of argumentation, but G. Roque demonstrates that even verbal argumentation is not always propositional, because "propositions are the result of a process of construction and interpretation. When we understand this, we understand that images are not a special case" [Roque G. Should Visual Arguments be Propositional in Order to be Arguments? – p. 181]. Furthermore, he insists that translation of an argument in a fully propositional form is not essential to understanding an argument because we often use enthymemes and other forms. For this reason, "we can disregard the supposed requirement to verbally reconstruct an argument" [ibid, p. 183] in the theory of visual argumentation. Meanwhile, when images are declarative (for example, representing of the real world), they are also propositional like verbal arguments. In contrast, images also can say, for instance, "vote for X", like verbal arguments and this is not true or false, this is a mixed media argument and it can be researched in the multimodal theory of argumentation.

In conclusion, the multimodal theory of argumentation becomes more and more popular, because nowadays the most powerful arguments do not consist of words only. Generally speaking, images, videos, smells, sounds and other non-verbal entities influence defiantly more than words because in our postmodern society we are used to perceiving visual forms that are more informative, ambiguous and do not enquire a lot of time for their understanding. It is clear that theory of argumentation should consider that and also expand including all types of arguments and submitting methods that can be used for all of them. I believe that multimodal theory of argumentation perfectly suits for these purposes.

КРИТЕРІЙ РЕЛЕВАНТНОСТІ В ОЦІНЦІ АРГУМЕНТАЦІЇ: ОГЛЯД ТЕНДЕНЦІЙ НЕФОРМАЛЬНОЇ ЛОГІКИ

Неформальна логіка аналізує міркування у зв'язку з їх аргументативним аспектом. Вона є своєрідним перетрактуванням логіки Арістотеля, віднайденням у його творах нових смислів, які дозволяють говорити про вихід з забуття риторичного аспекту аналізу міркувань. Така по-новому спрямована логіка переходить у міждисциплінарну сферу досліджень, пов'язаних з комунікацією, мовою, аргументацією.

Виникає питання, як здійснювати оцінку аргументативних міркувань, і чому стара система оцінки за критерієм правильності не витримує критики.

Р.Джонсон та Е.Блейр пропонують так звану RAS-модель оцінки аргументації, елементами якої є релевантність(relevance), прийнятність(acceptability) та достатність(sufficiency). Така модель оцінки стала єдиною для всієї неформальної логіки. У її рамках працюють, зокрема, Д. Волтон, Д. Хічкок, Дж. Вудс, Т.Гов'є та ін.

Серед трьох критеріїв один заслугове найбільшої уваги, адже стосується зв'язку тези та аргументів. Мова йде про критерій релевантності.

На сьогодні єдина концепція релевантності у науковому колі відсутня. Позиції теоретиків дещо роздріблені та фрагментарні, але їх структурування допоможе з'ясувати, у якому руслі може рухатися оцінка релевантності надалі.

Один з найяскравіших розробників концепції релевантності – Девід Хічкок – розуміє релевантність як здатність сукупності аргументів надавати підтримку тезі. Такий зв'язок принципово відрізняється від строгого логічного слідування (entailment). Він полягає у передачі реального умовного зв'язку, на якому ґрунтується аргументація. Цей зв'язок стосується не логічних значень, які можна приписати аргументам і тезі, а змістовних складових аргументації та її контексту. Д. Хічкок називає його нетривіальним логічним слідуванням (following logically)[Hitchcock D. Inference Claims / David Hitchcock. // Informal Logic. – 2011. – №3. – P. 191–228].

Яким чином нетривіальне слідування забезпечує умовний зв'язок? Д. Хічкок описує цей процес таким чином. Оцінка релевантності полягає у виявленні контрфактуальних випадків, які є спільними для аргументів і тези. Такі випадки забезпечують передачу істинності між складовими аргументації. Контрфактуали можна віднайти, наприклад, через аналіз контексту, який часто зрозумілий зі слів співрозмовників (посилання на події чи імена, натяки, констатації). Кінцевим результатом пошуку контрфактуалів є сукупне узагальнення (covering generalization), тобто здійснення висновку про їх наявність.

Отож, робити висновок про релевантний зв'язок в аргументації можливо завдяки спільно прийнятим співрозмовниками твердженням про

світ (контрфактуальним випадкам), і які приховано містяться у аргументах, і на основі яких приймається теза[Hitchcock D. Inference Claims / David Hitchcock. // Informal Logic. – 2011. – №3. – P. 191–228].

Зміщення акцентів у розумінні релевантності відбувається у концепції Дагласа Волтона, який рухається у бік прагматики, а також намагається типологізувати це поняття.

Д. Волтон вважає основною функцією релевантності виключення(exclusionary), що полягає в контролюванні аргументів, які потрапляють до аргументації з метою уникнення її неефективності. Це стосується, насамперед, контролю відповідності аргументів тезі[Walton D. Relevance in argumentation/ Douglas Walton., 2003. – 328 p. – (Routledge) – P. 2-6].

Д. Волтон велику увагу приділяє розрізненню різних типів релевантності, серед яких доказова і тематична, загальна і матеріальна.

Доказово релевантною є аргументація, у якій теза і аргументи відносяться до конкретної та спільної для них сфери дискурсу. Вона залежить від того, як аргумент застосовується в аргументації задля доведення тези, і від того, як застосовується аргументація в контексті всього діалогу. Е. Блейр згадує загальне поняття доказової релевантності, визначаючи релевантність щодо засновків (premissary relevance). Воно означає, що аргумент використовується задля раціонального переконання опонента погодитися з тезою [Blair A. Premissary relevance/ Anthony Blair. // Argumentation. – 2002. – №6. – P. 203–217].

Тематична релевантність буквально означає, що теми засновків, є тими ж, що й теми висновків. У зв'язку з цим тематичну релевантність вважають менш строгою, ніж доказову. Наприклад, аргументи "Бути корупціонером незаконно" і "Директор школи не засуджує корупцію" є тематично, але не доказово релевантними. Це означає, що довести тезу "Директор школи корупціонер" на підставі наведених засновків не можна.

Стосовно розрізнення матеріальної та загальної (нематеріальної) релевантності, то перша є більш строгою. Вона відноситься виключно до того питання, на розв'язання якого спрямована дискусія, у зв'язку з чим матеріальна релевантність залежить від контексту розмови і мети дискусії, в межах якої відбувається аргументація. Говорити про загальну релевантність можна тоді, коли аргументація спрямована на доведення більш загальної тези, ніж те положення, яке пропонент насправді прагне довести. У зв'язку з цим загальну релевантність часто приписують непрямої аргументації.

Важливо, що релевантність розуміється Д.Волтоном не сама по собі, а як характеристика аргументативного процесу, що завжди відбувається у діалозі. Тому аргументація може бути оцінена як релевантна чи ні лише у стосунку до її застосування на тій чи іншій сходинці діалогу, який, виступаючи в ролі комунікативної рамки, має своїм завданням визначити, що релевантне, а що – ні у всьому діалозі чи лише в части-

ні[Walton D. Relevance in argumentation / Douglas Walton., 2003. – 328 p. – (Routledge) – P. 99].

Отож, сучасна неформальна логіка активно обговорює проблематику релевантності, рухаючись все далі у бік питань, що стосуються живого спілкування. У цьому сенсі розвиток концепції релевантності на теоретичному рівні допоможе на практиці правильно будувати доведення власної позиції і не піддаватися на прийоми співрозмовника, що мають на меті завести в оману.

А. О. Білоус, асп., КНУТШ, Київ
annabelous24@gmail.com

КАТАРСИС ЯК ТАКТИЧНИЙ ПРИЙОМ У СУПЕРЕЧЦІ В ІНТЕРНЕТ-ПРОСТОРІ

У зв'язку з виникненням та швидким розвитком нових інформаційних технологій на базі Інтернету віртуальне спілкування набирає всезагальних обертів та проникає у життя кожного індивіда. Якщо раніше ця царина викликала зацікавленість насамперед у фахівців технічних областей знання, то наразі вона стає актуальною для дослідників різноманітних наукових напрямків, оскільки окрім технічної складової вона має і соціокультурну, яка в свою чергу впливає на всі напрямки спілкування. Інтернет-середовище – є новий вимір спілкування людини та є невід'ємною частиною життя сучасного індивіда. Важливу роль у дослідженні особливостей такого типу комунікації відіграють риторика та еристика як царини досліджень способів підготовки та виголошення певної промови з метою переконання аудиторії, оскільки переважно віртуальна комунікація побудована саме по принципу промови і реалізується в письмовому вигляді, а також аналізу різних характеристик суперечки.

Важливим постає питання, що робити коли в стадії конфлікту всі відомі методи та прийоми риторики та еристики були вдало використані, а дискусія не може стати конструктивною, то єдиним вирішенням проблеми є ще більше загострення та провокація емоцій заради їх вивільнення. Спробуємо провести паралель між Аристотелівським розумінням очищення та провокацією задля відновлення конструктивного діалогу між оратором та читачами.

На нашу думку, катарсис (від давньогрецької *κάθαρσις* – очищення, оздоровлення) може розглядатися як особливий прийом впливу (процедурного характеру) у ситуації суперечки в Інтернет-просторі. Через свою поліфункціональність поняття катарсису набуло чимало тлумачень. Аристотель вживав це поняття у художньо-естетичному значенні. Вченя про трагічний катарсис викладається в "Поетиці": "трагедія є наслідуванням дії важливої та закінченої, що має певний об'єм та виражається за допомогою мови..." [Аристотель. Етика. Політика. Риторика. Поетика. Категорії. Минск: Література, 1998. – С. 1064-1112, 1076]. Трагедія викликає в душі відчуття співчуття та страху – співчуття до невинного,

та страху – перед нещастям іншого, що близьке нам. Саме завдяки цьому читач/глядач відчуває внутрішнє, духовне переживання завдяки якому і відбувається очищення. У сучасній філософії катарсис трактується як особлива, найвища форма трагізму, коли втілення конфлікту та емоція потрясіння, що його супроводжує, не пригнічують своєю безвихідністю, а "очищують" і "просвітлюють" глядача чи читача.

Важливу роль у репрезентації катарсису відіграють культура, театр, живопис, скульптура. Процес очищення, звільнення через переживання називається катарсичною розрядкою, яка супроводжується шаленими емоціями, на кшталт гніву, горя, радості. Після чого людина заспокоюється, наповнюється позитивними емоціями, настрій покращується. Метою такого емоційного вивільнення є виклик сильних емоцій заради звільнення людини від напруження. Може реалізуватись не лише через негативні емоції, але і через позитивні – викликати сміх.

Дослідники виділяють катарсис високий та побутовий. У першому випадку під ним мають на увазі враження від витвору мистецтва (приклад – враження від трагедії в театрі), у другому – ідеться про ситуацію, коли людина страждає, переживаючи власну трагедію, через сльози чи сміх (насправді, будь-яку потужну емоцію) і нарешті звільняється від напруги. У ситуації суперечки в Інтернет-просторі катарсис можна розуміти як засіб впливу оратора на емоційний стан аудиторії (слухачів/читачів) заради власної перемоги.

Зазвичай, виходячи з напрямів впливу на супротивника в суперечці, розрізняють прийоми мовного впливу, софізми, тактичні прийоми впливу, прийоми психологічного та невербального впливів.

Коли оратору необхідно досягти успішного результату у ситуації суперечки, що відбувається в Інтернет-просторі, він може вдаватись до будь-яких прийомів та методів. Так, наприклад, прийом "провокація конфлікту" передбачає навмисне загострення складної ситуації, за якого люди починають сваритись, занурюючись у вирій емоційного збудження. Виходом із такої ситуації є втручання самого оратора, який бере на себе відповідальність і залагоджує конфлікт який він сам спровокував. Оратор відіграє роль арбітра, який впливає на ситуацію і тим самим отримує необхідну йому довіру. Тобто, з нашої точки зору, можна провести паралель з катарсисом. У цьому випадку, "очищення" відбувається через загострення емоцій та почуттів. Успішний оратор керує процесом своєї промови і, тримаючи аудиторію в напрузі, посилює її аж поки не відбувається вибух і очищення. Вдалим впливом оратора на аудиторію є ситуація, за якої створюється враження аудиторії наче вона сама приймає рішення відносно розглядуваного питання.

Отже, вважаємо, що катарсис можна розглядати як особливий прийом тактичного характеру у віртуальній комунікації, який має місце у ситуації зіткнення думок та загострення конфлікту, єдиним вирішенням якого є навмисна провокація та збудження задля вивільнення напруження. Ступінь емоційності, чуйності оратора, безпосередньо впливає

на тих, хто його читає/слухає. Якщо викликати у слухача/читача "потрібний" для оратора набір емоцій можна досягти бажаного результату.

*М. М. Бережнюк, асп., КНУТШ, Київ
rina.berezhnjuk@gmail.com*

НЕВИРАЖЕНІ ЗАСНОВКИ ЯК СПОСІБ ЛАТЕНТНОГО ПЕРЕКОНАННЯ В АРГУМЕНТАЦІЇ

В аргументації завжди присутнім є дещо імпліцитне, приховане, невиражене, тобто окрім вербальних засобів наявні й екстралінгвістичні прийоми. Кожна людина мислить в узгодженості зі своїм досвідом, картиною світу, переконаннями, звичками, стереотипами, системою цінностей, розумінням. Те, що є самоочевидним для одного, може бути навіть не відомим для іншого. При вираженні власної позиції та підборі аргументів на її захист опоненти завжди оперують тими засновками, що є похідними із їхнього власного досвіду та світоглядних установок. Виходить, що кожен висловлений аргумент може містити ряд імпліцитних аргументів, що лягли в основу його формування. Досліджуючи невиражені засновки вчені застосовують такі синоніми: імплікатура, ентимема, implicit issues, implicit premises, unexpressed premises, missing premises та ін.

Багато із дослідників теорії аргументації засуджують використання невиражених засновків і вважають їх помилками (наприклад, представники прагматодіалектики), інші ж науковці вбачають в невиражених засновках позитивну сторону переконання, доводячи, що латентність не означає помилковість і більше того, що невиражені засновки здатні підсилювати аргументи (Даглас Волтон (Douglas Walton), Фабріціо Маганьо (Fabrizio Makagno), Майкл Гілберт (Michael Gilbert)).

Невиражені засновки трапляються в аргументації значно частіше, ніж здається. Для прикладу розберемо випадок в аргументації із застосуванням імплікатур:

"Містер Флемінг: Сенатор, віце-президент (Ніксон) в його кампанії сказав, що ви наївні і часом недосвідчені й він підняв питання про спроможність вашого лідерства. З цього питання про лідерство, чи ви вважаєте, що ваші досвіди роботи в уряді співставні?"

Містер Кеннеді: Звісно, тому що віце-президент і я служили в Конгресі разом. У 1946 році ми обидва служили в комітеті Праці. Я працював там протягом 14 років, той же період часу, що й він. Так що наш досвід в уряді є співставним. По-друге, я думаю, питання піднято ще й тому, що програми, за які ми виступаємо є відмінними. Я виходець з Демократичної партії, яка в цьому столітті творилася Вудро Вільсоном, Франкліном Рузвельтом і Гаррі Труменом. Вже їх модель Демократичної партії підтримувала і впроваджувала програми, які я обговорював сьогодні ввечері. Містер Ніксон виходець із Республіканської партії. Він був номінований ними, і факт залишається, що протягом більшої частин останніх 25 років Республіканське керівництво виступало проти програ-

сивних дотацій на освіту, медичне обслуговування престарілих, розвитку долини Теннессі, розвитку наших природних ресурсів. Я думаю, пан Ніксон є ефективним лідером своєї партії. І я сподіваюся, що він би зазначив про мене те ж саме. Перед нами питання в тому, яку точку зору і яку партію ми хочемо бачити на чолі Сполучених Штатів".

В зазначеному прикладі, журналіст піднімає питання, хто із кандидатів – Ніксон чи Кеннеді, здатен найефективніше очолити державу. В своєму запитанні він вплітає аргумент Ніксона, що містить "аргумент *ad hominem*" (напад на особистість) до Кеннеді, а саме тезу про його наївність та відсутність у нього належного досвіду для керівника.

Протягом усього контраргументу Кеннеді латентним є висновок – "Я не наївний, маю достатньо досвіду для керування державою і пропагую політику розвитку". Така імплікатура жодним чином не призводить міркування до помилки чи абсурду. Те, що її не озвучено, не означає, що доведення не пройшло успішно. Навпаки, такий прийом дозволяє кожному, хто чує цю аргументацію вважати себе творцем висновку про надійність та відповідність досвіду Кеннеді для лідера держави. Адже хоча він сам не резюмує свій виступ, висновок впливає імпліцитно і досить переконливо.

Більше того, слова, згадані журналістом як такі, що були озвучені Ніксоном у своїй кампанії, через їх не аргументованість тільки підсилили позицію Кеннеді й дозволили йому на власний розсуд підбирати аргументи. Загалом аргумент *ad hominem* часто зустрічається в аргументації, особливо в політичних дебатах. Щодо правомірності його застосування Даглас Волтон зазначає наступне: "... вид атаки *ad hominem* не повинен завжди вважатися образливим, чи, принаймні, помилковим. В деяких політичних аргументах відсилання до характеру цілком доречні... Будь-яке використання аргументації *ad hominem* базується на презумпції, що характер чи особиста поведінка індивіда, якого критикують, релевантні для даної дискусії" [Уолтон Д. Аргументы *ad hominem* / пер. с англ. М. Я. Мазлумяновой ; науч. ред. пер. В. И. Карасик. – М., 2002. – с. 194–195]. Також автор зазначає, що тема особистих рис політичного лідера, який балотується, його моральних пріоритетів може і повинна обговорюватися: "Характер – визначний аспект політичного дискурсу, в ході електоральної кампанії, цілтю якої є обрання людини високих моральних якостей (чи, принаймні, такої, що визнає суспільні цінності)" [Там само. – с. 227]. Ніксон же за допомогою такого ходу прагнув обернути все у вектор неспроможності свого політичного опонента, однак за браком його аргументів на підтримку точки зору, Кеннеді повернув все на свою користь.

Другий невиражений компонент аргументації Кеннеді кориниться в словах про відмінність позицій їхніх із Ніксоном партій. Кеннеді застосовує аргумент до авторитету: "Я виходець з Демократичної партії, яка в цьому столітті творилася Вудро Вільсоном, Франкліном Рузвельтом і Гаррі Труменом..." і тим самим ставить себе на один щабель із успішними, досвідченими, прогресивними політикам. А потім підсилює твердження про успішність та важливість своєї програми на протигагу про-

грамі суперника фактами, що суперечать бажанням електорату: "Республіканське керівництво виступало проти прогресивних дотацій на освіту, медичне обслуговування престарілих, розвитку долини Теннессі, розвитку наших природних ресурсів. Я думаю, пан Ніксон є ефективним лідером своєї партії". Невираженим виступає твердження – Ніксон, будучи республіканцем, досвідчений у політиці регресу.

Отже, як бачимо, імплікатури, застосовані Кеннеді в зазначеному прикладі, посилюють його аргументацію, не призводячи її до помилок. Тож попри свою неоднозначну природу, невиражені засновки здатні ставати ефективними засобами переконання. Натяки часто значно багатослівніші, ніж повноцінні аргументи. Влучною та успішною є така аргументація, коли той, на кого вона була спрямована, не тільки сприймає сказане, але й в результаті продукує власні аргументи щодо її доречності із власного досвіду, тим самим підсилюючи всі вербальні та невербальні аргументи.

*Л. С. Бондажевська, КНУТШ, Київ
l.bondazhevska@gmail.com*

ВНЕСОК АРИСТОТЕЛЯ У РОЗВИТОК ТЕОРІЇ АРГУМЕНТАТИВНИХ ПОМИЛОК

Важко переоцінити внесок Аристотеля у формування логіки та дисциплін логічного циклу. Праці цього мислителя є джерелом багатьох сучасних досліджень, зокрема у неформальній логіці та теорії аргументації, зокрема це стосується проблем визначення основних понять сучасних неформальних досліджень, таких як "аргументація", "аргумент", "помилка".

Визначення помилок у контексті аргументації значною мірою спирається на доробок античного мислителя. Саме у праці Аристотеля "Про софістичні спростування" розглядається низка проблемних питань теорії аргументації, зокрема: запропоновано розподіл паралогізмів на мовні та незалежні від мови, також виокремлено та названо основні види помилкових умовиводів, види аргументації залежно від цілі, тощо. Довгий час класифікація неправильних умовиводів залишалась загальноприйнятною, проте у середині ХХ століття формування теорії аргументації та неформальних досліджень спричинило перегляд аристотелівської традиції тлумачення помилок з урахуванням потреб сучасного світу.

Вчення про паралогізми Аристотеля стало підґрунтям для сучасних розробок проблеми визначення помилок в аргументації. Більшість підходів побудовані через переосмислення, доповнення та критику неправильних аргументів, запропонованих античним мислителем. Навіть форма опису помилок у аргументації зберігається і досі – для пояснення використовується перелік ситуацій та каламбурів, у яких порушуються закони логічного мислення, такий спосіб висвітлення проблеми було використано у працях Аристотеля. Можна прослідкувати тенденцію до реабілітації "паралогізмів", а саме – аналіз тих випадків (чи навіть видів діалогу), у яких може бути використано деякі види неправильних умовиводів.

Праці Аристотеля містять у собі багато проблемних питань з галузі теорії аргументації, зокрема і тих, що прояснюють сучасне тлумачення як логічних, так і аргументативних помилок. Повертаючись до власних витоків, неформальні дослідження відроджують ідеї дослідження цілей діалогу, способів інтерпретації певних схем умовиводів, відповідно переосмислюються критерії оцінки міркувань як хороших аргументів. Крім того, термінологічний апарат значною мірою сформувався завдяки давньогрецькій традиції – більшість назв аргументативних помилок є перекладом аристотелівських термінів, а іноді використовуються безпосередньо назви з його робіт.

Доробок Аристотеля був використаний для класифікації помилок у формальній діалектиці та прагма-діалектиці, щоправда у дещо відмінних формах: у першому випадку у вигляді розподілу мовних та позамовних помилок та опису "Аристотелівської традиції" як стандартного витлумачення, у другому – як перелік основних порушень правил критичної дискусії, котрий було доповнено.

Варто зазначити, що у сучасних неформальних дослідженнях аргументації деякою мірою відбувається продовження Аристотелівської традиції, мовні паралогізми детально розглядаються як логічні помилки, у той час як позамовні можна інколи розглядати як аргументативні помилки. Жоден з сучасних неформальних підходів не заперечує ідеї Аристотеля стосовно визначення помилок, а скоріше доповнює та уточнює їх.

В. В. Гаджисев, асп., КНУТШ, Київ
syma22@ukr.net

КРИТИКА Я.ХІНТІККОЮ "ТРИХОТОМІЇ ФРЕГЕ" (ТЕОРЕТИКО-ІГРОВИЙ ПІДХІД)

Науковці які перебували у джерел семантичної логіки, прагнули вийти за поверхню граматичного різноманіття мовних конструкцій унікальної логічної форми. Таким чином вони прагнули наблизитися до досконалої логічної мови, яка своєю структурою відображала б структуру універсуму. На сьогоднішній день ідея ідеальної мови є натуралістичним анахронізмом. Проте, вплив теорій ідеальної мови знайшов себе в проблемі опосередкованої інтерпретації, де інтерпретація використовуючи методи семантики, стає посередником мови.

В рамках парадигми опосередкованої інтерпретації розвивається формальна семантика, яка відходить від когнітивних проблем і зводиться до проблем інформаційних. Альтернативою такого підходу є парадигма безпосередньої інтерпретації. Згідно цієї парадигми процедура інтерпретації речення, ніяк не залежить від структури речення, інтерпретація є послідовною операцією, яка надає реченню смисл.

Як показав Я. Хінтікка, теоретико-ігрова семантика прекрасно вписується в парадигму безпосередніх інтерпретацій. Правила семантичних ігор можуть формуватися безпосередньо для речень природної мови, а

не тільки для їх можливих перекладів. Зокрема, ігрове правило для кванторного слова якийсь, може бути задане наступним чином:

(G. якийсь). Якщо гра дійшла до речення форми "X – певний Y, котрий Z – W", то "Я" обирає індивід із предметної області D моделі M, наприклад ім'я "b". Гра продовжується по відношенню до речення "X – b – W", b у і bZ. Тут "X – Y" – будь-який контекст, в котрому може зустрітися вираз "якийсь Y, котрий Z" (X і W можуть бути порожніми). Включення в заключення умов "b у і bZ" забезпечує правильний вибір індивіда.

Саме це правило дозволило Я. Хінтікка критикувати один з найфундаментальніших принципів сучасної аналітичної філософії – "трихотомії Фреге". Відповідно цій трихотомії необхідно строго розрізняти декілька значень є, кожне з яких особливим чином формалізується в мові логіки предикатів першого порядку:

1. Є як предикація (зв'язка, копула), наприклад, "Платон є філософом" або Філософ (Платон).

2. Є, як тотожність, наприклад, "Платон є автор "Піра""", або Платон = автор "Піра".

3. Є, як іменник, наприклад, "Платон є" або $\exists x$ Платон(x).

Отже, "Трихотомія Фреге" перетворюється в квадратомію. Дійсно, природна мова найчастіше індиферентна до "трихотомії Фреге", перш за все до розрізнення існування та предикації. Наприклад, в схоластичній логіці копулі як засобу предикації в стверджувальних судженнях давалася екзистенційне навантаження. Стверджувати, що "x є F" значить стверджувати буття x в якості F: "Сократ є людина", розумілось наступним чином: "Сократ існує як людина". Продициувати означає стверджувати існуюче, а саме кваліфікувати, обмежене існування по причетності.

Нечутливість природної мови до "трихотомії Фреге" посилюється ще тим, що екзистенційні конструкції не розрізняють реальне та концептуальне існування. Американський лінгвіст Д. Лакофф з цього приводу пише: "Екзистенційне there в англійській мові позначає ментальний простір, в котрому має знаходитись певна концептуальна сутність. Ментальний простір, не є місцем, це середовище в котрому є безліч різних місць" [Див: Лакофф Дж. Женщины, огонь и опасные вещи. Что категории языка говорят нам о мышлении. М.: Языки славянской культуры, 2004. – С.701]. Наведемо, приклад:

1. There goes our last hope – "Ось зникає наша остання надія".

В цьому прикладі дійстична конструкція існування, виражає ідею існування, як місце знаходження в концептуальному просторі. При цьому у якості розглядається та частина концептуального простору, в котрій знаходиться мовець.

2. There is still hope – "Надія ще є".

В цьому реченні екзистенційне there означає сам простір, а не стан у ньому. Екзистенційне there пов'язано з концептуальним існуванням, котре може як співпадати, так і не співпадати з "реальним" фізичним існуванням.

Я. Хінтікка вважає, що "трихотомія Фреге" зазнає краху не тільки в природній мові, але й в теоретико-ігровій семантиці. Його вивід обґрунтований наступним прикладом:

1. Jack is a boy – "Молодий чоловік є якийсь хлопчик"

В цій семантичній грі з вище наведеним реченням приймається правило (G. якийсь) при $X = \text{молодий чоловік}$, $Y = \text{хлопчик}$, $Z = \emptyset$, $W = \emptyset$. Індивіда на ім'я Джон-молодший, здійснений за цим правилом гравцем "Я", приводить до наступного висновку:

2. Jack is John Jr., and John Jr. is a boy – "Молодий чоловік є Джон-молодший, а Джон молодший є якийсь хлопчик".

Друге речення отримано виходячи з правила першого речення. Тобто "Джон-молодший" було підставлено на місце "якийсь хлопчик" і зв'язок отримано від речення "Джон-молодший є якийсь хлопчик". Звідси виходить, що є з першого речення тотожне з є з другого речення. Виходячи з цього Я. Хінтікка робить висновок, що всі три входження слова є в першому та другому реченні вираженні відповідно з "трихотомією Фреге" існування, тотожність та предикація, тотожні за своїм значенням. Таким чином Я. Хінтікка хоче порушити "трихотомію Фреге" та показати її неспроможність, як наукової концепції, в лінгвістиці та логіці.

Проте, теоретико-ігрова семантика неспроможна привести до краху "трихотомію Фреге", як в принципі і обґрунтувати її справедливність. Жодний семантичний метод не може бути підставою для обґрунтування або спростування будь-якої системи семантичних категорій, оскільки сам базується на одній із таких систем. Новизна ж теоретико-ігрової семантики полягає у безпосередній інтерпретації природньої мови та установці більш гнучких стосунків між синтаксисом, семантикою та прагматикою.

І. О. Демірська, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ
denial@mail.ru

РОЛЬ АРИСТОТЕЛЯ В СТВОРЕННІ ЛОГІКИ ЯК НАУКИ

Однією з найвизначніших постатей світової філософської думки є античний мислитель Арістотель, який по праву вважається засновником логіки. Велика заслуга Арістотеля полягає не стільки в тому, що він вперше систематизував прийоми міркування, які в його попередників залишалися неясними і не сформульованими, а в тому, що він вперше зробив ці прийоми предметом наукових досліджень, саме прийоми міркування як цілісні утворення, а не ті чи інші компоненти міркування. Йдеться не про те, що до Арістотеля не було нікого, хто застосував би вивчені ним або навіть невідомі йому, і можливо, більш тонкіші, способи аргументації. Адже в цьому зв'язку Арістотель сам називає ім'я Зенона із Елеї, як "винахідника діалектики", а також піфагорійців, Демокріта і особливо Сократа: "Сократ досліджував моральні добродіяння і перший намагався дати їхнє загальне визначення... Сократ з повною підставою шукав суть речі, так як він прагнув робити умовиводи, а початок для

умовиводів – це суть речі: бо тоді ще не існувало діалектичного мистецтва... І взагалі, дві речі можна справедливо приписати Сократу – доведення через наведення і загальні визначення: і те, і інше стосується початку знання" [Аристотель. Первая аналітика. Пер. С греч. Б.А.Фохта // Соч.: В 4 т. – М.: Мысль, 1978. – Т.2. С.117]. До імен Зенона з Елеї, Демокріта і Сократа варто додати імена видатних математиків Теодора із Кірени Гіппократа із Хіоса і Евдокса із Кніда, вихідців із піфагорійської і платонівської шкіл. Але в даному випадку нас цікавить не те хто вперше застосував, а хто вперше почав досліджувати, те, що застосовується як прийом, мистецтво дослідження.

"Перш за все необхідно визначити, про що дослідження і справа якої воно науки: воно про доведення і це справа науки про доведення" [Аристотель. Первая аналітика. Пер. С греч. Б.А.Фохта // Соч.: В 4 т. – М.: Мысль, 1978. – Т.2. С.119]. З цього положення випливає, що предметом дослідження нової дисципліни, яку Аристотель вважав своїм дітищем і для якої у нього не знайшлося єдиної назви є доведення або науковий силігізм, точніше навіть спосіб, засіб мистецтва побудови наукових силігізмів про будь-яку запропоновану проблему. Нагадаємо, що відкриття Аріотелем силігізму є визначальним у створенні логіки як науки.

В "Органоні" ми зустрічаємо три визначення цього поняття, які практично повністю збігаються. Згідно з цими визначеннями силігізм – це деяке створення, яке належить до роду логосів і описується таким чином: він представляє собою відношення необхідного слідування між даними передбаченнями і висновком, причому а) дані передбачення повністю визначають висновок у тому смислі, що висновок, щоб йому з необхідністю слідувати із засновків, не повинен потребувати нічого іншого окрім передбачуваного; б) висновок відрізняється від засновків.

Під "логосом" у контексті аристотелівського визначення силігізму розуміється міркування. Якщо тепер припустити, що якое визначення відношення слідування і предикат "з необхідністю", який стосується відношення слідування, то стає зрозумілим, що аристотелівське визначення силігізму, це по суті визначення дедукції, дедуктивного міркування в самому широкому смислі цього терміну, і при тому визначення цілком коректне, якщо тільки виокремити з нього, напевно не потрібне, хоча і зрозуміле обмеження, що висновок повинен відрізнятися від засновків.

Доведення – це силігізм, який "будується із істинних і перших (положень) або з таких, знання про які бере свій початок від тих чи інших перших і істинних (положень)" [Аристотель. Первая аналітика. Пер. С греч. Б.А.Фохта // Соч.: В 4 т. – М.: Мысль, 1978. – Т.2. С.29], тобто із аксіом або теорем, як говорять зараз.

Аристотель розрізняє три фігури силігізму, кожна з яких включає 16 модусів. Досконалими він вважає силігізми першої фігури, із модусів якої правильними є лише чотири. На його думку, досконалим силігізмом є такий в якому терміни "так відносяться між собою, що останній цілком міститься в середньому, а середній цілком міститься або не міститься в першому" [Аристотель. Первая аналітика. Пер. С греч.

Б.А.Фохта // Соч.: В 4 т. – М.: Мысль, 1978. – Т.2. С.155]. Смысл силлогізму полягає в тому, що в ньому два крайніх терміна (S і P) поєднуються за допомогою третього, середнього (M), загального для обох засновків. Відсутність такого загального терміна або застосування його в різних значеннях, яке призводить до "учетверіння терміна", руйнує силлогізм.

Не вдаючись в деталі вчення про силлогізм, зазначимо, що останній це, по суті, метод розкриття імпліцитного змісту уже готового знання: висновок утримується в засновку. Тому силлогізм взагалі не можна отожднювати з доведенням. Уже сам Арістотель знає безпосередній умовивід: із того, що деякі політики – брехуни, слідує, що деякі брехуни – політики. Він пише про "діалектичний силлогізм" вбачаючи в ньому "спосіб, за допомогою якого ми в змозі будемо із правдоподібного робити висновок про будь-яку запропоновану проблему і не впадати в протиріччя, коли ми самі відстоюємо яке-небудь положення" [Арістотель. Первая аналітика. Пер. С греч. Б.А.Фохта // Соч.: В 4 т. – М.: Мысль, 1978. – Т.2. С.143].

Питання про те, яким чином будується дедуктивне міркування (силлогізм), і власне доведення, складає центральну проблему логіки Арістотеля. Усі інші питання, якими б важливими вони не здавалися, сконцентровані навколо цієї центральної проблеми. Отже, логіка Арістотеля є органічною частиною його системно-раціоналізованого, філософського світогляду. Але необхідно підкреслити, що сам Арістотель не вважав свою логіку самостійною наукою, а інструментом наук. Що і дало підставу пізнім коментаторам Арістотеля назвати сукупність його логічних робіт "Органомом", тобто знаряддям всякого знання.

О. А. Загудаєва, асп., КНУТШ, Київ
olesya2013@gmail.com

СПЕЦИФІКА ЛОГІЧНОГО МОДЕЛЮВАННЯ В ПРАВІ

Створення в 60-х роках минулого століття загальної теорії моделювання знайшло застосування в аналізі юридичних міркувань з логічної точки зору. Логічне моделювання юридичних міркувань стало темою досліджень у багатьох логіків – Т.Гордон [Gordon,T.], Т.Бенч-Капон [Bench-Capon,T.], Яап Хаге [Hage,J.], Арно Лоддер [Lodder,A.], Г.Праккен [Prakken,H.], Дж.Сартор [Sartor,G.], Дж.Вудс [Woods,J.], Д.Волтон [Walton.D.] тощо. Ця тема має значення тому, що логічне моделювання дозволяє розглянути модель – систему міркувань, з яких формується обґрунтовуючи твердження та за її допомогою проаналізувати та удосконалити аргументацію (зокрема, правову).

Моделювання у праві відрізняється своєю особливістю. Насамперед це пов'язано зі специфікою юридичної аргументації, яка полягає в тому, що навіть якщо однієї стороною були надані докази на користь одного твердження, то інша сторона має навести докази для спростування цього твердження. Саме через це використання фрегівської традиції

аналізу юридичних міркувань, яка полягала в обґрунтуванні тези як дедукції висновку із засновків, втратила підтримку логіків і юристів. Натомість у 1949 р. у філософію права Г.Л.А.Хартом [Hart, H.L.A.] був введений термін "defeasibility".

Ще Аристотель розрізняв ідеальний тип міркування дедуктивної логіки та звичайні висновки повсякденного життя. Дедуктивна логіка надзвичайно важлива, особливо для наукового дискурсу. Однак, як зазначає Р.Кунс, Аристотель стверджував, що у повсякденному житті ми часто узагальнюємо, маючи лише частину інформації, і застосування таких узагальнень включає діалектичне міркування, міркування, що можуть бути модифіковані, позбавлені дедуктивності [Defeasible reasoning / Stanford Encyclopedia of Philosophy. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://plato.stanford.edu/entries/reasoning-defeasible/>].

Х. К. Байон зазначає, що юридичні норми мають особливу структуру [Bayon J.C. Why is legal reasoning defeasible? [Електронний ресурс]. Режим доступу: http://www.dirittoequestionipubbliche.org/page/2002_n2/D_Q-2_J_Bayon.pdf] Так, ми називаємо "позитивною умовою" будь-яку обставину, яка має бути наявною для певного юридичного висновку та "виключенням" будь-який елемент, відсутність якого також має привести до цього юридичного висновку. Наприклад, у правовій нормі "будь-хто відповідає за вчинену шкоду, якщо він її вчинив і якщо він зробив це навмисно, а також якщо він не діяв з примусу або в цілях самооборони" можна виділити дві позитивні норми і два виключення. Сума позитивних норм визначає нормальну, типову ситуацію, до якої треба застосувати юридичні висновки, а кожне виключення визначає особливий випадок, до якого норма не може бути застосована. У логічному моделюванні юридичне міркування – це аргумент, який має показати, що певне твердження або рішення відповідає закону, оскільки виконані всі позитивні норми і відсутні усі передбачені виключення. Однак у прийнятті юридичних рішень така ситуація є майже невиконуваною, тому що для жодної норми не можна зазначити список усіх виключень. Навіть якщо припустити, що можна врахувати всі виключення, завжди залишатиметься нестача інформації про закони та про релевантні факти. Про це каже С.Гемпшир, вводячи поняття "невичерпності опису": будь-яка ситуація має навичерпний набір властивостей, але ми помічаємо лише ту їхню частину, яка наближена до нашої проблеми [Hampshire, S. Public and Private Morality / S. Hampshire et al. // Public and Private Morality. – Cambridge University Press, 1978. – pp.30-31]. Ніколи не можна бути впевненим, що наші міркування остаточні, тому що кожен новий факт дає підставу для перегляду переконань. Таким чином, міркування з неповною інформацією є такими, що можуть бути модифіковані (defeasible). До того ж, у контексті судового процесу потрібно розрізняти факти, що мають бути доведені (Сартор пропонує називати їх probanda) та припущення, що були замовчані (non-refutanda). В юридичній практиці рішення є виправданим, якщо доведений кожен факт probanda, а також жодне припущення non-refutanda не заперечено. З точки зору

класичної логіки формула $(p \Rightarrow r) \wedge ((p \wedge q) \Rightarrow \neg r)$ не є логічним законом, тоді як поняття немонотонності дозволяє вивести r з p попри факт, що r не можна вивести з $(p \wedge q)$.

Поняття "defeasibility" і немонотонної логіки привернуло увагу логіків, але не від усіх отримало схвалення. Так, А. Сотман вважає, що справжнє обґрунтування обов'язково має містити дедуктивно виведений аргумент. Він пише: "Доки аргумент не може бути проаналізований дедуктивно, висновок не виправданий. Поки аргумент не реконструйований як дедуктивно дійсний, альтернативний висновок усе ще можливий, тому висновок не може бути повністю прийнятний" [Soeteman, A. Do We Need A Legal Logic? / A. Soeteman // Folgelklou, A. and Spaak, T. (eds), Festschrift till Ake Frandberg. – Iustus Forlag: Uppsala, 2003. – p.221–234]. Крім того, А. Сотман вважає, що таке повне прийняття має величезне значення в праві через вагомі наслідки судових рішень. Він стверджує, що юридичні висновки через свою важливість мають бути повністю прийнятні, а це можливо лише якщо неможливий протилежний висновок. Звичайно, ситуація, коли юридичні висновки є безсумнівними, є бажаною, але це майже недосяжно. Крім того, як зазначає Я. Хаґе, існує різниця між абсолютною та відносною прийнятністю. Висновок прийнятний відносно до множини засновків, якщо прийняття цього висновку раціональне для того, хто приймає засновки. Висновок прийнятний абсолютно або якщо він абсолютно прийнятний сам по собі, або якщо він прийнятний стосовно засновків, які абсолютно прийнятні. А. Сотман прагне до абсолютно прийнятного висновку, а для цього потрібно, щоб висновок дедуктивно впливав з істинних засновків [Hage J. Law and defeasibility / J. Hage // Artificial Intelligence and Law. – 2003. (11). – p.237]. Але тут ми знову можемо повернутися до Х.К. Байона його думки, що завжди є можливість для виключення з правил. Система, яка не дозволяє виключень з правил є лише теоретичною множиною.

Юридична аргументація має певні характеристики (наприклад, застосування юридичних норм у конкретній ситуації) та особливості побудови, які необхідно враховувати при побудові логічної моделі. Логіки дійшли висновку, що дедуктивне обґрунтування висновку із засновків не може враховувати те, що в процесі юридичної аргументації додаються нові факти, які можуть змінити висновки, а також що юридична аргументація може здійснюватися за умови нечіткості формулювань, неповноти інформації, замовчаних припущень. Саме тому в галузі логічного аналізу та моделювання юридичної аргументації отримало розвиток поняття міркувань, що можуть бути модифіковані.

ДИНАМІЧНИЙ ПОВОРОТ В СУЧАСНІЙ ЕПІСТЕМІЧНІЙ ЛОГІЦІ

Сам термін "Динамічний поворот" в сучасну логіку вводить і починає активно просувати логік Йохан Ван Бентем в 1996 році [Benthem J. van, Exploring Logical Dynamics, CSLI Publications, Stanford, 1996.]. Він обґрунтовує необхідність такої характеристики тим, що логіка сьогодні цілеспрямовано змінює свій об'єкт дослідження: від безособових міркувань до низки пізнавальних дій, здійснюваних конкретним суб'єктом (суб'єктами), а епістемічна логіка зосереджується на аналізі комунікації та мовних ігор. Загалом логічні дослідження динаміки знань, які згодом почнуть називати "динамічний поворот" і асоціювати з аналізом реальної комунікативної діяльності, починаються раніше – приблизно з 70-х років ХХ ст. і за змістом вони не зовсім відповідали тому пафосу, який вкладається в поняття динамічного повороту сьогодні. Перші дослідження динаміки знань були зумовлені досить широким спектром проблем, зокрема філософськими дослідженнями моделей розвитку наукових теорій як способу впорядкування та існування наукового знання (І. Леві, В. Харпер та ін.); проблемами внесення змін до юридичних актів та узгодження дилем в них (Д. Макінсон, П. Герденфорс та ін.); розвитком ймовірнісних та контрфактичних логік (Д. Льюїс та ін.). Основна увага зосереджувалася на способах представлення знання та результатів дій над знаннями, розширення стандартних систем епістемічної логіки за допомогою уведення операцій пізнавальних дій, розробка їх семантичного обґрунтування – роботи у цьому напрямку отримали узагальнену назву "перегляд переконань" (belief revision).

У цей час в епістемічній логіці спостерігається зміщення акценту об'єкту дослідження від знання до переконання. Строге поняття знання, що передбачає, перш за все, незмінну істинність, поступається більш поміркованому поняттю переконання – інформації, що на даний момент вважається істинною певним суб'єктом (суб'єктами). Перехід від знання до переконання у епістемічній логіці дає змогу розглядати пізнавальні операції, що уможливають не тільки розширення множини переконань, але й її перегляд, скорочення й інші види змін. "Золотий стандарт" аналізу пізнавальних дій представлений в системі AGM – постулатному підході, основу для якого склали роботи К. Алчуррона, П. Герденфорса та Д. Макінсона та інших логіків середини 80-х років ХХ ст. У цих дослідженнях сформульовані набори постулатів для основних пізнавальних дій: розширення, скорочення та ревізії, сформульовані критерії раціональності пізнавальних дій, визначено критерії раціональності пізнавального суб'єкта, розроблена семантична основа.

Спираючись на переконання у якості основного об'єкту дослідження, системи динамічної епістемічної логіки ставлять перед собою низку завдань: дослідити процес отримання і функціонування переконань;

дослідити властивості переконань, що проявляються в процесі їхнього функціонування; встановити основні принципи, за якими здійснюється процес зміни переконань; розглянути основні пізнавальні операції, за допомогою яких відбувається процес зміни переконань; прояснити роль суб'єкта в процесі зміни переконань та інші. Але це не зовсім та динамічна логіка, про яку говорить Ван Бентем. Логічна експлікація індивідуальних і соціальних механізмів навчання, логічний аналіз проблем штучного інтелекту, побудова логічних моделей для інтелектуальних систем, здатних до самодіагностики та навчання, побудова логічних моделей комунікації, реалізація комунікативних ігор виявляється дуже проблематичною у AGM-подібних системах. Перш за все, причина утрудненя полягає у тому, що AGM дозволяє реалізувати лише моноагентні системи дуже високого рівня ідеалізації. З огляду на це Ван Бентем зауважує, що дуже часто наші переконання можуть потребувати перегляду і уточнення внаслідок суперечливого зіткнення з чужою точкою зору, тобто в ході комунікації. Він наголошує, що раціональна поведінка є багатосуб'єктною здатністю, а не вмінням ізольованого розуму: адже розум не терпить самотності! Розглядаючи у якості основних епістемічних об'єктів не знання, а переконання, логіки вводять можливість помилки до сфери аналізу механізмів набуття знання. Наші очікування і переконання, навіть будучи хибними, являють собою той творчий дар, що дозволяє нам орієнтуватися у світі, в якому знання постають рідко доступною валютою. Натомість можливість помилятися постає досить продуктивною, у сенсі того, що помилка існує поруч з можливістю її виправлення і тоді ми бачимо тісний зв'язок між навчанням і міркуванням. При цьому ми маємо бути впевнені, що подібне розширення меж дослідження залишає нас на території логіки [Ван Бентем Й. Раздувая огонь разума // Vox / Голос. – Вып. 18. – 2015.]. Таким чином, основною особливістю динамічного повороту в епістемічній логіці має бути постановка понять комунікації та інформування в центр логічного дослідження, а основною метою динамічної епістемічної логіки має бути розкриття принципів взаємодії суб'єктів комунікації та опис цих принципів в термінах знання, дії, навчання, помилкових вчинків та інших соціальних дій. Відтак, епістемічна логіка має одночасно вивчати всі основні види інформування: умовиводи, спостереження та комунікацію, а також форми їх взаємозв'язку, що проявляються при плануванні, обговоренні та прийнятті рішень.

Перше враження, що виникає після того як окинути оком гіперперспективу запропонованих напрямків дослідження, – логіки намагаються створити логічний аналог диференційного числення з метою відображення процесуальності знання. Але більш детальний розгляд дає підставу поставити питання – чи дійсно має місце "динамічний поворот" у логіці, зокрема епістемічній? Наразі поряд з динамічним поворотом можна назвати комунікативний поворот, ціннісний, аргументативний, неформальний та низку інших, взаємопов'язаних між собою. Насправді говорити про наявність поворотного моменту, подібного до виникнення некласичних логік, немає підстав. Подібні повороти, скоріше, – мода і є

наслідком розширення області застосування логіки. Але немає сенсу і принижувати значення таких модних течій, оскільки вони відображають тенденції, які згодом можуть перетворитися на досить продуктивні гілки логіки. Крім того, потрібно зауважити, що динамічний поворот в епістемічній логіці, що по суті представляє собою зміщення акцентів від розгляду статичного знання до аналізу змін переконання має досить велике значення для епістемології в цілому.

*Н. А. Колотилова, доц., КНУТШ, Kuiv
n_kolotilova@ukr.net*

СПЕЦИФІКА РИТОРИЧНОГО СИЛОГІЗМУ В КОНЦЕПЦІЇ АРИСТОТЕЛЯ

На сучасному етапі в сфері логічного знання досить бурхливо розвивається теорія аргументації. Однак питання обґрунтованості та переконливості положень, які захищає людина в процесі комунікації, привернули увагу відомого давньогрецького філософа Аристотеля, 2400 річниця народження якого відмічається науковцями всього світу. Стагірит присвятив дослідженню ораторської діяльності окремих трактат "Риторика", до якого так чи інакше апелюють видатні представники риторичної думки і минулих часів, і сучасності. Хоча ця робота послідовниками Аристотеля не була включена до корпусу його логічних праць ("Органону"), однак вона має важливе значення і для логіки та теорії аргументації, оскільки його теорія риторичного силогізму є, так би мовити, прикладним аспектом його загальної теорії силогізму.

Як відомо, Аристотель розрізняє силогізми залежно від сфери застосування. Наукові силогізми ("Аналітики") – це сфера наукового знання; діалектичні ("Топіка") використовуються у вправах, усних бесідах, філософському знанні, пізнанні перших начал будь-якої науки; риторичні, або ентимеми ("Риторика") – ораторська діяльність, спрямована на переконання аудиторії; софістичні та еристичні – перемога в суперечках. При цьому Стагірит підкреслює тісний взаємозв'язок риторики та діалектики, які, в свою чергу, базуються на аналітиці (логіці), адже основу діалектичних обговорень і ораторських промов складає те, що є предметом вивчення логіки, а саме: силогізми і наведення. Аристотель підкреслює, що діалектика і риторика є методами пошуку доказів, покликаних переконати аудиторію. Діалектика розглядає як методи доведення силогізм і наведення. Риторика – ентимему і приклад: "...коли на основі багатьох подібних випадків роблять висновок про наявність якогось факту, то такий висновок там [у "Топіці" – *Авт.*] називається наведенням, тут [у "Риторичі" – *Авт.*] – прикладом. Якщо ж з наявності якогось факту роблять висновок, що завжди або більшою частиною наслідком наявності цього факту є наявність іншого факту, що відмінний від першого, то такий висновок називається там силогізмом, тут – ентимемою" [Аристотель. Риторика / Аристотель; [пер. с древнегреч. Н. Плато-

новой] // Аристотель. Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. – Мн.: Литература, 1998. – С.739-1012. – С.755]. Аристотель зазначає, що кожний спосіб має свої переваги. Проте, на його думку, переконливішими є промови, в яких багато ентимем.

Особливість ентимеми полягає в тому, що вона постає як скорочений силлогізм. Стагиріт дає своє пояснення використання подібних способів міркувань в ораторській діяльності. Загальновідомі положення немає потреби наводити в промові, адже їх додає сам слухач. Саме тому оратори застосовують не силлогізм, а ентимему. Однак її специфіка як риторичного силлогізму виявляється не лише в цьому. Відмінності між ентимемою та силлогізмом глибші: по-перше, засновки ентимеми не мають характер необхідного знання, можливим є зворотне тлумачення; по-друге, аудиторія оратора характеризується, так би мовити, відсутністю ґрунтовних знань, вона не так добре підготовлена, як учасники діалектичних обговорень.

Ентимеми у риторичі Аристотель поділяє на загальні й часткові. Останні стосуються певних наук. Тут є можливим перехід від риторики до сфери науки, коли оратор разом зі своєю аудиторією поступово переходить у царину наукового обговорення. Загальні ж ентимеми базуються на "загальних місцях" або топах. Тут можна бути знавцем, вважає Стагиріт, не маючи спеціальних знань. Топи є загальними для будь-яких міркувань, чи то справедливість, чи то явища природи тощо. Функції топів, на думку Аристотеля, полягають у тому, що насамперед оратору потрібно підшукати такий топ, який призначений для отримання висновку, а потім вже застосувати його і для тлумачення засновків.

Крім топів для ентимем на користь певних положень, Стагиріт наводить також і способи руйнування ентимем. Він пише, що силлогізм можна заперечити двома способами: побудувати протилежний силлогізм або зробити заперечення. Для побудови протилежних силлогізмів можна використовувати ті самі топи, що й для побудови самих силлогізмів. Заперечення ж ентимеми залежить від її джерела, а саме: правдоподібність, приклад, доведення, ознака. Заперечення перших двох видів ентимем стає можливим через те, що вони не є необхідними. Вони можуть бути правдоподібними, однак якщо вдається знайти те, що не узгоджується з прикладом (контрприклад), тоді ентимема вважається зруйнованою. Якщо ж такий контрприклад важко знайти, тоді слід акцентувати увагу на відмінностях даної ситуації від подібної. Стосовно ж ознаки, то вона не дає ґрунту для силлогізму. Це є зрозумілим, як пише Стагиріт, з аналітики. А ентимеми, джерелом яких є доведення, не можуть бути зруйновані в такий спосіб. Залишається доводити, що те, про що йдеться в ентимемі, не має місця.

У контексті взаємозв'язку риторики, діалектики та логіки варто підкреслити таку думку Аристотеля: "І ентимеми, які можна зруйнувати, не являють собою якогось особливого виду ентимеми, адже очевидно, що руйнує ентимему людина, яка довела що-небудь або зробила якесь заперечення, а [її супротивники], навпаки, доводять зворотне, як, напри-

клад, якщо [перша] довела, що щось було, друга [намагається довести], що цього не було, або якщо [перша довела], що чогось не було, друга [доводить], що що-небудь було. Таким чином у цьому, звісно, немає відмінностей, адже й та, й інша користуються одними й тими ж [засобами], [а саме], вони наводять ентимеми для доведення того, що що-небудь не є чи є; заперечення ж не є ентимемою, але, як [ми пояснили] у "Топіці", воно являє собою виголошення якоїсь думки, з якої буде очевидно, що [супротивник] не зробив висновку [за правилами силлогізму], або якщо він визнав яке-небудь хибне положення [за істинне]" [Там само. С.937-938]. Це дає підстави стверджувати відмінності між науковим силлогізмом як предметом аналітики (логіки) і ентимемою як предметом риторики. Перший стосується необхідної істинних речей і зруйнувати його неможливо, а інші – речей правдоподібних. Тому вони можуть однаково застосовуватися для обґрунтування "за" і "проти", як і діалектичні силлогізми.

У підсумку зазначимо, що в концепції Аристотеля специфіка ентимеми як риторичного силлогізму зумовлюється насамперед типом комунікації, тобто тим, що оратор виступає перед аудиторією, яка сама додає пропущені в ентимемі компоненти. При цьому знання загальної теорії силлогізму, що була викладена в "Аналітиках", є важливим як для самого оратора, зокрема, коли йдеться про руйнування ентимем, що обґрунтовують іншу позицію, так і для слухачів, зокрема, для оцінки побудованих оратором ентимем. Таким чином, зайвий раз підкреслюється "інструментальний" характер започаткованої Аристотелем науки логіки.

Л. Г. Комаха, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ

"НЕЛЕГІТИМНА АРГУМЕНТАЦІЯ": ВІД СОФІСТИКИ ДО ПРАКТИКИ РАЦІОНАЛЬНОГО МИСЛЕННЯ

Дослідження аргументативної проблематики мають міждисциплінарний характер і є предметом постійної уваги представників багатьох гуманітарних дисциплін. Разом з тим необхідно враховувати провідну роль логіки у подібних дослідженнях, яка тлумачиться в широкому контексті. Адже мова йде не стільки про сукупність формально-логічних теорій, які моделюють відповідні типи міркувань, скільки про логіку як певну методологію, що розробляє принципи та критерії оцінки аргументації.

Сучасний стан теорії аргументації варто розглядати як перетин двох тенденцій. З одного боку, це розробка загального концептуального апарату, а з іншого – аналіз аргументацій у різних сферах людської життєдіяльності. На сьогоднішній день дослідження аргументативної проблематики в логіці і філософії проводяться як окремими представниками, так і цілими науковими школами (прагма-діалектика, риторичні підходи, формальна діалектика, лінгвістичні підходи, неформальна логіка тощо). Теорія аргументації знайшла належне висвітлення у філософських дослідженнях, матеріалом яких виступили представники різних напрямів інтелектуального знання в історії ідей та сучасності.

В сучасних методологічних дискурсах по вивченню інтелектуальної культури Європи в епоху Середніх віків і ренесансного періоду набуває поширення проблема "нелегітимної аргументації". Свій розвиток "нелегітимна аргументація" одержала із зауваження *М. Фуко*: "Полеміст спірається на легітимність, від якої його опонент відлучений за визначенням. Напевно, коли-небудь прийдеться описати тривалу історію полеміки – паразита на тілі дискусії і перепони на шляху до істини" [*Foucault M. Dits et écrits / M. Foucault. – P., 1994. Vol. IV. – p.591*]. В подальших логіко-філософських дискурсах неочікувано для автора його слова одержали несподіване продовження: "тривала історія полеміки" втілилася в провокативну "історію effet sophistique", тобто вплив, який софістика, антитеза і alter ego філософії, здійснювала на останню впродовж всієї її історії.

З точки зору аналізу даної проблеми, дослідження повинно йти по шляху *via media* (серединному), між скептичною позицією *М. Фуко* і радикальною апологією софістики. Запропонована авторами "нелегітимної аргументації" історія софістики – це історія реконфігурацій меж легітимності в різних сферах європейської інтелектуальної культури: в науці, богослов'ї, політичній теорії, юриспруденції. В центрі дискурсу (наукової роботи, книги тощо) повинен стояти нелегітимний аргумент, котрий в якості бар'єру визначає кордони між наукою і псевдонаукою, теорією і риторикою, філософією і софістикою, ортодоксією та істиною і гадкою. Використання категорії "нелегітимного аргументу" в жодному випадку не є даниною нормативістській теорії науки: мова не йде про те, щоб пред'являти стародавнім текстам чужі для них критерії логічної і наукової валідності, як вона бачиться з усталеної перспективи сучасності. Історія "нелегітимної аргументації" показує, що не існує ніякої самотоїсної і рівної собі проблеми софістичного аргументу, котра об'єднувала б античних логіків і риториків в табір з контрреформаційними опонентами ренесансних мислителів. "Не легітимна аргументація" виявляє "нервові вузли" інтелектуальних дискусій на різних етапах історії науки, актуалізує "перформативний потенціал екзегетичної практики і приводить в дію семантичні парадокси, що лежать в основі центральних категорій політичної думки" [Многоликая софистика: нелегітимная аргументация в интеллектуальной культуре Европы Средних веков и раннего Нового времени. / Отв. ред. П.В. Соколов. – М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2015. – С.8].

Після деконструкції метафізики і схоластичної логіки у представників гуманістичного руху, з приходом великої риторичної епохи софістичний аргумент позбавляється свого логічного порядку, переміщаючись з трактатів *de sophismatibus* і схоластичних диспутів в центр дискусій про можливість

достовірного пізнання соціально-історичного і культурного світу. В мові ранньої новочасової політики і етики "нелегітимний аргумент" виявляє безпрецедентний евристичний потенціал: сміливо переходячи межі як аристотелівської, так і картезіанської епістемології, захисники

гуманітарного методу готують фундамент для герменевтики людських дій, названу "найбільш достовірною критикою людської сваволі" (Дж. Віко). З численних нелегітимних аргументів можна виокремити той, який є майбутньою основою герменевтики. Цей аргумент ("argument ad conjecturam") апелює до буквальної очевидності і безпосередньої даності смислу тексту, який тлумачиться, підмінюючи "тавтологією або перетворюючи в перформативний акт чи в політичну дію будь-які інтерпретативні процедури" [Многоликая софистика. – С. 10].

Епохи розквіту "нелегітимної аргументації" співпадають з періодами недостатності мови в тих чи інших дисциплінарних областях або сферах практичної діяльності: така ситуація склалася, наприклад, в середньовічному судовому праві. На перший погляд середньовічне право являє собою класичний приклад юридичної гетерономії: мовний вакуум в юриспруденції і правовій практиці цього періоду заповнюється чужими правовій сфері елементами – натурфілософськими і теологічними аргументами, аргументами до прецеденту. Однак саме синкретичне влаштування середньовічної правосвідомості дозволяє продемонструвати історичну відносність самого нашого уявлення про автономію юридичної сфери.

A. Y. Konversky, prof., Taras Shevchenko National University of Kyiv

ARISTOTLE AND INFORMAL LOGIC

1. Based on the history of logic the appearance of any new directions in logic, for example inductive methods of finding causal relations of F. Bacon, or the rules of the mind guide R. Descartes, or the universal language of G. Leibniz, or modal, epistemic, deontic logic etc. their ideological roots date back to Aristotle. In other words, all the subsequent development of Aristotle's logic in the face of various authors is the transformation of logic, created by Stagirite.

2. If we define the period of the logic from 4c. BC. till the mid 19c. as the traditional logic, we can safely say that Aristotle was developing of informal logic.

Proof of this is a thoughtful reading of Aristotle's work "On sophistical refutations". In this treatise, the central concept is "fallacy". But it is a fallacy is the main interest in informal logic. In this work, Aristotle provides the definition and classification of errors in reasoning, in intention to detect the causes of paradoxes, antinomies, sophistry and indicate ways to limit and overcome.

In other words, in this treatise, Aristotle develops logic as a means of protecting the truth and expose the sophistry.

3. The central problem of Aristotelian logic is evidence of truth. It should be emphasized that it is "proof of truth", but not the discovery of truth. Therefore Stagirite main focus is on the examination apodicticity and dialectic, truth and falsehood, knowledge of logical truth and probably truth.

4. In the "Prior Analytics" explores apodictic reasoning in the "Topics" dialectical reasoning, and in the "On sophistical refutations" sophistic reasoning.

In apodictic reasoning we must get from true premises true conclusion.

In dialectical reasoning from of probable assumptions we get a conclusion that can be trusted.

In the eristic reasoning from allegedly plausible assumptions derive a conclusion that is not credible.

Apodicticity premise called premise which is one of side of the controversy.

Dialectical same premise is called premise, which is not one of the parties to conflict. Therefore, it is not logical truth and knowledge that deduced from it is only an approximation to the truth.

5. Identifying the nature of informal logic, and then its definition should not be seen through a comparison of formal and informal logic, modern and informal, traditional and modern.

The origin of informal logic is to be seen in the logic of Aristotle. But at the same time her (Aristotle's logic) should not be confused with either the Stoic logic, nor with the logic of the Middle Ages, nor with the Kantian's formal logic, nor with the modern mathematical logic.

***О. П. Невельська-Гордєєва, канд. філос. наук,
НЮУ ім. Ярослава Мудрого, Харків
neveelena@yandex.ua***

ЛОГІЧНІ МІРКУВАННЯ В ПОШУКУ ІСТИНИ: ПОДОЛАННЯ ЛОГІЧНИХ ПОМИЛОК

Логіка як учбова дисципліна, хоча й дуже повільно, але все ж таки поступово, повертається до школи. З минулого учбового року вже в другому та третьому класі раз на тиждень у школярів викладається інформатика, у рамках якої вони знайомляться і з логікою. Безумовно, мова не йде про курс формальної логіки, але отримати та відрефлексувати якісь початкові логічні знання можливо. Такі заняття позитивно впливають на розвиток розумової діяльності учнів. Харківський психолог В.В.Репкін, під керівництвом якого з середини 60-х років ХХ ст. проводився експеримент по впровадженню розвиваючого навчання в початкову школу, неодноразово казав: "Мене не турбує, чи навчатися учні рахувати й вирішувати арифметичні завдання, головне, щоб у них розвивалося мислення". Це висловлення легко зрозуміти, якщо відбудувати процес міркування вченого: "якщо у дитини розвинене мислення, то рахувати, вирішувати математичні та інші завдання, писати твори, він зможе легко та швидко саме завдяки своєму мисленню". Таким чином, психологічна сутність навчального експерименту полягала у розвитку розумовій діяльності особи. Логічне знання, як ніяке інше, сприяє цьому процесу. Вміння рефлексувати методи міркування, вміння добудувати скорочене міркування до повної форми, допомагають у процесі пошуку істини.

1. У публіцистичних і наукових текстах, у доповідях, у промовах допустимо використовувати скорочені силіогізми. Ось так звучить заключ-

на фразу міркувань доктора політичних наук В.Б.Пастухова: "Право на повстання є одним з фундаментальних конституційних прав, але його мають лише ті, хто пропонує щось нове замість знищеного старого" [Пастухов В.Б. Государство и революция 2.0. // "Новая газета". 05-04-2013. <http://www.novayagazeta.ru/politics/57468.html>]. У цій фразі сполучено відразу два скорочених силогізми (у логіці такий висновок, обидві посилки якого є ентимемами, тобто скороченими силогізмами, називається епіхеїрема), тому розберемо приведений вивід із статті В.Б.Пастухова детальніше. Отже, якщо право конституційне, то, за визначенням, воно поширюється на всіх громадян держави – кожен може їм скористатися. Автор це добре розуміє, бо раніше, у своїй київській лекції в 2011 році В.Б.Пастухов акцентував увагу саме на тому, що неможливість застосувати свої права – це нонсенс. Він наводив на підтримку своєї думки наступне: "Є такий популярний в адвокатському середовищі старовинний анекдот. Прискіпливий клієнт приходив до адвоката і запитує: "Пробачте, скажіть, я маю право?". Адвокат відповідає: "Так, безумовно, право Ви маєте". Клієнт, проте, продовжує запитувати: "Я хочу знати, я маю право?". "Так, абсолютно", – знову каже адвокат. "Але ви мене не дослухали, я можу?" – наполягає клієнт. Адвокат: "Ні, не можете!" (сміх в залі)" [Пастухов В.Б. Володимир Пастухов про російське правосуддя. Текст лекції. <http://polit.ru/article/2011/03/01/russianlaw/>].

Крім того, стаття В.Б.Пастухова, яка аналізується, починається з міркувань про загальність прав та актуальність розуміння того, що ці права розповсюджуються на усіх людей: "Ми вважаємо самоочевидними істини: що всі люди створені рівними і наділені Творцем певними невід'ємними правами, до числа яких належить право на життя, на свободу і на прагнення до щастя; що для забезпечення цих прав люди створюють уряди, справедлива влада яких ґрунтується на згоді керованих; що, якщо який-небудь державний лад порушує ці права, то народ має право змінити або скасувати й встановити новий лад, заснований на таких принципах..." ... цим словам без малого два з половиною століття: так починається Декларація про незалежність Сполучених Штатів Америки... Думаю, що ці слова досі актуальні..."

Проте далі у своїй статті автор звужує обсяг поняття "конституційне право" і стверджує: ні, не всі його мають (а саме – це право не поширюється на всіх громадян, отже, таке звуження об'єму приводить до протиріччя з першою думкою – тобто, воно не є конституційним). Таким чином, порушується перший основний принцип логіки – закон тотожності. Тепер відбудовуємо висновок: 1. Право на повстання є одним з фундаментальних конституційних прав. 2. Деякі громадяни його мають. Отже, лише на деяких громадян поширюється фундаментальне конституційне право. Перед нами категоричний силогізм за модусом DARII 1 фігури. Якщо один з засновків – судження часткове, то й висновок з категоричного силогізму може бути лише частковим судженням (дивимось правила засновків загальних правил категоричного силогізму).

Далі: 1. Деякі громадяни мають фундаментальне конституційне право. 2. "Але його мають лише ті, хто пропонує щось нове замість знищеного старого", тобто "Деякі громадяни пропонують щось нове замість знищеного старого". Висновок: "Дехто з тих, хто пропонує щось нове замість знищеного старого, мають фундаментальне конституційне право".

Читачеві, незнайомому з логікою, може здатися, що все вірно навіть при відновленні умовиводу до повної форми III фігури категоричного силлогізму, але знавець логіки побачить, що цей умовивід побудований з грубою помилкою – з двох часткових засновків вивід неможливий, середній термін нерозподілений в жодному з засновків (дивимось загальні правила категоричного силлогізму). Таким чином, приведена завершальна фраза є висновком з епіхейреми, яка побудована з помилками, проте виявити їх без знання логіки принципово неможливо.

2. Для доведення можна застосовувати розділово-категоричний силлогізм. Таке доведення називається розділовим. Можливі помилки розділово-категоричного силлогізму наводяться в підручниках з формальної логіки. Але у публіцистиці, в журналістських дискусіях, в теледебатах застосовується логічна помилка, яка не прописана у підручниках – це "некоректна дихотомія". У розділово-категоричному силлогізмі диз'юнктивна думка містить не всі можливі диз'юнкції, одна чи декілька альтернатив опускаються, внаслідок чого й неможливо отримати вірного висновку – ця помилка відзначена у підручниках. Помилка "некоректна дихотомія", яку неодноразово викривав в своїх статтях С.Л.Худієв, називаючи її простим і дуже ефективним методом маніпуляції, передбачає пов'язання розділовим сполучником "або, або" зовсім різних альтернатив, які не стоять в одному ряді: нам пропонують і вимагають обирати: "Ти з нами або ти проти них? Ти за непристойну соромливість або ти за беззаконні вбивства? Ти повинен або канонізувати убитих як святих мучеників, або визнати, що терористи – не такі вже і погані хлопці. Так от, цей вибір – помилковий" – правильно стверджує С.Л.Худієв.

Г. В. Незабитовський, асп., КНУТШ, Київ
nezabitevsky@gmail.com

ЕНТЕЛЕХІЯ ЯК УМОВА ВИНИКНЕННЯ ТА РОЗВИТКУ НАУКИ

Арістотель ще здавна вважався "батьком усіх наук". І абсолютно природно поставити питання, звідки ж він отримував натхнення для своєї творчості? Розвиток та становлення науки є досить стихійним процесом, який лише частково підкорюється певним закономірностям. Осердям же будь-якої наукової теорії, її стрижнем завжди була і є творчість. Не існує такої області знання, яка б розвивалася і при цьому була позбавлена будь-якого елемента творчості. Саме завдяки творчим розвідкам виникає щось нове, і мова не завжди лишень про рекомбінацію. Звісно, логіки та філософи науки опікуються в першу чергу дослідженням структури наукової теорії, методів її побудови, обґрунтування та застосування, а не пи-

танням, звідки виникає творче натхнення. Але чи могла б існувати наука, якщо б вона базувалася виключно на таких строгих елементах? Звідки взагалі виникає явище творчості в науці? Ці питання провокують очевидні відповіді, які, при цьому, ніяк не можна ігнорувати

Перше питання вимагає короткої відповіді "ні", оскільки, як вже зазначено вище, наука є творчою, вона просто змушена постійно продукувати нове знання. Друге ж питання є центральним для досліджень в сфері евристики, галузі знань, яка опікується проблемами творчості. Відповідей на нього достатньо, і, що цікаво, всі вони є по-своєму доречними. Так, наприклад, у Томаса Куна знаходимо такі слова: "окремі вчені ухвалюють нову парадигму, виходячи з різних міркуваннях і зазвичай маючи різні мотиви. Деякі із цих мотивів – наприклад, культ сонця, який допомагав Кеплеру стати коперніканцем, – лежать повністю поза сферою науки. Інші підстави повинні залежати від особливостей особистості і її біографії. Навіть національність або колишня репутація новатора і його вчителів іноді може відігравати значну роль" [Т.С.Кун / Структура Научных Революций. Пер. с английского И.З.Налетова М., 1975. Режим електронного доступу: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/kunts01/index.htm>]. На противагу підходу про відхід від звичної парадигми можна навести ідею Умберто Еко про переінтерпретацію середньовічної науки: "Вчений (Середньовіччя) постійно робить вигляд, що нічого не винайшов, і постійно посилається на авторитетного попередника... ..У дійсності ж дослідник Середньовіччя вмів побачити принципові відмінності, подібно тому як політик сьогодні впевнено прокладає собі шлях, встановлюючи тонкощі й відмінності у двох виступах і вмюючи негайно визначити свого співрозмовника як представника того або іншого об'єднання. По суті, середньовічна людина прекрасно знає, що з авторитету можна зробити все що забажаєш". [Умберто Еко. Средние века уже начались / Иностранная литература. 1994. N 4. С. 258 – 267, с. 263]

Тобто, стає зрозумілим, що наука сама по собі має щось таке в своїй основі, що не змінюється навіть при зміні інструментарію, базису чи взагалі поля діяльності. Про яку б епоху ми не говорили, яку б науку не брали, все поєднує деяка вища ідея, принцип. Можна говорити про формально-логічні структури, про явище логічного слідування, але це відразу наводить на запитання, чи іде мова про засновки науки (теорії) чи вже про перевірку науки (теорії). Побудова наукової теорії вочевидь вимагає дотримання низки правил, встановлених, в тому числі, логікою. Але повинно бути ще щось, що переує формальній структурі, оскільки не можна дослідити навіть структурно (побудувати чистий синтаксис) певне знання, якщо цього знання нема. Отже, необхідно йти ще глибше. Згадуючи про поняття евристичності як потенції наукового знання до росту, розвитку та трансформації, ми все одно залишаємося у полі вже існуючого знання. Але чому, власне, наука буде мати свою логічну структуру, чому вона буде потенційно здатною до розвитку?

І тут можна згадати про поняття, яке навів ще Арістотель – ентелехія. Ентелехія є дійсність, завершеність в першу чергу живих створінь,

те, що переводить створіння із потенційного в реальне існування, те, що реалізує матерію, те, що передує потенції. "Таким чином, душа є необхідно сутність у сенсі форми природного тіла, яке володіє можливим життя. Сутність же як форма є ентелехія; отже, душа є ентелеїя такого тіла. Ентелехія же має двоякий смисл: або такий, як знання, або такий, як діяльність споглядання; абсолютно очевидно, що душа є ентелехія в такому смислі, як знання". [Аристотель. О душе. В кн.: Аристотель. Соч. в 4-х томах. Т.1, с.371-448. М.: "Мысль", 1976, Кн. 1, гл. 2, 412а] Сам Арістотель вважав, що ентелехія – це характеристика живих створінь, які існують самі для себе і для інших. Предметі штучні є предметами-інструментами, які існують лише для інших, а отже душі не мають.

З часом, поняття ентелехії було спочатку забуто, потім відроджене Лейбніцем у "Монадології", Гансом Дрішем, який розробляв ідеї віталізма, де ентелехія постала як причина організації усього живого у тій формі, в якій воно існує. Про ентелехію пише Гуссерль у "Кризі європейських наук і трансцендентальній феноменології": "якщо людей істота розумна (animal rationale), то лише в тій мірі, у якій розумна її людська спільність – приховано орієнтована на розум або відкрито орієнтована на прийдешню до себе самої, такою що стала для себе явною й відтепер у силу сутнісної необхідності свідомо керуючою людським становленням ентелехію". [Едмунд Гуссерль – Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / – СПб.: Владимир Даль, 2004., 399 с., с. 32] Г. Крабе, відомий філософ, лінгвіст, історик, назвав ентелехію "енергією тяжіння сущого до форми, що відкрилася свідомості" [Кнабе Г.С. Энтелехия культуры // Кнабе Г.С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1993. С. 142.].

Отже, сама ентелехія вже постає не просто причиновою силою для людини, вона стає причиновою силою для всього, що породжено нашим розумом. В тому числі це стосується і науки. Ентелехія передує будь-якому науковому знанню як потенція до його виникнення, вона є певною гносеологічною настановою: все, що може бути пізнане людським розумом, потенційно буде пізнано, а наш розум, в свою чергу, також є ентелехією. Вже саме існування людини, яка постійно бажає пізнавати, відкриває її поле діяльності. А, тому, відповідаючи на питання, звідки ж виникає творчість в науці, можна спробувати відповісти так: оскільки існує ентелехія науки як майже живого, здатного до розвитку організму. Науковець приречений бути творчим, оскільки сама творчість закладається в суті існування будь-якої науки. Щоправда, це залишає відкритим питання: а чи не є це детермінізмом або навіть приреченістю науковця до творчого мислення?

***I. Petik, PhD student, Institute of Philosophy of the Academy
of Sciences of Ukraine, Kyiv
Truedarkbodhi@gmail.com***

ON GODEL'S FIRST INCOMPLETENESS THEOREM IMPLICATIONS FOR PHILOSOPHY OF MATHEMATICS

Godel's first incompleteness theorem is probably most famous theorem of the mathematical logic but it's precise implications for the philosophy of mathematics are a matter of a wide discussion nowadays. Theorem builds a sentence A which cannot be proved or refuted implying that any enough powerful to formulate A formal system is either contradictory or incomplete. The theorem is considered to provide a negative response for second Hilbert problem and a general refutation of the whole Hilbert's program in mathematics. Though there is a discussion among philosophers and mathematicians whether this theorem really implies that there is number of the theorems that despite being true will not be ever proved. Some scientists are inclined to state that Godel's first theorem is a single case of an artificially created self-refuting structure that shouldn't be applied to "interesting" theorems of mathematics. The main problem here is that the notion of "being interesting" for statements of the formal system is actually impossible to formalize appropriately. Opponents of the mentioned scientists give an example of the second incompleteness theorem which is constructed from the first and the implication. With the help of the sentence constructed in the first theorem it states that it is impossible to state the consistency of the formal system within this formal system. This theorem is "interesting" and influential for sure though as Smullyan shows it is usually misinterpreted in its global implications – the statement of the formal system about its consistency does not automatically brings that it is truly so. To sum up given philosophical problem with the first incompleteness theorem would be resolved if someone gave a formal analogue of the mathematical "interest" and find out to exactly to what exact set of the interesting theorems the statement A relates. It would either prove that there is an infinity of the mathematical theorems we will never know of or put severe constraints on the applicability of the statement A.

***T. В. Пionтковська, канд. філос. наук, КНУТШ, Київ
tatyana_pion@ukr.net***

ОСОБЛИВОСТІ ПОШИРЕННЯ ЛОГІКИ В УКРАЇНІ В XVI – XVII ст.

Логіко-філософською джерельною базою поширення логічних знань в Україні до XVI ст., стали арабо-єврейські інтерпретації логічної спадщини Аристотеля з урахуванням тогочасного логічного доробку: "Ізборники Святослави", "Діалектика" І. Дамаскіна, "Книга глаголемая логіка" Мойсея Маймоніда та "Логіка Авіасафа". Ці твори не тільки ознайомили тогочасну наукову еліту з наукою логіки, а і викликали зацікавле-

ність логічно проблематикою та окреслили перспективи її розвитку в контексті вітчизняної філософської думки.

Значну роль у поширенні логіко-філософських знань на території України в XVI ст. відіграли перші освітні заклади, які відкривалися з метою поширення як східного, так і західного віровчення. Логіку в Україні в цей час можна умовно поділити на аристотелівську східно-візантійську логіку, репрезентовану в православній традиції та західноєвропейську, репрезентовану в католицькій традиції.

На підставі проведеного порівняльного аналізу викладання логіки в українських православних та єзуїтських навчальних закладах на зламі XVI – XVII ст., можна зробити такі висновки: по-перше, наприкінці XVI – на початку XVII ст. логіка як освітня дисципліна поширювалася на території України завдяки діяльності перших освітніх закладів, серед яких були православні братські школи (Львівська та Київська братські школи) та єзуїтські колегії (єзуїтський навчальний заклад францисканців у м. Соколи та католицька школа у Львові); по-друге, у православних братських школах викладалась логіка Аристотеля через твори Порфірія, І. Дамаскіна, М. Псьола; по-третє, логіка католицьких освітніх закладів орієнтувалася на західноєвропейську традицію Томи Аквінського, Вільяма Оккама, Дунса Скота. Характерною особливістю логіки в єзуїтських освітніх центрах було дослідження проблеми універсалій, що було притаманним академічним інституціям Західної Європи; по-четверте, викладачами логіки і в православних, і в єзуїтських освітніх закладах були як іноземні, так і вітчизняні науковці, які отримали освіту за кордоном; по-п'яте, логіка в православних братських школах викладалася за "Діалектикою" А. Курбського, що синтезувала логіку Аристотеля, І. Дамаскіна та західноєвропейські тенденції в логіці та була чітко витримана в філософсько-богословській православній концепції. Що ж стосується викладання логіки в єзуїтських школах в Україні XVI – початку XVII ст., то можна зробити висновок, що логіка тут викладалась за авторськими курсами викладачів через відсутність єдиного базового підручника. Однак, зміст курсів з логіки і в православних, і в католицьких освітніх закладах відповідав рівню тогочасної науки логіки: і східна, і західна логіко-філософські тенденції знайомили українське студентство з новітніми, на той час, здобутками логіки: використанням "логічного квадрату", аналізом модальних суджень, введенням буквених позначень у логічні операції тощо.

***М. П. Плахтій, канд. філос. наук, доц., КПНУ ім. І. Огієнка,
Кам'янець-Подільський
plahtiy_mp@ukr.net***

ТРАНСФОРМАЦІЯ УКРАЇНСЬКОЇ ТЕРМІНОЛОГІЇ ТРАДИЦІЙНОЇ ЛОГІКИ У ДІАСПОРІ

Останніми роками проводиться цілеспрямована робота з повернення в українську історико-філософську спадщину багатьох імен, які відігравали значну роль у становленні вітчизняної науки. На заваді цьому

процесу стають об'єктивні причини: відсутність на території України архівних та друкованих матеріалів, першоджерел, що відтворюють період найбільш складний та суперечливий у вітчизняній історії, початок XX століття. Встановлення радянської влади та падіння незалежної Української держави змусило українську інтелігенцію емігрувати до Європи.

Зокрема, у Німеччину в 1917–1920 роках прибула значна кількість українських емігрантів. Як зазначає професор Київського університету, учасниця тих подій Н.Полонська-Василенко: "Емігранти після прогри визвольних змагань заснували Балтійський університет в Гамбурзі, німецький в Празі, університет УННРА в Мюнхені та Український вільний університет" [http://shron.chtyvo.org.ua/Polonska-Vasylenko_Nataliia/Ukrainskyi_Vilnyi_Universytet_19211971.pdf].

Повна заборона української мови на територіях під окупацією Російської Імперії не давала шансів для розвитку хоч якоїсь української термінології. На західноукраїнських землях на початку XX ст. влада була більш ліберальною до української мови. Українці мали можливість навчатися рідною мовою у початкових школах, класичних гімназіях, хоча отримання вищої освіти українською мовою було неможливим. Відтак джерельною базою дослідження української логічної термінології є підручники для гімназій, зокрема, наприкінці XIX ст. було видано підручники із логіки Василя Ільницького та Тадея Мандибур.

Численна українська діаспора на території Німеччини та Австрії плідно розвивала систему навчальних закладів, і до середини XX століття їх налічувалось близько 40. Серед них і дитячі садки, і суботні школи, і курси для неосвічених. Найбільш чисельними були народні школи та реальні гімназії. Так, у м. Аугсбург діяли Українська реальна гімназія та Українська торгова школа, у м. Ашафенбург – Українська гімназія ім. князя Вол. Мономаха, у м. Байройт – Українська вчительська семінарія, у м. Гайденау – Українська гуманістична гімназія ім. Т. Шевченка, Українська учительська семінарія і педагогія у м. Міттенвальд та багато інших. Однак брак першоджерел не дозволяє здійснити комплексне та повне дослідження, і велика кількість архівних матеріалів ще чекає своїх дослідників.

Нещодавно в результаті оцифрування закордонних бібліотечних фондів став доступним для науковців підручник з логіки, виданий у Мюнхені українським видавництвом "Вернигора" у 1947 році доктором Я. Петришиним. Біографія Я. Петришина залишається для дослідників невідомою. Все ж простежити певні особливості формування української логічної термінології можливо через порівняння із підручником Т. Мандибур. Логіка, вказує Т. Мандибур, є наукою, котра має нам подавати загальні та певні правила мислення, що ведуть нас до пізнання правди [Мандибур Т. Логіка для VII класу гімназійного. / Т. Мандибур. – Львів, 1902. – 107 с., С.13].

Визначаючи логіку, Я. Петришин наголошує, що "це наука думання або наука, яка викладає суть та закони правильного наукового, систематичного або, коротко кажучи, філософського думання. Логіка є нормою правильного

думання, вона є методичним навчанням наук" [Я.Б.Петришин. Логіка. / Я.Б.Петришин. – Мюнхен: Вернигора, 1947. – 44 с., С.5].

У структурі поняття традиційно виділяють зміст та обсяг, але у даному підручнику замість терміну "обсяг" вживається "розмір". Окрім того, застосовується термін "ґатунок" для позначення загальнішого поняття, що охоплює підпорядковані йому родові поняття, і якщо "ґатунок – це вище надпорядковане поняття, то рід – це поняття нижчого характеру, підпорядковане ґатункові".

Т. Мандибур головним предметом логіки визначає "суди логічні", через поєднання яких постають "ключі". Я. Петришин не надає перевагу одній формі мислення, стосовно судження застосовує термін "осуд", визначаючи його як форму думки, через яку присудкуємо щось із підмету. Усі осуди учений поділяє на чотири категорії: за якістю, за кількістю, за реляцією та за модальністю, замінивши терміни суб'єкт та предикат на "підмет та присудок", проте чітко пояснює відмінності між реченням та осудом.

І якщо у сучасній традиційній логіці судження за якістю стверджувальні та заперечувальні, то доктор Я. Петришин вживає терміни: притакуючі (позитивні) осуди, заперечуючі (негативні) та неозначені (безкінечні). Для означення суджень за кількістю було вжито терміни: загальні (універсальні), особливі (партикулярні), індивідуальні (сінгулярні), а "по реляції є осуди або категоричними, або гіпотетичними чи пак умовними, або диз'юнктивними".

Втрачає своє методологічне значення тема "закони логіки", позаяк у підручнику їх подано у зауваженнях, без пояснень та прикладів. Для позначення умовиводів застосовувався термін "ключі", що трансформувалася у "заключення".

Слід підкреслити, що підручник Я. Петришина має численні суто філософські вкраплення: "Платонові ідеї", "Границі людського думання", "Дефініція поняття Бог", "Про ідею, ідеал і ідол", а також невеликий обсяг, усього 44 сторінки.

Згідно із зазначеним вище, спостерігаємо на початку ХХ століття перші ґрунтовні спроби впорядкування української логічної термінології. Однак історична ситуація, заборони та обмеження, накладені на українську науку, робили ці спроби не дуже плідними. Як результат – українська логічна термінологія, як і філософська, у той час були нестабільними та неупорядкованими.

N. O. Reva, stud., Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv
natalie.reva@gmail.com

SOME THOUGHTS ABOUT PRIEST'S FICTIONAL OBJECTS

Today I propose you to reflect on one chapter of Priest's work *Toward Non-Being The Logic and Metaphysics of Intentionality*. It is chapter 6 dedicated to the question of non-existent objects. Priest thinks that fictional objects can be of two kinds. The first kind are of the objects created by

human fantasia, the other have been taken from the world. For example, Priest considers Sherlock Holmes and Zeus as purely fictional objects. At the same time, he says that Napoleon of Leo Tolstoy and Sylvan Richard of his own story are not purely fictional because they existed in the real world.

When Holmes was for the first time created by Doyle's imagination, the picture was joint to the name and Holmes became "real" in his world, but in ours he rests a fictional character. The same story, Priest sees, with Zeus. This Olympic God was made by human mind, so Zeus is a purely fictional character too. Imagine ourselves in Ancient Greece. Can we, as Athenians of X century BC, say that Zeus is just a hero from the myths? No, we believe in his reality, as if he was one of us and we see him with our own eyes. I don't think that Holmes was ever imagined the same way. The fact of believing is much more complicated than the fact of existence, as for me. I may say that our believing may produce the existence of things. Indeed, we live in a time when every belief needs to be supported by some experiments or facts. However, we still have some of them that live without this base of evidential support. I talk about Christ, who might become a "fiction character" in the future and who "exists" now due to a smart policy of Catholic Church. Truly what is the difference between Zeus for Ancient Greeks and Christ for sincere believers today? Or what is the difference between myths about the deeds of Hercules and stories about miracles of Christ?

What about the second group of not purely fictional objects? The question is would Napoleon be the same historical Napoleon if we "shave" him? Priest specifies primary and secondary properties. When we lose the first ones, we change the image. The second properties cannot change one's vision about something or someone. But in his examples, such as with Sylvan's box, those secondary properties are external. So is the bald head of Napoleon a primary crucial property or a secondary one? I think, it depends. Maybe for those people from the XIX century who knew the real Napoleon, the bald head of the emperor would not be an important remarkable feature, but for us who saw him only on pictures it is decisive. We can joke about emperor's bald head, but truly we cannot unite the picture we had and this fib, just like we cannot imagine Marilyn Monroe became a man.

Imagine now another case. There is a theory that the great English philosopher Francis Bacon and the outstanding English writer "William Shakespeare" were the same person. The theory states that Francis Bacon is the real author of Shakespeare's plays. Thus, Shakespeare was merely a front to shield the identity of Bacon. So the present situation is that we know William Shakespeare's works, we study them at school and we believe in the existence of this incredible writer. However, in reality "Shake-Speare" might be only a pseudonym created to cover the identity of the author. The real man whose name was William Shakespeare had never written anything, because he was illiterate. Thereby, if we agree with this theory, "William Shakespeare" as a pseudonym may be considered a fictional object. But is it a purely fictional object or not? There was a real person named William Shakespeare, but he did not coincide with a figure of wise poet and playwright.

Accordingly to all that was mentioned before let's think about the next issue. Is it possible at all to create a purely non-existent object? You might say, *of course, we can do it! Have you ever seen a unicorn or a sphinx?* No, nobody had ever met them in the real world, but as we can see a unicorn is just a horse to which human fantasy have added a horn and a sphinx is simply a lion with a woman head. Was it a certain lion or an "idea" of the lion joined to some image of an unknown woman (or an author's wife?), we don't know and it is not important! What is important is that we always take things that we know and we combine them to make a new product, but we cannot go too far beyond our knowledge in our imagination. Even the above-mentioned Sherlock Holmes there is a prototype, namely a surgeon at the Royal Infirmary of Edinburgh and a good friend of Sir Arthur Conan Doyle: – Joseph Bell. So, to conclude, we have seen that it is impossible to talk about "purity" of fiction objects and we need to do it more carefully.

***Н. Т. Саєченко, канд. філос. наук, НМУ ім. О.О. Богомольця, Київ
s_nadiiy@mail.ru***

СУЧАСНИЙ ПОГЛЯД НА ПРИЙНЯТНІСТЬ ВИКОРИСТАННЯ АПЕЛЮЮЧИХ АРГУМЕНТІВ (ad-аргументів)

Апелюючий аргумент (ad-аргумент) – це вид аргументу, який дуже часто розцінюють як помилку в аргументації. Це пов'язано з тим, що такий тип доказів залучає інформацію, яка існує за рамками поля домовленостей певного діалогу. Інакше кажучи, такий аргумент вносить в аргументацію ті теми, що прямо не стосуються тези. Це є підставою для виділення такого роду аргументів в окрему групу. Крім того, ще однієї причиною для виокремлення апелюючих аргументів це їх несамостійність щодо тези. В аргументації вони використовуються не стільки для доказу чи спростування тези, скільки для підсилення обґрунтованості інших доказів.

При розгляді аргументаційного процесу виключно з точки зору його логічних основ, апелюючий аргумент визнається нерелевантним. Ще Арістотель, розкриваючи основні аспекти теорії аргументації в своїх трактатах, орієнтувався на логічні принципи доведення, що, на його думку, надавало міцності та забезпечувало надійність і послідовність доведення в процесі полеміки. В "Софістичних спростуваннях", Арістотель розглядає ті види прийомів в аргументації, які вже не стосуються логіки, а спрямовані, наприклад, на особистість опонента. Такі аргументи він відносить до софістичних. Але в практиці спілкування апелюючий аргумент займає особливе місце, а уявити, юридичну, політичну чи етичну дискусію без використання таких аргументів неможливо. Тому на сучасному етапі види апелюючих аргументів викликали новий інтерес, що призвело до переоцінки значення таких типів аргументів та їх релевантності. Оцінка апелюючих аргументів як софістичних аргументів, через те, що такі докази нерелевантні тезі, є традиційною позицією ХХ

століття. Але сьогодні такі аргументи можуть визнаватися коректними і прийнятними (за певних умов).

Враховуючи те, що аргументаційний процес ґрунтується на логічній формі, заперечувати логічні засоби оцінки непрактично, але звести їх лише до них неможливо. Це призведе до того, що аргументація буде розумітися у вузькому значенні, адже з цієї позиції ми абстрагуємося від нелогічних змістів (умов, обставин, контексту, в яких деякий аргументаційний акт протікає) і зводимо поняття аргументації до поняття логічного доведення. Тому, визнаємо, по-перше, що характер апелюючих аргументів є неформальним, а отже виходить за рамки виключно логічної оцінки; по-друге, ми не можемо їх визнавати необґрунтованою частиною аргументації тільки через те, що методами логічного характеру їх не можна систематизувати. Це дає підстави визначати їх як дозволені за певних умов.

Умови залежать від сфери, що до якої будується аргументація. Важко уявити, щоб апелюючий аргумент, наприклад, аргумент *ad hominem* визнавався прийнятним в сфері фізики, але в інших сферах діяльності людини неправомірно відносити такий аргумент до софістичних аргументів. "Якщо біограф досліджує щирість поглядів Руссо на шлюб, що викладені в його філософських працях, то факти, які стосуються особистих мотивів чи поведінки Руссо (наприклад його позашлюбні зв'язки), мають безпосередній стосунок до справи та значення для висновків" [Уолтон Д. Аргумент *ad hominem*. М. : Інститут Фонда "Общественное мнение", 2002 – С.141-142]. Крім того, апелюючий аргумент має бути аргументом по суті справи. Як зазначає Герасимова І.О., що такого роду аргументи можна віднести до числа суттєвих, за умови, що вони відповідають основному правилу аргументації – використовуються як аргументи *ad rem* [Герасимова І.А. Введение в теорию и практику аргументации. М.: 2010 – С. 131]. Також, апелюючий аргумент визнається нерелевантним і софістичним аргументом, якщо використовується на початку чи в кінці дискусії. Тому його коректно використовувати лише в основній частині аргументації.

На заміну традиції, яка вважає, що апелюючий аргумент є однозначно помилкою в аргументації, з'явилась позиція вважати такий аргумент прийнятним і відповідним тезі за певних умов. Якщо апелюючий аргумент не порушує жодного правила діалогу, то його варто визнати допустимим. За інших же обставин він визнається помилкою в аргументації.

***Л. О. Самойленко, асп., КНТУШ, Київ
torao@ukr.net***

ЛОГІЧНІ ТА ПСИХОЛОГІЧНІ ПОГЛЯДИ М.Я.ГРОТА

У ХІХ столітті з числа основних філософських дисциплін відбувалося поступове відокремлення психології у самостійну галузь науки. І було пов'язане воно з бурхливим розвитком емпіричних досліджень психічної діяльності людини, в тому числі мисленнєвої діяльності. Саме на базі

таких трансформацій отримуємо новий погляд на завдання логіки як на дослідження внутрішніх механізмів пізнавального процесу, що спирається на психологічні методи. М.Грот розглядає логіку як частину теорії пізнання, навіть вужче як "психодинаміку пізнання". У своєму дослідженні "До питання класифікації наук" М.Грот каже про цілісність науки з психологічної та фізичної, тобто природничо-наукової, точок зору. Психологічний погляд визнається панівним. [Грот. К вопросу о классификации наук. – Санкт-Петербург, 1884. – с. 13]

Вклад М.Я. Грота в розвиток філософії у царині логіки та психології досліджують і досі. Вважається, що його наукові досягнення не були оцінені належним чином. Його ідеї досі є цікавими. М.Я. Грот залишив нащадкам цілу низку філософських праць, які торкаються різних напрямків філософського знання, які не отримали свого подальшого розвитку з огляду на історичні та інші об'єктивні причини.

Після закінчення історико-філологічного факультету Санкт-Петербурзького університету і річного стажування у Німеччині для вдосконалення філософського напрямку, розпочинається його кар'єра як викладача саме в Україні. З 1876 року він стає професором історико-філологічного інституту князя І.Безбородька. Він викладає логіку, психологію та історію філософії. В цьому навчальному закладі Микола Якович розпочинає готувати свої численні філософські праці.

Однією з визначних праць М.Я. Грота є його докторська дисертація "До питання про реформу логіки. Досвід нової теорії розумових процесів.", яка вийшла друком у 1882 році. Теорії які увійшли до цієї праці складалися поступово і протягом десяти років зазнавали численних перетворень. В загальну логічну доктрину вони оформилися завдяки необхідності в лекціях систематичного викладу науки логіки. М.Я.Грот вважає, що логіка повинна бути строго теоретичною наукою про пізнання. Він розрізняє теорію пізнання від теорії мистецтва пізнання, тобто розрізняє логіку з методологією. Базисом подальшої розбудови теорії мистецтва пізнання Грот визначає, по-перше, висновки правильно побудованої теорії пізнання. А по-друге, для практичного застосування методологія може послугуватися матеріалом для своїх узагальнень з вивчення історія наук та знань. Пояснюючи відокремлення методології від логіки Грот пише, що методологія це: "дисципліна виключно присвячена теорії методів пізнання і не спроможна, як виявилось, ніякими іншими шляхами керувати пізнавальною діяльністю людини та протидіяти неправильним результатам цієї діяльності." [Н.Я. Грот К вопросу о реформе логики. – Лейпциг, 1882. – с. 347] Отже, М.Я. Грот вважає, що реформування логіки у строго-науковому руслі надасть поштовх для утворення досконалої теорії мистецтва пізнання як особливої свідомої науки.

Співвідношення процесів асоціації та процесів свідомого мислення М.Я. Грот у зазначеній праці вище піддає більш глибокому аналізу. Розпочавши своє дослідження з більш загальних питань про закони думки, автор перейшов до дослідження ступенів розвитку мислення в залежності від загальних висновків про природу розумової діяльності. Розумові

процеси складають спеціальний вид психічних оборотів. Саме на елементарних розумових процесах базується логічна концепція М.Я.Грота.

Ще одна праця заслуговує нашої уваги задля розуміння теорій які відповідають психологічному спрямуванню досліджень М.Я. Грота. Це праця "Про душу в зв'язку з сучасними вченнями про силу", яка вийшла друком в Одесі у 1886р. Вона була написана на підставі опрацювання двох власних публічних лекцій автора: "Про межі знання" та "Про душу у зв'язку з сучасними вченнями про силу". В цій праці автор викладає власну нову етичну концепцію про добро та зло, волю, обов'язок тощо. Тобто ідеї власного Бога та душі на підставі сучасних природничо-наукових поглядів про силу, та на підставі закону про збереження енергії. Тобто у праці викладено загальні результати побудови етичного світогляду з точки зору науки та філософії.

У пошуках відповіді на питання що є істина, автор пропонує залучитися до примирення та об'єднання протилежних ідей, як до таких, що визначають лише відому частину істини. Це питання є головним у філософському сенсі, оскільки філософія в усі часи виходила з критики та розмежування пізнавальних здібностей людини та ґрунтового дослідження про критерії істини.

М.Я. Грот був прихильником психологічного напрямку в логіці і, визначаючи її як науку про пізнавальну діяльність, намагався реформувати логіку на основі психологічного знання.

**A. Synytsya, PhD, doctoral student,
Ivan Franko National University of Lviv
andriy-synytsya@yandex.ru**

LOGICAL ANALYSIS OF ANTI-ZOMBIE ARGUMENT

The anti-zombie argument was offered by Keith Frankish in 2007 to prove that the zombie-argument is unconvincing. For better understanding of the anti-zombie argument I make three clarifications.

(i) Zombie is a hypothetical being, like a human being, but without conscious experience. Zombies can live in our world that has physical and phenomenological properties.

(ii) Zombie argument is as follows:

1. Zombies are conceivable.

2. If zombies are conceivable, then zombies are metaphysically possible.

3. If zombies are metaphysically possible, then consciousness is non-physical.

4. So consciousness is non-physical [see: Chalmers D. J. Consciousness and its Place in Nature // Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings / D. J. Chalmers (eds.). – New York: Oxford University Press, 2002. – P. 249].

(iii) Anti-zombie is a being, which lives in physical universe (without phenomenological properties), but has the same conscious experience as we do.

Anti-zombie argument is as follows:

1. Anti-zombies are conceivable.

2. If anti-zombies are conceivable, then anti-zombies are possible.

3. If anti-zombies are possible, then consciousness is physical.

4. So consciousness is physical [see: Frankish K. *Anti-Zombie Argument* // *Philosophical Quarterly*. – 2007. – № 57 (229). – P. 654. Ukrainian translation: Франкіш К. Аргумент антизомбі / [пер. з англ. У. Луц] // Антологія сучасної аналітичної філософії, або жук залишає коробку / За науковою редакцією А. С. Синиці. – Львів: Літопис, 2014. – С. 345].

From the logical point of view such troubles with anti-zombie argument can be seen:

1) Zombie argument and anti-zombie argument are asymmetric, because, if we want to conceive the anti-zombie, we must suggest that only physical world exists. In zombie case we don't have to do so. Therefore, thinking by analogy fails;

2) Concept of conceivability. If we conceive a zombie, we would have to assume that the anti-zombie is inconceivable;

3) Relationship between conceivability and possibility is not obvious;

4) Logical possibility differs from physical possibility;

5) The transition from the necessary to possible (and vice versa) is not obvious.

It's no coincidence that the only K. Frankish's conclusion is "that considerations of conceivability have little role to play in debates about the nature of consciousness" [Frankish K. *Anti-Zombie Argument* // *Philosophical Quarterly*. – 2007. – № 57 (229). — P. 666. Ukrainian translation: Франкіш К. Аргумент антизомбі / [пер. з англ. У. Луц] // Антологія сучасної аналітичної філософії, або жук залишає коробку / За науковою редакцією А. С. Синиці. – Львів: Літопис, 2014. – С. 360].

**P. A. Sobolevsky, PhD-student,
Taras Shevchenko National University of Kyiv
sobolevskyi_pavlo@ukr.net**

PAUL GRICE ON SEMANTIC MULTIPLICITY (SM)

Paul Grice put on the question about well-known Aristotle thesis. In his *Categories* ancient philosopher "distinguishes two sorts of case of the application of word or phrase to a range of situations; one in which both the world and a single definition (account, logos) apply throughout that range, the other in which the world but no single definition applies through the range" [Paul Grice *Aristotle on the multiplicity of being* // *Pacific Philosophical Quarterly*. – 69. – University of South California. – 1988. – 175-200 pp.] Then Grice says that these two sorts of case have different nature. In the first case the world applied synonymously (of better *sunonuma*). In the second case the world is applied homonymously (or

homonuma). Also Grice notices that homonymy application has some sort of subdivision which theorists call "paronymy".

Homonyms have multiple meanings, synonyms have one meaning but apply to different kinds of thing and paronyms derive from other things of a different kind. Grice tries to show that paronyms are the cases of "Unified Semantic Multiplicity" (USM). And in this turn theorists speak about Grice that he has an ability to invent new words for speaking of old things. So, Grice means by Semantic Multiplicity Aristotle's homonyms and by USM – paronyms. The best example of Grice's USM is word "be". Aristotle stresses that "being is said in many ways". Also Grice says that the same interest should have the use of word *agathon* ("good"), especially in the Nicomachean Ethics – "good is said in as many ways as being".

So the main goal for Grice is to answer the question: If, as Aristotle suggests, at least some expressions connected with the notion of "being" exhibit semantic multiplicity, of which expressions is the suggestion true? Grice faces with the question about existential being and Semantic Multiplicity. He stresses that Semantic Multiplicity of the word "be" is not only the case of its interpretation. Other words he wants to know in what way of interpretation of this word the philosophers can detect the SM. Generally speaking there are four possible interpretations of "being":

- (i) "Be" is taken as meaning of "exist";
- (ii) "Be" is taken as a copula in a predication statement;
- (iii) "Be" is taken for expressing the identity;
- (iv) "Being" is considered to be a noun (equivalent to 'object' or 'entity').

Philosophers have some problems for this kind of theory with separating interpretations from each other. It is natural for thinkers to unite (i) and (iv). The object or entity should be the things which already exist. So the SM would attach to such a noun as "entity" if, and only if, it also attaches to the word "exist". Furthermore, it seems to be a good idea to unite (i) and (iii). In some ways theorist can paraphrase the word "exist" in the terms of self-identity. Grice shows the example:

(1) Julius Caesar exists if and only if Julius Caesar is identical for Julius Caesar.

So the philosophers should investigate SM in two possible interpretations – when "be" is understood as "exist" and when "be" is understood as copula. From the Aristotle's point of view being is predicated of everything. From this statement Grice makes a conclusion that the word "exist" can be used to every object. This word should signify a plurality of universals and exhibits semantic multiplicity. But Grice continues his analyses and tries to show, that "exist" has not merely SM, but unified semantic multiplicity.

In *Metaphysics* Aristotle says that whatever things are signified by the "forms of predication". Philosopher understood the forms of predication as categories. So in this way "being" has as many significations as there are forms of predication. The word "be" in this case indicates what a thing is, what is like or how much it is and etc. And no reasons to make a difference between two utterances like "man walks (flourishes)" and "the man is walking (flourishing)".

Grice says that it is not a problem with interpretation of verb-forms like 'walks' and 'flourishes' while we can replace them by expression in a canonical form like 'is walking' and 'is flourishing'. Aristotle names them as canonical in form within the multiplicity of use of "be" because they have not existential but copulative nature. "When Aristotle says that predicates sometimes say what a thing is, sometimes what is it like (its quality), sometimes how much it is (its quantity) and so on, he seems to be saying that if we consider the range of predicates which can be applied to some item, for example to a substance like Socrates or a cow, these predicates are categorically various, and so the uses of the copula in the ascription of these predicates will undergo corresponding variation" [Paul Grice Aristotle on the multiplicity of being // Pacific Philosophical Quarterly. – 69. – University of South California. – 1988. – 175-200 pp.].

It means that from Aristotle's point of view "Socrates is F" is not essential predication, where "F" shows the item in the category C. So the logical form of proposition *Socrates is F* is understood as "Socrates has something which is (C) F" where is (C) represent essential connection to category C. In conclusion it can be said that the copula is a matter of logical nature of constant connection expressed by "has" and a categorical variant relation expressed by essential "is". So we have both types of interpretation: an existence and as a copula.

М. В. Тищенко, асп., КНУТШ, Київ
nik_16@ukr.net

ВІДНОШЕННЯ АТАКИ В ASPIC+ ЯК РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ КРИТИКИ АРГУМЕНТАЦІЇ В АРИСТОТЕЛІВСЬКІЙ ЛОГІЦІ

Критика – одна з необхідних складових процесу аргументації, без якої неможливо вести повноцінну та коректну суперечку. Наразі існує певна термінологічна неоднозначність у використанні слів "критика" та "спростування". Незважаючи на історичний статус спростування як міркування, спрямованого на заперечення тези, його іноді розширюють до критики, яка не вичерпується лише запереченням тези. Задля того, щоб запобігти плутанині, ми будемо використовувати більш широке поняття "критика", а "спростування" у широкому значенні вважати синонімом.

Про важливість критики вів мову ще фундатор логіки Аристотель, який досліджував цю тему у своїй праці "Про софістичні спростування". Там він визначає спростування як "міркування з висновком, який суперечить висновку співрозмовника" [Аристотель. Сочинения в четырех томах / Аристотель. – М.: Мысль, 1978. – Т.2. – С.535]. Пізніше він наводить декілька видів критики: "...доводи, хибні за своїм висновком, можна розкривати двояко, а саме спростовуючи один із засновків або доводячи, що висновок є хибним. Доводи, хибні за своїми засновками, можна розкрити лише спростовуючи один з цих засновків, оскільки висновок –

вірний" [Аристотель. Сочинения в четырех томах / Аристотель. – М.: Мысль, 1978. – Т.2. – С.572].

Пізніше у традиційній логіці аристотелівське поняття критики розвинули до трьох різновидів: критики тези, критики аргументів та критики форми. *Критикою тези* називають обґрунтування безпідставності, хибності або низької правдоподібності тези аргументації опонента. *Критикою аргументів* називають обґрунтування безпідставності, хибності або низької правдоподібності аргументів аргументації опонента. *Критикою форми* називають обґрунтування безпідставності форми (або схеми) аргументації опонента. Це розподілення знайшло своє відображення у визначенні відношення атаки у ASPIC+, системі формалізації аргументації, розробленій Генрі Праккеном (H.Prakken).

У рамках ASPIC+ відношення атаки, запропоноване Фан Мін Дангом (P.M.Dung) як бінарне відношення між двома аргументативними міркуваннями, розширюється до трьох різновидів. Вони називаються *підсіканням* (undercutting), *спростуванням* (rebutting) та *підриванням* (undermining). Оскільки ASPIC+ є формальною системою, для їхнього коректного визначення необхідно задати декілька формалізмів. Так, великі латинські літери (*A, B, C...*) позначають аргументативні міркування, які складаються з декількох компонентів. $\text{Prem}(A)$ позначає засновки аргументативного міркування *A*, причому до їх складу можуть входити лише атомарні формули. $\text{Sub}(A)$ позначає усі проміжні аргументативні міркування, які використовуються для побудови аргументативного міркування *A*. $\text{Conc}(A)$ позначає висновок аргументативного міркування *A*, і, подібно елементам $\text{Prem}(A)$, також являє собою атомарну формулу. Для побудови аргументативних міркувань в ASPIC+ використовують два види правил виводу: *строгі* (strict) та *нестрогі* (defeasible). Перші позначаються стрілкою \rightarrow , другі – стрілкою \Rightarrow . Перші мають статус неспростовних та необхідних, інші можуть бути об'єктом критики. Цього достатньо, щоб виразити три відношення атаки.

Аргументативне міркування *A* *підсікає* аргументативне міркування *B* (через *C*) тоді і тільки тоді, коли $\text{Conc}(A) \in \bar{C}$ для якогось $C \in \text{Sub}(B)$ у формі $C_1, \dots, C_n \Rightarrow \varphi$.

Аргументативне міркування *A* *спростовує* аргументативне міркування *B* (через *B'*) тоді і тільки тоді, коли $\text{Conc}(A) \in \varphi$ для якогось $C \in \text{Sub}(B)$ у формі $C_1, \dots, C_n \Rightarrow \varphi$.

Аргументативне міркування *A* *підриває* аргументативне міркування *B* (через φ) тоді і тільки тоді, коли $\text{Conc}(A) \in \varphi$ для якогось $\varphi \in \text{Prem}(B)$ (за виключенням аксіом).

Як пояснює Праккен, перша ситуація відповідає частковому розходженню думок, коли опонент "каже, що існує якась виняткова ситуація, в якій правила нестрогого виводу не можуть бути застосовані, без виведення протилежного висновку" [Prakken H. An abstract framework for argumentation with structured arguments // Argument and Computation – 2010. – №1. – P.101]. Проте це не єдина можлива неформальна репре-

зентація цієї ситуації. Як зазначає дослідниця Лейла Амгуд (L.Amgoud), у приватному спілкуванні Праккен пояснив це правило як критику нестрогого правила виводу, яке застосовується в аргументативному міркуванні співрозмовника: "...позначення $\text{Conc}(A) \in \bar{C}$ означає, що висновок аргументативного міркування A є протилежним до назви нестрогого правила виводу $C_1, \dots, C_n \Rightarrow x$ " [Amgoud L. Five weaknesses of ASPIC+ // *Advances in Computational Intelligence* – 2012. – №.299. – P.126].

Подібне уточнення дозволяє розглядати цей різновид атаки як такий, що відповідає критиці форми у традиційній логіці. Так само як критика форми стверджує, що пропонувані висновки не випливають з наведених засновків, так і в атаці підсікання вказується ситуація, коли запропоновані засновки не приводять до наведеного висновку. Цікавою особливістю цієї атаки в ASPIC+ є відсутність умов успішності. Якщо підірвання та спростування можуть бути за певних умов успішними або неуспішними, то атака підсікання успішна завжди, коли вона відповідає наведеному визначенню. Це лише повніше відображає подібність цієї атаки до критики форми у традиційній логіці. У підручнику А. Івіна можна зустріти наступний коментар до критики форми: "Якщо між аргументами та тезою немає логічного зв'язку, то немає і доведення тези за допомогою наведених аргументів. З цього, звичайно, не слідує ані те, що аргументи є хибними, ані те, що теза є хибною" [Івін А.А. Логика / А.А.Івін. М. – ОНИКС, 2008. – С.123]. У ASPIC+ немає поняття істинності або хибності аргументів, натомість використовується функція переважності, яка оцінює одні формули вище за інші. Показово, що ця функція не використовується в атаці підірвання, так само як в традиційній логіці критика форми не має стосунку до оцінки істинності або хибності формул.

Подібність атаки підірвання до критики аргументів та подібність атаки спростування до критики тези є, на нашу думку, ще більш очевидною і не потребує додаткових уточнень.

***I. Khomenko, Professor of Department of Logic, Faculty of Philosophy,
National Taras Shevchenko University of Kyiv
khomenkoi@ukr.net***

REVISITING THE HISTORY OF LOGIC IN UKRAINE (19TH – EARLY 20TH CENTURY)

This paper traces the evolution of logic in Ukraine from 19th to early 20th century. In particular, the author focuses on two main approaches: philosophical and symbolic logic, as some logicians who contributed to the development of logic at that time had sunk into oblivion and their names remain unknown among the community of researchers.

Philosophical approach to logic was developing under the strong influence of Orthodox theology. Since 1850, only theology professors could teach logic in universities. Moreover, the Sacred Synod instructed all theological academies to develop Logic curriculum for Tsarist Russian

universities. Submission was followed by a competitive review and a decision to accept the curriculum submitted by Moscow Theological Academy. As Ukraine was a part of the Russian Empire, its universities were also obliged to use this curriculum as a model.

Representatives of philosophical approach to logic, including Ivan Skvortsov, Vasiliy Karpov, Iosif Mikhnevich, Orest Novitskiy, Silverst Hohotskiy, Pamfil Yurkevych, Piotr Linitskiy, were focusing on Aristotelian logic. All of them were pure philosophers from Kyiv Theological Academy and St. Vladimir University of Kyiv. Their original concepts of logic were based on reducing it to psychology, epistemology, metaphysics and even linguistics.

At the same time, researches in the field of symbolic logic were conducted mainly by the mathematicians from the University of Odessa. Evgenie Bunitskiy, Ivan Sleshinskiy, Samuil Shatunovskiy were among the most prominent scholars. The subject matters of their investigations included various issues within mathematical analysis and algebra of logic, aiming to develop the axiomatic theories. In addition, group theory, number theory and geometry are worth attention.

It also should be noted, that there was a gap between philosophical and symbolic approaches. Philosophical logic was too speculative and had a theistic nature, which made it insipid for mathematicians. Symbolic logic, on the other hand, was too mathematical and complicated for philosophers. Unfortunately, the complexity of logic was not seen as an advantage and the preference was given to the general logic, considered from the philosophical and theological perspective.

О. В. Шарко, канд. філос. наук, КМУ, Київ
sharko-oleg@ukr.net

ЯВИЩЕ НЕЯСНОСТІ, НЕЧІТКА ЛОГІКА ТА ПРОБЛЕМА ШТУЧНОЇ ТОЧНОСТІ

Ступеневі теорії неясності, один із різновидів багатозначних теорій неясності, ґрунтуються на застосовуванні нечіткої логіки для моделювання неясності природних мов та спроби вирішити парадокс "Купа" та інші логічні проблеми, що пов'язані з явищем неясності. Складнощі, які виникають у зв'язку з явищем неясності вищого порядку, зазвичай розглядають як головну причину переходу від тризначних логік до логік з нескінченною кількістю значень, оскільки тризначна логіка неспроможна моделювати ієрархію спірних випадків поза першим рівнем. Однак, перед ступеневими теоріями неясності постає проблема, а саме: ступеневі теорії нав'язують точність у формі, яка є ще більш неприйнятною, ніж класичне приписування істини або хибі. Хоча теорія уникає визначеності стосовно того, чи застосовується F до a , однак вона робить це таким чином, що нав'язується визначеність стосовно ступеню, до якого застосовується F до a . Зокрема, якщо семантика багатозначної логіки описується за допомогою точної метамови, то всім висловлюванням

завжди приписується точне значення істинності, оскільки метамовні висловлювання, що приписують ступінь істинності, самі будуть або істинними, або хибними. Наприклад, метамовне твердження "Висловлювання "Ця куртка червона" є істинним у ступені x " буде (абсолютно) істинним для одного значення x , та (абсолютно) хибним для всіх інших значень x . Таким чином, x буде точним та (унікально) правильним значенням, яке можна приписати висловлюванню "Ця куртка червона". Аналогічно, усі інші приписування предикату "є червоний" будуть отримувати унікальне, точне значення ступеню істинності. Однак видається недоречним асоціювати неясний предикат "є червоний" з будь-якою точною функцією, що зв'язує предмети із ступенями істинності, оскільки тоді виникає питання, що може визначати функцію, яка встановлює, що куртка є червоною до ступеню 0,322, а не 0,321.

Цю проблему називають "проблемою штучної точності" (*problem of artificial precision*). Коротко охарактеризувати проблему штучної точності для ступеневих підходів можна так: є штучним/неймовірним/недоречним пов'язувати кожен неясний предикат із функцією, що приписує по одному окремому значенню істинності (дійсне число в проміжку між 0 та 1) кожному з об'єктів (ступенем наявності певної властивості у об'єкта, що позначається предикатом); відповідно, є штучним/неймовірним/недоречним пов'язувати кожне неясне висловлювання в природній мові з окремим нечітким значенням істинності (ступенем істинності висловлювання).

Існує шість типів відповідей на проблему неясності вищого порядку та проблему штучної точності, які виникають перед ступеневими теоріями.

1) *Нечіткий епістеміцизм*. Прибічники даного підходу у відповідь на проблему штучної точності стверджують, що кожне неясне висловлювання (наприклад, "Петро є високим") насправді має унікальне нечітке значення (наприклад, 0,4), однак ми цього значення не знаємо (або не знати можемо). Отже, складність при приписуванні унікального значення істинності неясним висловлюванням пояснюється нашим незнанням. Таким чином базова нечітка теорія неясності може бути збережена, разом із припущенням, що кожне неясне висловлювання отримує унікальне нечітке значення істинності (подібним чином епістемічна теорія неясності дозволяє зберегти класичну логіку та семантику для неясних мов). Відповідно, згідно з нечітким епістеміцизмом, неясності вищого порядку (подібної до неясності першого порядку) не існує та приймається точна метамова.

2) *Ступінь істинності як порядкова шкала (інструменталізм у приписуванні істинності)*. Цей підхід полягає в тлумаченні приписування нечітких значень істинності як такого, що вказує лише на відносний порядок цих значень. Відповідно, приписування висловлюванню "Петро є високим" ступеню істинності 0,5, а висловлюванню "Іван є високим" ступеню істинності 0,6 не означає унікально правильного приписування значень істинності: ми могли б приписати будь-які інші значення істин-

ності, важливим є лише те, що перше висловлювання має менший ступінь істинності ніж друге.

3) *Логіка неясності як модель*. За такого підходу ступенева (нечітка) теорія неясності розглядається суто як модель семантики неясних мов, а унікальне приписування нечітких значень є лише артефактом цієї моделі (тобто тим аспектом моделі, що не має на меті репрезентувати щось наявне в об'єкті моделювання). Відповідно, проблема штучної точності не є справжньою проблемою, оскільки унікальне приписування нечітких значень істинності не є тим аспектом моделі, що повинен відповідати чомусь реально існуючому в неясних мовах.

4) *Неясна метамова*. Головна ідея цього підходу полягає в тому, щоб надати семантику неясної мови, що приписує дійсні числа в якості значень істинності, а потім стверджувати, що метамова, в якій відбуваються приписування цих значень істинності сама підлягає тлумаченню в термінах запропонованої семантики неясних мов. Отже, твердження "Ступенем істинності висловлювання 'Петро є високим' є 0,4" не є просто істинним або хибним: воно також отримує проміжне значення істинності. Отже, не лише одне речення, що має форму "Ступенем істинності висловлювання 'Петро є високим' є x " є істинним, а всі інші хибними, радше, багато з них є істинними до деякого ступеня. Отже, можна сказати, що кожному неясному висловлюванню в природній мові приписується не єдине унікальне нечітке значення істинності, і таким чином вирішується проблема штучної точності.

5) *Нечіткі множини*. Цей підхід залучає таку логічну систему, в якій значення істинності є не реальні числа в проміжку $[0,1]$, а, радше, ступеневими функціями (*degree functions*). Цей підхід подібний до попереднього тим, що існує ієрархія тверджень, кожне з яких не каже остаточного значення істинності висловлювання (наприклад, висловлювання "Петро є високим"). Головна відмінність полягає в тому, що неясні метамови залучають ієрархію приписувань простих значень істинності, а нечіткі множини залучають єдине приписування складного значення істинності (тобто значення істинності, що має внутрішню ієрархічну структуру).

6) *Теорія багато-оцінювання* (plurivaluationism) заперечує, що існує унікальна виділена модель. Іноді (у випадку неясних висловлювань) може існувати багато прийнятних моделей, жодна з яких не є унікально пов'язаною із питанням справжнього значення та істинності деякого висловлювання. Теорію багато-оцінювання треба відрізнити від теорії над-оцінювання. Згідно з теорією багато-оцінювання, промовляння неясного твердження відбувається у зв'язку із багатьма моделями ("допустимими моделями"), а не однією "виділеною" моделлю. Натомість теорія над-оцінювання залучає одну виділену модель, яка є неklasичною, та класичні розширення цієї моделі. Відповідно, за теорією багато-оцінювання, не існує жодного унікально правильного приписування значення істинності до висловлювання "Петро є високим". Натомість існують численні, однаково правильні приписування: жодна є правильною у допустимій моделі. Таким чином вирішується проблема штучної точності.

О. Ю. Щербина, докт., філос. наук, доц., КНУТШ, Київ
e-sherbina@mail.ru

ЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ ПРОБЛЕМИ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ТЕРМІНА "КВАЛІФІКОВАНЕ МОВЧАННЯ ЗАКОНОДАВЦЯ"

Роль мовчання в юридичній аргументації я вже неодноразово розглядала у своїх роботах. Предметом моїх досліджень акту мовчання стосовно юридичної аргументації були аргументативна, вольова та метамовна його функції, розглядалося мовчання як прийом впливу та аргумент по суті, як спосіб вчинення обману, репрезентувалися когнітивні схеми мовчазної брехні та мовчазного обману. У цих тезах хочу зупинитися на логічному аспекті проблеми розуміння суті поняття "кваліфіковане мовчання законодавця". Цими тезами я не передбачаю формулювання власного підходу до визначення зазначеного поняття, а лише хочу показати існуючі неточності, з точки зору логіки, в одному з підходів до його інтерпретації. Взяти участь у дискусії з приводу зазначеної проблеми мене спонукала стаття російського науковця Германова О.В. "Мовчання законодавця та прогалина у цивільному процесуальному праві", у якій автор розглядає питання про співвідношення кваліфікованого мовчання законодавця і прогалини у цивільному процесуальному праві [Германов А.В. Молчание законодателя и пробел в гражданском процессуальном праве // Право: современные тенденции: материалы II междунар. науч. конф. (г. Уфа, апрель 2014 г.). – Уфа: Лето, 2014. – С.91-94]. Одразу зазначу, що сьогодні розробки окремих аспектів такої явища правової дійсності як "кваліфіковане мовчання законодавця" представлені як у рамках теорії держави та права, так і в галузевій юриспруденції. Проте у вітчизняній юридичній літературі відсутнє чітке розуміння суті зазначеного терміна. Вважаю, що одним з пояснень такої ситуації може бути полісемічність слова "мовчання". Під "кваліфікованим мовчанням законодавця" мають на увазі таке правове явище, коли законодавець навмисно залишає питання без правового врегулювання, віддаючи його вирішення на розсуд правозастосовного органу. До цього часу недосконало вивченим залишається такий аспект мовчання, як можливість бути елементом свідомої стратегії і тактики поведінки, що властиве для багатьох, у тому числі й правових контекстів.

В основному, аналізуючи сенс поняття "кваліфіковане мовчання законодавця", його розглядають у співвідношенні з поняттям "прогалина у праві". Саме у такому ключі розглядається розуміння кваліфікованого мовчання законодавця у зазначеній статті О.В. Германова. Проте мене у цій статті більше зацікавив аналіз логічного аспекту проблеми співвідношення кваліфікованого мовчання законодавця та прогалини у цивільному процесуальному праві. Автор статті вважає, що дія принципу "все, що законом не передбачено, заборонено" може бути пояснена поняттям кваліфікованого мовчання законодавця". Отже, на думку автора статті, законодавець не просто мовчить, а своїм мовчанням виражає негативне

ставлення до всього того, що виходить за межі безпосередньо визначеного (обговореного) у тексті закону. Ідеться про те, що негативна воля законодавця спрямована на заборону, яка у загальнопоширеному розумінні формулюється як принцип "все, що законом не передбачено, заборонено". Саме у такому розумінні кваліфіковане мовчання законодавця протистоїть прогалині, що обґрунтовує позицію про неприпустимість розгляду кваліфікованого мовчання законодавця як прогалини. Германов О.В. стверджує, що "з логічної точки зору кваліфіковане мовчання законодавця і прогалина являють собою закриту строгу диз'юнкцію: чи законодавець забороняє те, про що він замовчує, чи мовчання законодавця оцінюється як його недогляд, а відсутність необхідної норми права – як прогалина. Отже, ми маємо справу з двома протилежними поняттями, перше з яких пояснює положення "все, що законом не передбачено, заборонено", друге, навпаки, впливає з уявлення про те, що зовсім не все, що законом не передбачене, у той самий час і тим самим заборонено" [Там само. – С. 92]. З приводу наведеної цитати дозволю собі декілька зауважень. Для мене є незрозумілими слова "закрита строга диз'юнкція", адже строга диз'юнкція, на відміну від слабкої, передбачає використання сполучника "або" ("чи") у строго розмежувальному смислі – "А або В, але не обидва разом". Мабуть, малося на увазі повне диз'юнктивне судження, в якому перелічено всі ознаки або всі види певного роду, проте, яке, зазвичай, репрезентується слабкою диз'юнкцією. Крім того, чому у цитаті йдеться про те, що "ми маємо справу з двома протилежними поняттями"? Адже зазначені положення "все, що законом не передбачено, заборонено" та "зовсім не все, що законом не передбачене, у той самий час і тим самим заборонено", тобто "існує щось, що законом не передбачене, ним не заборонене" виражають суперечність.

Хочу проаналізувати головну думку автора розглядуваної статті, що виявлення прогалини пов'язано з відмовою від визнання як безумовно діючого положення "все, що законом не передбачено, заборонено". Ще Г.Ляйбніцем було висловлено думку, яка передбачала перенесення поглядів Аристотеля щодо відношень, які мають місце між алетичними модальностями на такі поняття, як "обов'язково", "дозволено", "байдуже", "заборонено". Якщо законом не передбачено обов'язковість дії, тоді, можемо вважати, що працює принцип "дозволенним є те, від виконання чого не обов'язково утримуватися" ($PA \equiv \neg O \neg A$); якщо законом не передбачено дозволеність дії, то – "не є дозволенним те, що заборонене" ($\neg PA \equiv FA$); якщо законом не передбачено заборонність дії, то під "не заборонено" може розумітися вираз $\neg FA$, а може матися на увазі взагалі відсутність будь-яких приписів у відношенні ситуації А, тобто йдеться про дозволеність здійснити дію, оскільки відсутня забороняюча норма по відношенню до цієї дії (слабкий дозвіл за принципом "дозволено все, що не заборонено"). Сильним дозволом вважається такий, у якому йдеться про явне вираження дозволу виконати певну дію (бездіяльність). Судячи з тексту зазначеної статті Германова О.В., у положенні "все, що законом не передбачено, заборо-

нено", слова "не передбачено" слід розуміти як "не дозволено", тоді діє принцип "заборонено все, що не дозволено", який означає, що відсутність явного дозволу є рівносильною забороні.

Крім вже зазначеного вище, хочу звернути увагу на ще один незрозумілий, з моєї позиції, аспект запропонованого автором розглядуваної статті підходу до інтерпретації поняття "кваліфіковане мовчання законодавця". Германов О.В. вважає, що зазначене поняття є спеціальним і тому не може погодитися з його ототожненням з більш загальним по відношенню до нього поняттям "мовчання". На його думку, мовчання законодавця при регулюванні цивільно-процесуальних відносин шляхом відносно визначених норм права, коли нічого не говориться про їх конкретний зміст, "не є кваліфікованим, тобто зведеним в ступінь і що означає щось більше, ніж просто мовчання. Кваліфіковане мовчання означає заборону на законом не передбачене, у той час як мовчання відносно конкретного змісту оціночних понять, навпаки, означає дозвіл і делегування правозастосовувачу повноважень на конкретизацію" [Там само. – С. 94]. Виникають запитання: що мав на увазі автор, вживаючи слова "зведеним в ступінь і що означає щось більше, ніж просто мовчання"? Які критерії визначення природи мовчання у конкретному випадку, тобто на чому ґрунтуються чіткі знання – "чи кваліфіковано мовчить законодавець?" Приєднуюсь до думки тих науковців, хто вважає, що поняття "кваліфіковане мовчання законодавця" є загально правовим феноменом і не може бути "зарахованим" у розряд вузькоспеціальних.

ЗМІСТ

Секція 5 "ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ"

Підсекція "ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА АНТРОПОЛОГІЯ І НАУКИ ПРО КУЛЬТУРУ"

Аветисян А. І. Проблема методу у візуальних дослідженнях.....	3
Ардашова Я. І. Особенности становления психокультуры в процессе развития общества.....	5
Вершина В. А. Образ людини як філософська категорія.....	6
Дондюк А. М. Трансцендентальні та не-онтологічні виміри сучасного людського самоздійснення: деструктивні та креативні прояви досвіду	8
Козачинська В. В. Сучасні експлікації суб'єктивності: до проблеми гетерогенності.....	10
Коломієць О. Л. Феномен страху у філософії Я. Бюме та С. К'єркегора: метаантропологічний аналіз.....	12
Кретов П. В. Філософська антропологія та картина світу людини в XXI столітті.....	14
Mozgovoy L. Conceptualization of the philosophy of taoism in the historical and philosophical context	16
Носенок Б. Е. Трансцендентальна антропологія Миколи Бердяєва та євразійство	17
Скиртач В. М. Трансформація суб'єкта у клінічному вимірі філософської антропології	19

Підсекція "GULNURE STUDIES AND HUMANITIES"

Высоцкий А. А. Человек как субъект философствования.....	22
Данилова Т. В., Стихальська Я. Контексти культури Е. Холла	24

Danylova T. V. Japanese cultural values through the lens of F.Kluckhohn's value orientations theory	25
Денисенко О. І. Їжа як культурний феномен: філософсько-структуралістський аналіз	28
Dubrovina O. V. Creativity and traditions as complementary parts of a comprehensive cultural heredity process and developmental process	30
Дьоміна О. В. Раса, ґендер, клас в сучасній американській романтичній комедії.....	32
Загурська Н. В. Різноманіття постлюдського.....	34
Каравацька Н. О. Естетична медицина як новий вимір тілесності у сучасній культурі	36
Карповець М. В. Філософія міста у теоретико-культурній перспективі.....	38
Коцюба М. П. Політична антропологія та її цілі.....	39
Михайлов Д. Є. Кілька зауваг щодо філософії техніки Брюно Латура.....	41
Сайнчук М. М. Спорт в концепції філософії присутності Г.У. Гумбрехта	43
Солдатська Т. І. Мультикультуралістичний дискурс сьогодні – основні виклики та загрози	46

**Підсекція
"СТРУКТУРНА АНТРОПОЛОГІЯ. ЕТНОЛОГІЯ, ЕТНОГРАФІЯ"**

Візняк А. Е. Примордіалізм, інструменталізм та конструктивізм як основні теорії етнічності.....	48
Данилова Т. В. Цивілізаційний підхід до історії людства: П.Сорокін, А. Кребер, К. Квіглі.....	49
Дробович А. Е. Значення і трансформації громадського ритуалу в давньоримській державі: філософсько-антропологічний аналіз.....	51
Комісар Л. П. "Internet generation" і "Культура версії 4.0" як фрагменти "словника цифрової епохи"	54

Коптовец А. А. Проблема истории в феномене семантического бессмертия.....	56
Кузін В. В. Постколоніальні студії в Україні: спроба постмодерної експлікації культури.....	58
Манделіна О. С. Концептуалізація тексту як ключової медіатехнології у філософії культури	61
Мельник В. М. Нова теорія психологічної антропології.....	63
Пронин І. В. Проблема телесности и интерсубъективности в экзистенциализме Ж.-П.Сартра	65

Секція 6 "ЛОГІКА ТА ДИСЦИПЛІНИ ЛОГІЧНОГО ЦИКЛУ"

Vabash A. How multimodal theory of argumentation can be a compromise between verbal and visual argumentation?	68
Бабюк В. Л. Критерій релевантності в оцінці аргументації: огляд тенденцій неформальної логіки.....	70
Білоус А. О. Катарсис як тактичний прийом у суперечці в інтернет-просторі	72
Бережнюк М. М. Невиражені засновки як спосіб латентного переконання в аргументації	74
Бондажевська Л. С. Внесок Аристотеля у розвиток теорії аргументативних помилок.....	76
Гаджисв В. В. Критика Я.Хінтккою "Трихотомії Фреге" (теоретико-ігровий підхід).....	77
Демірська І. О. Роль Аристотеля в створенні логіки як науки	79
Загудаєва О. А. Специфіка логічного моделювання в праві.....	81
Козаченко Н. П. Динамічний поворот в сучасній епістемічній логіці.....	84
Колотілова Н. А. Специфіка риторичного силогізму в концепції Аристотеля	86

Комаха Л. Г. "Нелегітимна аргументація": від софістики до практики раціонального мислення.....	88
Konversky A. Y. Aristotle and informal logic.....	90
Невельська-Гордєєва О. П. Логічні міркування в пошуку істини: подолання логічних помилок.....	91
Незабитовський Г. В. Ентелехія як умова виникнення та розвитку науки	93
Petik I. On godel's first incompleteness theorem implications for philosophy of mathematics	96
Піонтковська Т. В. Особливості поширення логіки в Україні в XVI – XVII ст.....	96
Плахтій М. П. Трансформація української термінології традиційної логіки у діаспорі	97
Reva N. O. Some thoughts about priest's fictional objects.....	99
Савченко Н. Т. Сучасний погляд на прийнятність використання апелюючих аргументів (ad-аргументів)	101
Самойленко Л. О. Логічні та психологічні погляди М.Я.Грота.....	102
Synutsya A. Logical analysis of anti-zombie argument.....	104
Sobolevsky P. A. Paul Grice on semantic multiplicity (SM)	105
Тищенко М. В. Відношення атаки в ASPIC+ як репрезентація критики аргументації в аристотелівській логіці	107
Khomenko I. Revisiting the history of logic in Ukraine (19th – early 20th century)	109
Шарко О. В. Явище неясності, нечітка логіка та проблема штучної точності	110
Щербина О. Ю. Логічний аспект проблеми інтерпретації терміна "кваліфіковане мовчання законодавця"	113

Наукове видання

ДНІ НАУКИ
ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2016

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ

(20-21 квітня 2016 року)

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 4

Друкується за авторською редакцією

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



Формат 60x84^{1/16}. Ум. друк. арк. 7,0. Наклад 80. Зам. № 216-7714.
Гарнітура Times New Roman. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл17.
Підписано до друку 30.03.16

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