

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2017

**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(25-26 квітня 2017 року)**

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 2



Редакційна колегія: **А. Є. Конверський**, д-р філос. наук, проф., акад. НАН України (голова); **С. В. Руденко**, д-р філос. наук, доц. (заст. голови); **Р. Сапелько**, д-р філос. наук, проф. (*Roman Sapeńko*, Dr.hab. Prof., University of Zielona Góra, Poland); **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.; **С.М. Оксамитна**, д-р соціол. наук, проф.(НАУКМА); **В. І. Панченко**, д-р філос. наук, проф.; **А. О. Приятельчук**, канд. філос. наук, проф.; **М. Ю. Русин**, канд. філос. наук, проф.; **М.Л.Ткачук**, д-р філос. наук, проф. (НАУКМА); **Є. А. Харьковщенко**, д-р філос. наук, проф.; **І. В. Хоменко**, д-р філос. наук, проф.; **В. Ф. Цвих**, д-р політ. наук, проф.; **Л. О. Шашкова**, д-р філос. наук, проф.; **П. П. Шляхтун**, д-р філос. наук, проф.; **Я. А. Соболевський**, канд. філос. наук (відп. секр.); **В. Е. Туренко**, канд. філос. наук.

*Рекомендовано до друку
вченою радою філософського факультету
(протокол № 7 від 27 березня 2017 року)*

"Дні науки філософського факультету – 2017", Міжн. наук. конф. (2017 ; Київ). Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2017", 25-26 квіт. 2017 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2017. – Ч. 2. – 208 с.

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

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

© Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
ВПЦ "Київський університет", 2017

Секція 5

"УКРАЇНЬСЬКА ФІЛОСОФІЯ ТА КУЛЬТУРА: ІСТОРІЯ ТА СУЧАСНІСТЬ"

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

ЄДНІСТЬ РАЦІОНАЛЬНОГО ТА ІРРАЦІОНАЛЬНОГО У ФОРМУВАННІ СПЕЦИФІКИ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

Спосіб висловлювання ідей в різних формах духу, в тому числі й філософії залежить від психологічних якостей людини і народу, від їх ментальних рис. Ментальність як своєрідний "народний дух", який впливає на філософію, не виникає на порожньому місці, а в свою чергу, формується у залежності від екзистенційних та культурно-історичних умов, в яких перебуває народ. Народи відрізняються на основі ментальних рис, які в цілому відображають національну психологію, а звідси відрізняється спосіб сприйняття дійсності та її осмислення на рівні філософських узагальнень.

Ментальність того чи іншого народу безперечно впливає на спосіб висловлювання філософських ідей. Філософія – це форма реалізації людського духу та відображення ментальних особливостей нації. Як вважає Д. Чижевський, "...в межах кожної нації існують завше різні групи культурних діячів, що... виявляють дух даної нації" [Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні (1931) / Дмитро Іванович Чижевський. Філософські твори : в 4 т. ; [під заг. ред. В.С.Лісцового; передм. І.Валаяко; В.Горський]. – К. : Смолоскип, 2005. – Т. 1. – С. 13]. У цьому вимірі, з точки зору Ю. Липи, європейські раси відрізняються "...одна від одної більше своєю психологією, своїми протореними дорогами в думанні й поведінці..." [Липа Ю. Призначення України / Юрій Іванович Липа. – [вид. друге]. – Нью-Йорк : Говерля, 1953. – с. 124]. В подібному ракурсі мислить Ф. Вовк, який стверджує, що "український народ... являє собою одну етнографічну цілість, цілком виразно відокремлену з-поміж інших слав'янських народів" [Вовк Х. Студії з української етнографії та антропології / Федір Кіндратович Вовк. – [передр. вид. Проф. Хведір Вовк. Студії з української етнографії та антропології. Прага. Український громадський видавничий фонд. 1928]. – К. : Мистецтво, 1995. – с. 218].

У залежності від психологічних якостей народу, які складають підґрунтя ментальності формується спосіб висловлювання та розробки тих чи інших філософських категорій та навіть формується "схильність" до

філософських проблем, тобто формується та чи інша філософська парадигма. В цьому аспекті Т. Бабина вважає, що "однією з головних рис ментальності українців є сенситивність..." [Бабина Т. Г. Менталітет в контексті української філософії / Т.Г. Бабина // Вісник Черкаського університету. – 2009. – Вип. 170. – С. 136. – (Серія: Філософія).]. У зв'язку з цим дослідниця стверджує, що "...інтровертність, як базова характеристика української ментальності, виявилася в зосередженості мислителів на розробці питань сенсу і мети людського існування... самовдосконалення індивіда, творенні духовних цінностей... Схильності до самозаглиблення, зміщенню уваги на абстрактні проблеми (в основному морального характеру)... сприяє і така риса української ментальності, як етичність" [Бабина Т. Г. Менталітет в контексті української філософії / Т.Г. Бабина // Вісник Черкаського університету. – 2009. – Вип. 170. – С. 137. – (Серія: Філософія)].

Ідею переваги ірраціонального (емоцій та почуттів) над раціональним (над дискурсивним мисленням) в українській філософії обґрунтовує, наприклад, Д. Чижевський [Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні (1931) / Дмитро Іванович Чижевський. Філософські твори : в 4 т. ; [під заг. ред. В.С.Лісового; передм. І.Валявко; В.Горський]. – К. : Смолоскип, 2005. – Т. 1. – с. 15–16]. Зрозуміло, що ірраціональний підхід до осмислення дійсності не дає змогу створювати системних філософських знань. Щодо системності української філософії Д.Чижевський висловлює скептичні міркування, оскільки вважає, що в історії розвитку філософії не було випадку, щоб "...українець, чи представник якоїсь іншої слов'янської нації – утворив синтезу світового значіння... яка була б вихідним пунктом дальшого філософічного розвитку філософії в світовому масштабі" [Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні (1931) / Дмитро Іванович Чижевський. Філософські твори : в 4 т. ; [під заг. ред. В.С.Лісового; передм. І.Валявко; В.Горський]. – К. : Смолоскип, 2005. – Т. 1. – с. 10]. Проте, чи дійсно українці є переважно емоційними та ірраціональними у сприйнятті та осмисленні навколишньої дійсності? Якщо б українці суто ірраціонально підходили до осмислення дійсності, то відповідно українська філософія дійсно була б тільки у початковому стані.

Цікаву деталь щодо єдності раціонального та ірраціонального в українській ментальності зауважує М. Шлемкевич, який констатує, що на заході України спостерігається "...перевага раціональних, розумових первнів; на сході перевага ірраціональних, стихійних, емоційально-волевих рухів" [Шлемкевич М. Галичанство / Микола Іванович Шлемкевич. – Нью-Йорк – Торонто: Ключі, 1956. – с. 11], тобто "на сході могутня і прекрасна стихійність, на заході спокійніша, скромніша, раціональна обережність" [Шлемкевич М. Галичанство / Микола Іванович Шлемкевич. – Нью-Йорк – Торонто: Ключі, 1956. – с. 15]. Тобто мислитель виділяє "...галицький раціоналізм, реалізм, – у протиставленні до східно-українського романтизму" [Шлемкевич М. Галичанство / Микола Іванович Шлемкевич. – Нью-Йорк – Торонто: Ключі, 1956. – с. 17–18]. В такому аспекті дійсно не слід зводити сукупну українську ментальність тільки

до ірраціональних моментів, до сентименталізму чи емоційності, як ірраціональних аспектів народної психології. На погляд М. Шлемкевича, сучасна українська людина не є ірраціональною, оскільки "нове суспільство й нова людина, сперті на знання й справедливість, – це ідеал Шевченка й шевченківської людини. Осередком її світогляду є наука, – головною рушійною силою розум... Він, розум, це потуга, проти якої немає сили..." [Шлемкевич М.І. Загублена українська людина / Микола Іванович Шлемкевич. – К. : МП "Фенікс", 1992. – с. 23]. В контексті таких міркувань бачимо, що українська ментальність та українська філософія не є спрямованою по якомусь наперед визначеному вектору раціоналізму чи ірраціоналізму. У цьому аспекті Т. Бабина констатує "амбівалентність української ментальності" [Бабина Т. Г. Менталітет в контексті української філософії / Т.Г. Бабина // Вісник Черкаського університету. – 2009. – Вип. 170. – с. 141. – (Серія: Філософія)]. Слід погодитись з думкою Т. Бабиної, яка вбачає складність вивчення зв'язку української філософії та української ментальності в тому, що її "...парадигмальною рисою... є антиномізм, тобто українській нації притаманні риси обох полюсів бінарних опозицій, в яких представлені головні властивості соціальної психіки: інтроверсія – екстраверсія, ірраціональність – раціональність, інтуїція – сенсорика..." [Бабина Т. Г. Менталітет в контексті української філософії / Т.Г. Бабина // Вісник Черкаського університету. – 2009. – Вип. 170. – с. 135. – (Серія: Філософія)]. На наш погляд, в контексті цієї "антиномічності", на яку акцентує увагу Т. Бабина, слід розвивати погляди про те, що українська філософія розвивається як єдність раціонального та ірраціонального моментів ментальності українського народу, а у зв'язку з цим має перспективи свого подальшого розвитку.

О. М. Валкевич, студ., НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ
pigporter@gmail.com

ДІАЛОГ ЯК ОСНОВА ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО МЕТОДУ В. С. ГОРСЬКОГО

Сьогодні діалог є досить поширеною темою в сучасному філософському дискурсі. Етика, соціальна філософія, англо-саксонська аналітична традиція часто звертають увагу на діалог як засіб комунікації між людьми. Проте, доволі рідко діалогічність розглядається в методологічному аспекті, як спосіб дослідження в гуманітарній і, зокрема, в історико-філософській науці. Найбільш близько до методологічного аспекту діалогу підійшли представники герменевтики. Так, Ф. Шлеєрмахер розумів тексти як "застигле мовлення", можливість дослідження яких обумовлена діалогом між інтерпретатором і текстом. Також діалогічність лежить в основі принципу герменевтичного кола, в якому ціле залежить від частин, а частини від цілого. Починаючи від М. Гайдеггера герменевтика здійснює онтологічний поворот, відходить від класичних проблем текс-

туальної інтерпретації. Тим не менш, потреба в діалогічній методиці тлумачення текстів набуває все більшого значення через досягнення плюралістичної структури людської цивілізації, різноманіття взаємовпливів культур, областей знань. Не є виключенням й історія філософської думки, яка має в своєму методологічному арсеналі чимало підходів, методів та способів дослідження розвитку ідей та їх тлумачення. Серед останніх є й діалогічний підхід, представлений відомим на вітчизняному науково-гуманітарному просторі дослідником В. С. Горським.

Так, у своїй монографії "Філософія в українській культурі" Горський виступає проти гегелівського лінійного розуміння історичного процесу як "монологічного, що визначається лише внутрішньою логікою розвитку самопізнаючого Абсолютного Духу". Вчений стверджує, що такий підхід не дозволяє побачити історико-філософський процес як багатогранний і неоднорідний. На прикладах різного (ідеалістичного, матеріалістичного, раціонального, ірраціонального тощо) розуміння ідей одних і тих самих філософів (Сократа, Спінози, Сковороди) Горський доводить, що історичний панлогізм, який спирається на чітку схему й жорстку структуру, по суті є досить обмеженим, оскільки наперед задана схема історико-філософського поступу часто ігнорує авторів, які, за висловом Горського, є людьми, що пишуть філософські книги для інших людей. Лінійний підхід позбавляє автора ознак самодіяльності, залишаючи йому роль пасивного виразника Абсолютного Духу. Натомість вчений пропонує діалогічний підхід, який, на відміну від лінійно-монологічного підходу, передбачає різні способи взаємовпливу різних за природою філософій та їх авторів [Горський В.С. Філософія в українській культурі: методологія та історія. – Філософські нариси. – К.: Центр практичної філософії, 2001. – С. 8]. Під взаємовпливом слід розуміти як боротьбу ідей (напр. марксизму проти гегельянства), так і їх органічним симбіозом (напр. феноменології та онтології). Таким чином, Горський пропонує розуміти історію філософії як нелінійний поступ, в якому задіяні різні за своєю природою ідеї, теорії.

Перехід від монологічного до діалогічно-поліфонічного підходу в історико-філософських дослідженнях став можливим завдяки перенесенню історії філософії в площину культури та розуміння філософської думки як вищої форми культури, її резюме. Про це зазначає І. Лисий в збірнику, присвяченому 80-річчю В. С. Горського [Вілен Горський: дотики, смисли, споглядання: зб. наук. пр. – К.: Аграр Медіа Груп, 2011. – С. 103-104]. Проте, можна задатись питанням: чи дійсно культурологічний прості зумовив діалогічний підхід в історико-філософських дослідженнях Горського, чи, все ж, діалогічний характер людського буття загалом підвів науковця до розуміння невіддільності філософії від культури? Можливо, суто методологічний аспект має онтологічне коріння.

У своїй роботі "Историко-философское истолкование текста" Горський, посилаючись на працю А. Ф. Лосева "Проблемы символизма и реалистическое искусство" формулює "аксіому контексту", згідно якої будь-який знак має своє значення лише в контексті інших знаків [Горс-

кий В. С. Историко-философское истолкование текста. – К.: Наукова думка, 1981. – С. 69]. Ця суто герменевтична аксіома показує, що вже на ранніх етапах своєї наукової творчості Горський керувався плюралістичними за своєю природою принципами, які пізніше відобразились в його дослідженнях української філософської думки.

У книзі "Біля джерел" Горський порушує проблему структури простору історико-філософського дослідження, зокрема питання критеріїв, що дають підстави залучати не суто філософські тексти, але й релігійні, художні, політичні тощо, і відповідно, авторів цих текстів – митрополитів, політиків, митців, поетів. Можливо, необхідність шукати й вилучати філософські ідеї з не-філософських творів зумовлена абсолютною домінацією постатей, які не мають прямого стосунку до "професійної" філософії, але в тій чи іншій формі зачіпали етичну, гносеологічну, онтологічну та естетичну проблематику в своїй творчості. Посилаючись на П. Рікера, який визначає історію філософії як науку на межі двох сфер – історії та філософії – Горський визначає завдання історико-філософського дослідження, першим з яких є "виявлення загальних культурних підстав, що зумовили появу певного філософського питання" [Горський В. С. Біля джерел. – К.: Видавничий дім "Києво-Могилянська академія", 2006. – С. 18-21]. Зрозуміло, що під останніми розуміється цілий спектр культурних чинників, які впливали на автора досліджуваного тексту й зумовили саме таке, а не інакше висловлення тих чи інших філософських ідей. Цей герменевтичний принцип Горський втілює в низці досліджень і розвідок, зокрема в статті "'Слово про закон і благодать" Іларіона – перша пам'ятка давньокиївської філософської думки", в якій автор розглядає знамену історичну пам'ятку в контексті давньоруської культури, як її яскраве вираження. Таким чином, діалог як форма відносин між дослідником і текстом з одного боку, і текстом і сучасним йому культурним тлом з іншого боку постають для Горського базовим принципом його історико-філософських досліджень.

Також слід сказати про потенційні можливості діалогічного принципу. Вірогідно, діалогічний підхід може бути виведений на онтологічний рівень, що дозволить історикам філософії дослідити буттєві засади минулого шляхом виявлення в різних культурних чинниках, їх взаємодії засадничих для людського існування чинників. Інакше кажучи, досліджуючи діалог тих чи інших культурних факторів (наука, релігія, політика тощо) історик філософії може побачити, які базові (онтологічні) структури лежать в основі всього культурного тла тієї чи іншої епохи і, відповідно, в основі тих чи інших філософських ідей як вищому прояві культури.

Підводячи підсумки скажемо, що феномен діалогу є багатовимірним, про що свідчить його застосування в багатьох сферах філософії. З огляду на це можна стверджувати, що покладення В. С. Горським діалогічного підходу в основу історико-філософських досліджень є виведенням вітчизняної історії філософії на більш значущий рівень, який відкриває багато цікавих можливостей для дослідження української філософської думки.

**КУЛЬТУРФІЛОСОФСЬКИЙ ПОШУК П. ДЕМЧУКА ЯК ОБ'ЄКТ
ОФІЦІЙНИХ КРИТИКИ І ЗАСУДЖЕННЯ В УСРР У 30-Х РР. ХХ СТ.**

Однією з багатьох "білих плям" у історії української філософії залишається процес офіційних критики та засудження в УСРР одного з провідних представників "філософського фронту" УСРР – члена-кореспондента ВУАН, професора філософії П. Демчука. Впродовж 1931-1935 рр. тривала розпочата з негласної санкції ЦК КП(б)У кампанія офіційних критики і засудження П. Демчука, участь у якій взяли чимало його колег з УІМЛ та, в цілому, з "філософських фронтів" УСРР і РСФРР, зокрема: П. Абдула, О. Бервицький, Ф. Беляєв, О. Васильєва, А. Кушик та М. Шовкопляс. Помітний внесок до цієї кампанії зробили, крім П. Постишева й О. Шліхтера, також партосередок КП(б)У філософсько-соціологічного відділення УІМЛ та редколегії журналу "Прапор марксизму-ленінізму" і газети "Комуніст". Розпочата під час "філософського диспуту" в УІМЛ у січні 1931 р. у виступах М. Мітіна й філософів УСРР, кампанія публічної дискредитації П. Демчука як ученого тривала до 1935 р. і пройшла, на наш погляд, три етапи: 1). перший (січень 1931 – січень 1932), 2). другий (червень – липень 1933), 3). третій (січень 1934 – березень 1935). Оцінюючи їх усі як етапи саме "партійно-філософських" критики і засудження П.

Демчука в УСРР, бо в цій кампанії, крім, переважно, філософів, були активно задіяні й партосередки КП(б)У в УІМЛ, а згодом ВУАМЛІН, і представники Політбюро ЦК КП(б)У, ми бачимо її основний зміст у публічному дискредитуванні П. Демчука як ученого в спосіб звинувачення його в низці надуманих "антирадянських" ухилів та зрад – від "меншовикуючого ідеалізму" і "контр-революційного троцькізму" до "націоналізму" та "фашизму".

Вихованець Віденського університету, а згодом і аспірантури УІМЛ, П. Демчук брав активну участь у заснуванні харківської філософської школи й зробив вагомий внесок до становлення філософії в УСРР у 20-30-х рр. ХХ ст. Група його публікацій з історії зарубіжних філософії і суспільно-політичної думки XIX – першої третини XX ст. у складі двох підгруп розвідок з історії: 1). "соціал-реформізму" і "соціал-фашизму" – австрійської та німецької суспільно-політичних думок кінця XIX – першої третини XX ст.; 2). "філософії фашизму" – західноєвропейської, переважно німецької, філософії того ж періоду, – є, фактично, найвагомішим внеском П. Демчука до вітчизняної культурфілософії. В них було досліджено кризу світовідчужання модерну в науковому, культурно-мистецькому і суспільно-політичному житті Європи. Вдаючись до системного розгляду суспільно-політичних позицій, у тому числі культурфілософських ідей і вчень, чільних західноєвропейських "реформістів" і "ревізіоністів" марксизму, П. Демчук, разом із тим, виконав перший в філософії УСРР комплексний культурфілософський аналіз проблеми "розкладу капіталізму та капіталістич-

ної культури" й її вивчення в зарубіжних, в основному німецьких, філософії і культурфілософії першої третини ХХ ст.

У центрі його уваги постали ідеї і вчення провідних теоретиків німецьких: позитивізму, неогегельянства та, переважно, "філософії життя". Водночас, уперше в УСРР системно вивчаючи філософську думку діаспори на матеріалах праць: Я. Яреми, Д. Олячина, Д. Залозецького, Д. Чижевського та І. Мірчука, – П. Демчук піддав критиці культурфілософські вчення двох останніх як чільних діячів "білоемігрантської української філософії".

Відкриваючи перший етап антидемчуківської кампанії серія виступів на "філософському диспуті" в УІМЛ у січні 1931 р.: Е. Штейнберга, О. Мілославіна, Ф. Беляєва, М. Іваненка, – які піддали критиці монографію П. Демчука "В боротьбі за Ленінську філософію (З приводу Ленінського конспекту Гегелевої "Науки логіки")" (1930), отримала розвиток в статтях "Проти скочування на ідеалістичні позиції гегельянства" (1931) І. Воробйова, Е. Штейнберга, А. Кушика, М. Уральцева, С. Долгого та "За рішучий поворот на українському філософському фронті" (1931) М. Логвина. В них було намічено докладно розроблений згодом вектор дискредитування П. Демчука, зокрема його культурфілософського пошуку, – ототожнення, як політично рівнозначних, приписуваних йому "деборінського" "гегельянства" з "фашистським неогегельянством". Вихід у світ збірника статей "Розклад сучасної буржуазної філософії" (1931) П. Демчука став приводом до фінального акорду першого етапу кампанії критики і засудження вченого – рецензії "Проти апологетики соціал-фашизму та контрабанди контрреволюційного троцькізму" (1932)

П. Абдули, М. Уральцева і А. Кушика. Засуджуючи його "зухвалу спробу" "протягти в філософську літературу" УСРР неприховану "пропаганду махрового ідеалізму, соціал-фашизму, ідей контрреволюційного троцькізму" та "націоналістичну теорію безбуржуазности української нації", вони констатували "цілковитий відхід Демчука від марксизму-ленінізму". Пояснюючи тлумачення П. Демчуком "розкладу капіталізму і капіталістичної культури" як свідоме маскування їх потужності, вони закинули йому й "приховування" "буржуазно-класового хижацького обличчя української білої філософії" і визнання наукової позиції Д. Чижевського. Всі ці закиди були поглиблені впродовж другого етапу кампанії критики та засудження П. Демчука, до початку якого він був заарештований за підозрою в участі в "Українській військовій організації" і допитуваний у ДПУ УСРР. Підданий критиці, як і В. Юринець, у передовій "На рівень сучасних завдань!" та статті "Боротьба на філософському фронті України на новому етапі" О. Бервицького саме як "яскравий представник української націоналістичної контрреволюції", П. Демчук був засуджений як "войовничий фашист" і "український націоналіст". Так оцінюючи зміст його наукової діяльності, О. Бервицький закинув вченому повну згоду з культурфілософією Д. Донцова та "націоналістичною схемою історії філософії" Д. Чижевського й звинуватив П. Демчука в "боротьбі за українську, націоналістичну ортодоксальність"

на основі "своєрідного відродження фіхтеанізму" як підстави "сучасного гегелівського ренесансу".

Бажаючи довести, що П. Демчук та В. Юринець і є чільні теоретики "*войовничого українського фашизму*", він звернув увагу на дослідження першим з них "найвластивіших рис" кризи "буржуазної філософії" модерну та "сучасної капіталістичної культури" і постулював тезу про філософію "інтелектуалізму" як "основний стрижень" філософування П. Демчука. Актуалізуючи питання оцінювання ученим переходу західноєвропейської філософії пер. трет. ХХ ст. під символ "irratio", О. Бервицький пояснив ставлення П. Демчука до цього як завуальовану марксистськими гаслами критику "буржуазної філософії" за її "антираціоналізм" – за те, що вона є "пасивна" і "розпорошила свої сили в десятках систем, напрямків та шкіл", і визнав це за спробу ренесансу "буржуазної філософії" під "прапором" "активного, бойового раціоналізму". Ототожнюючи "фашистське неогегельянство" з "деборінським" "гегельянством" П. Демчука, він також засудив його і як теоретика "*войовничого українського фашизму*" – констатував свідоме узгодження вченим українознавчого напрямку культурфілософського пошуку із ідеями та вченнями ідеологів вітчизняного націонал-патріотизму в діаспорі. Вважаючи, що цінним для вченого в "схемі історії філософії на Україні" Д. Чижевського є якраз намагання "обґрунтувати історичну "незалежність" розвитку українського історичного процесу від СРСР" та "встановити генетичний зв'язок" цього процесу з "філософією Заходу", О. Бервицький визнав вчення Д. Чижевського та Д. Донцова за джерела ідей П. Демчука. Всі ці висновки, що побачили світ після арешту вченого в травні 1933 р., поширювались протягом того й трьох наступних років у пресі УСРР і РСФРР та були визнані НКВС за речовий доказ "контрреволюційної діяльності" П. Демчука, як члена "УВО", на "філософському фронті" УСРР. Заключний третій етап кампанії його критики і засудження являв собою популяризацію групою очільників Інституту філософії ВУАМЛІН, як-от О. Васильєвою і М. Шовкоплясом, попередніх звинувачень на адресу П. Демчука в світлі висловленої П. Постишевим уже 1934 р. у доповіді "Піднести роботу марксистсько-ленінських інститутів України на рівень вимог нашого великого соціалістичного будівництва" настанови, що П. Демчук є "філософ українського націонал-фашизму". В вересні 1933 р. П. Демчука було засуджено на п'ять років позбавлення волі в Соловецькому концтаборі й у 1937 р. розстріляно на честь двадцятої річниці жовтневого заколоту в Петрограді, а в 1961 р. реабілітовано Судовою Колегією у кримінальних справах Верховного суду УРСР.

Н. В. Ведмецька, канд. філос. наук, доц.,
НМУ імені О.О.Богомольця, Київ
ninavedmetska@gmail.com

ДЕЯКІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ ОСВІТИ В КОНТЕКСТІ МІРКУВАНЬ В. І. ВЕРНАДСЬКОГО

В.І.Вернадський, видатний український та російський вчений-енциклопедист, протягом життя, зі студентської лави і до останніх днів напружено та цілеспрямовано займався проблемами живої речовини. Але його творчість подібна багатогранному кристалу. Висвітлив одну-дві грані, а в глибині вже проглядаються відблиски інших площин, повернеш кристал – він заграє новими несподіваними відблисками. Навряд чи можливо знайти якусь певну, "найкращу" точку зору. Так і серед розсипу думок В.І. Вернадського важко відшукати "найголовнішу" або "найважливішу", хіба що суто суб'єктивно. Вважаючи себе не філософом (а "філософським скептиком") В.І. Вернадський більшість праць присвятив біосфері та ноосфері. Але суто природничі твори містять глибинний філософський контекст. В листі до дружини, Н.Є. Вернадської, від 24 липня 1902 р., він написав: "Ти знаєш, що я дивлюсь на значення філософії в розвитку знання зовсім інакше, ніж більшість натуралістів та надаю їй величезного, життєдайного значення. Мені здається, це сторони одного і того ж процесу – сторони невідворотні та невіддільні. Вони відокремлюються лише в нашому розумі. Якби одна із них занепала, припинилося би і живе зростання іншої. Розвиток наукової думки ніколи довго не іде дедукцією або індукцією – він повинен мати свої корені в іншій, сповненій поезії та фантазії царині: це життя, або мистецтво, або філософія. Філософія містить зародки, інколи навіть випереджає цілі області майбутнього розвитку науки. В історії розвитку наукової думки можна ясно і точно прослідкувати таке значення філософії як коренів та життєвої атмосфери наукового пошуку" [Вернадський В.І.Архів РАН. 518. Оп7. № 48. Л 54].

Для В.І. Вернадського істинне пізнання – це не бездушне мудрування, а напруження розуму та почуттів. Наука, філософія та релігія виявились для мислителя тісно переплетеними між собою проявами духовної діяльності. Еволюція наукового світогляду спричинена, на його думку, духовним "настроєм" людства як міксом філософії, релігії, моралі та мистецтва.

Внесок пізнання в світогляд для різних культур різних. Визначальною є система пріоритетних цінностей. Світ у його співвіднесеності з людиною перетворюється в світ цінностей і набуває особливої ієрархічності, подібної ієрархії людських потреб. Іншими словами, впорядкованість цього світу в людському суб'єктивному образі є привнесеною і говорити про пізнавальний образ як копію світу некоректно. Наприклад, в релігійному світогляді найвищою духовною цінністю та сенсом світобудови є Бог та Його атрибути. На Бога людина спроектувала визначальні для себе цінності – життя, любов та єдність людей. З точки зору

релігійного світогляду, мирські цінності (добробут, секс, комфорт побуту та ін.) підпадають під категорію нижчих. Пізнання та знання визначаються найбільш сумнівними цінностями, якщо вони не наповнені релігійними сенсами. Зрозуміло, дана ієрархія не є абсолютною.

Сучасний український світ співвідноситься зі своєю ієрархією цінностей, які формувалися в значній мірі під впливом масової культури. Мас медіа в дивовижний спосіб сплавили окультизм, псевдонауку, псевдорелігію та попсове мистецтво в конгломерат, де освіта більше не є пріоритетною цінністю. В умовах ліберальної економіки, за відсутності соціальних ліфтів, освіта сприймається як сходінка до соціального статусу та матеріального добробуту. Звідси освіті відведено роль не процесу пізнання, а лише його результату. Труднощі сучасної вищої школи пов'язані з несприйнятливістю студентів до процедури формування знань. Домінує налаштованість на кінцевий результат, а не на процес його досягнення. Як наслідок – фрагментарність та безсистемність знань, які неможливо ні зберегти в пам'яті, ні використати в подальшій професійній діяльності. Студент не вмотивований нарощувати знання, тому до формування його інноваційного потенціалу залишається багато питань.

В сучасному українському соціумі спостерігається падіння престижу інтелігенції як носія освіченості та моральності. Сучасна українська інтелігенція набула у молоді імідж "антиідеалу", "лузера", зважаючи на її матеріальну залежність, соціальну незахищеність, духовну незатребуваність. В той самий час засоби масової інформації формують для молоді свій соціальний ідеал. Наука і освіта більше не є а ні пріоритетними, а ні статусними сферами соціального буття. Освіта як структурна частина суспільної системи, затиснутою кризою, прийняла на себе удар по соціальній сфері.

Символом цих зрушень у свідомості стала зневага до книги, до вдумливого, зацікавленого та розмірковуючого читання. Висловлена 2500 років тому Арістотелем аксіома; " Всі люди за природою своєю прагнуть до знань" – видається як мінімум суперечливою, зважаючи на зверхність до інтелектуального читання чималої групи " героїв нашого часу". Чи зрозуміють вони колись, що існують книги, без яких неможливо жити. Ці книги пройшли кризу час і заслуговують часу на їх читання.

В умовах девальвації освіти варто пам'ятати: в тривожні часи (а їх без сумніву, переживає Україна) людство шукало вихід, вивчаючи культурний досвід цивілізацій. Культура є провідником в інші епохи особливо в переломні, перехідні. І хоча часи змінюються, рух від епохи до епохи здійснюється за об'єктивними законами шляхом трансформації ідей. Пізнання цих законів та осягнення ідей – основне завдання гуманітарних наук, Розуміння принципу соціально-історичної та ідейної спадкоємності є турботою саме гуманітарної освіти.

В загальному сенсі, кінцева мета гуманітарного знання – проникнення в таємницю світу, який для багатьох сучасних молодих людей залишається "незвіданою землею" навіть після вивчення курсу філософії. Між тим, розуміння світу унеможливорює неучьку поверховість у ставленні до

нього, до себе та до інших людей. Очевидно, що пізнання природи як такої недостатнє для осягнення тайни світу. "Наука та природознавство поза філософією і поза впливом метафізичних систем і різного до них ставлення – існували і існують тільки в людській фантазії. Вони завжди – в своїх основах – знаходяться в тісному спілкуванні з філософією" [2.Вернадский В.И. Труды по философии естествознания. М.2000. ; с. 53].

Тому процес гуманітаризації мусить розповсюдитися на всі сфери знання: наукового, технічного, медичного – та впливати на сприйняття змісту цього знання. Гуманітаризація знімає об'єктивістське нашарування з науки, коли студент сприймає її як щось чуже, зовнішнє, що не має для нього особистісного сенсу. Задача освіти загалом, а гуманітарної особливо, – допомогти молодій людині через засвоєння знань, через пізнавальний процес побудувати картину світу і отримати уявлення про власне унікальне місце в цій картині. Традиційно філософія шукає Знання. Знання про те, ким ми, люди насправді є.

***В. А. Дубинина, канд. филос. наук, доц.,
ДГПУ, Славянск***

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР ФИЛОСОФИИ ИВАНА ФРАНКО

Ив́ан Я́ковлевич Франко́ – украинский писатель, драматург, философ и учёный. В 1915 году был выдвинут на получение Нобелевской премии, но преждевременная смерть помешала рассмотрению его кандидатуры.

Украинский народ в лице Ивана Франко имеет великое наследие своей интеллектуальной культуры. Иван Франко как философ, достаточно интересен обществу для исследования его идей, мыслей и высказываний.

В большинстве о И.Франко говорили, как о писателе, ученом, драматурге, публицисте и поэте. Но не меньший интерес он вызывал как выдающийся мыслитель и философ. Драматурги говорили, что Франко не был философом, потому что не писал философских текстов, и соответственно его творчество можно рассматривать не более, как литературные произведения. Но такой подход не очень корректный, потому что любое произведения можно анализировать и с литературной, и с философской позиции, так как философия является предельным основанием любого литературного жанра. Иван Франко был выдающимся философом, который соединил литературу и философию.

Основные черты мировоззрения Ивана Франко в период с 1876 по 1883 год сложились под влиянием основных идейных направлений общественно-политической и философской мысли: философский материализм, революционный демократизм, критический реализм, просветительский гуманизм. Мировоззрение И. Франко можно понять, исходя

из оценок характерных явлений общественно-политической жизни таких, как марксизм и религия.

Марксизм как новейшее течение европейской научной мысли второй половины XIX века претендовал на глобальную перестройку общественно-политической жизни народов мира на вполне новаторских принципах коммунистической справедливости. В кругах западноевропейской интеллектуальной элиты марксистские идеи активно обсуждались. Не хватало сторонников и последователей учения К.Маркса и Ф.Энгельса. В юношеские годы И. Франко также интересовался марксизмом. И.Франко, анализируя "материалистическое мировоззрение", сформированное на основе "Капитала" К.Маркса, где на все сложные исторические явления есть готовые формулы такого типа, как: "религия – это произведение буржуазии, национальное государство – это произведение буржуазии" и т. д, скептически отмечает: "Бодай то мати такий делікатний світогляд. Кілька формулок – і чоловік кований на всі чотири ноги, попросту бери та й мудрість ложкою черпай. А що найцінніше, так це те, що при допомозі цього світогляду вся будучина відкрита перед тобою, мов на долоні" [Горбач Н. До питання про філософські переконання Івана Франка// Іван Франко – письменник, мислитель, громадянин: Матеріали міжнародної наукової конференції – Львів, "Світ", 1998, С. 148].

Отвергая идеалистические взгляды на науку и на ее предмет, И.Франко отмечает, что уже философия Сократа и Платона "не ставила за обов'язкову умову поступу дослідження законів і сил природи, а звертала думку швидше до порожніх і безплідних роздумів". Те же самые мысли, хотя в другой форме, высказывали, как отмечает И.Франко, Гегель и другие философы – идеалисты. Нет ничего удивительного, что "такие принципы, – замечает мыслитель, – которые калечат основу всякого исследования и познания внешнего мира, породили в дальнейшем, такие безумные идеи, как нигилизм Шопенгауэра или Гартмана, который является, собственно, отрицанием всякой здоровой, умственной науки". И.Франко решительно настаивает на том, что наука формирует свое содержание путем познания объективной реальности, ибо "справжня думка не має нічого спільного з жодними надприродними силами, з жодними вродженими ідеями, з жодними внутрішніми світами, що керують зовнішнім світом". Разом з тим наука не заперечувала ідеалістичний підхід [Берко П., Небелюк М. Еволюція філософсько-політичних поглядів Івана Франка. – Борислав, 2001, С. 11]. Субъект познания, обладающего органами чувств и абстрактно-логическим мышлением, и предмет познания, которым является объективный мир, по мнению И.Франко, постоянно находятся в органической взаимосвязи и взаимодействии, что является процессом познания, научным проникновением в тайные миры.

Особое внимание И. Франко обратил на диалектику общественных процессов. Он видит источник общественного развития в противоречиях, в борьбе противоположностей, что проявляются в конкретно-исторических формах. И тогда, когда решение этого противоречия стало возможным на основе трудовой деятельности путем изготовле-

ния и применения орудий труда, существование рода человеческого было обеспечено.

Итак, мировоззрение Ивана Франко – оказало влияние на развитие украинской философской мысли. Его философская концепция человека и мира определила вхождение украинской философской мысли в контекст общеевропейского философского процесса конца XIX – начала XX века.

**С.-В. С. Йосипенко, студ. 2 курсу магістратури,
КНУТШ, Київ**
svs.sengulier@ukr.net

ПАНТЕЛЕЙМОН КУЛІШ І СТАНОВЛЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

У другій половині 19 ст. починаються активні дискусії щодо української ідентичності як національної ідентичності модерного типу. Виникають різні ідейні течії, що по-різному ставляться до її розуміння, зокрема народницькі, консервативні, а також радикальні течії.

Значення діяльності та особистості Пантелеймона Куліша у цих дискусіях важко переоцінити, так само як і його внесок у розвиток української філософії, проте дати їм цілісну характеристику складно з огляду на те, що його світогляд зазнавав частих змін протягом усього його життя.

Незважаючи на те, що за часів Куліша на території Російської імперії публікувати й поширювати будь-які твори українською мовою, окрім фольклорних, було заборонено "Валуєвським циркуляром" 1863 року та "Емським указом" 1876 року, і ці заборони діяли аж до 1905 року, Пантелеймон у своїх творах агітував писати рідною, українською мовою, і одним з перших скористався можливістю видавати свої твори в Галичині, а згодом його прикладу послідували інші українські письменники.

Зокрема у епілозі до "Чорної Ради" він не погоджується з думкою деяких російських учених того часу, які вважали, що українська мова є не чим іншим, як діалектом [наречіє], підкреслюючи, що народ – це не лише мова, але й культура, що за ним стоїть. Він вирішив написати свій історичний роман (або, як він його також називав, хроніка в драматичному викладі) "Чорна рада" рідною, а не російською, мовою, хоча у той час це означало відмовитися від набагато ширшої аудиторії читачів та більшого визнання з боку російської публіки. Також він акцентував на тому, що описання душі або почуттів, звичок та звичаїв одного народу неможливо передати іншою мовою, адже це його особливості (народу) і вони не можуть бути перекладені з тим же сенсом на іншу мову. Більш того, вважав за головне, щоб через свій твір він приніс би користь українцям і, звісно, не був би відторгнутим як щось чужорідне. Так, як він зазначає у своєму епілозі до "Чорної Ради", Григорій Квітка-Основ'яненко, написавши російською, втратив як аудиторію україномовну, так і інтерес з боку російських учених, котрі не розуміли народності у його творах.

Однак мова – це лише один із виразників ідентичності. Можна сказати, що на той час це був не єдиний спосіб виразити патріотичну налаштованість автора, адже багато творів Куліша, що були написані російською мовою, відстоювали українську ідентичність, її культуру та історію. Він показав, що українська мова – це виразник не лише самоусвідомлення своєї ідентичності, але й наявність своєї історії, культури, яка не обмежується лише побутом та легендами. Це мова не лише селянства й хutorянства, що було необізнане в науковій сфері. Він був одним із перших, хто хотів побороти цей архаїчний стереотип.

Постать Пантелеймона є вкрай суперечлива. За його життя у нього були складні стосунки з багатьма людьми, а саме, такими відомими діячами, як І. Франко, Б. Грінченко тощо. Але незважаючи на такі повороти його творчої еволюції, зокрема, виправдання політики деспотизму Петра I та Катерини II та суперечлива оцінка ним ролі козацтва, не можна не погодитись з тим його позитивним внеском та великим вкладом в українську мову, свідомість та літературу. Зокрема він розробляв український алфавіт, першим переклав Біблію українською мовою та твори світової класики, наприклад переклав 15 драм Шекспіра.

Куліш намагається розробити таку модель життя, що по духу є найближчою до українців, враховує їх культуру і традиції та дозволяє розвиватися у цьому ключі. Таким чином він прийшов до своєї філософії хutorянства. Значення цієї філософії для української ідентичності, а також у світовому контексті, роль антинародницьких поглядів Куліша у контексті українського та світового консерватизму традиційно недооцінювалося у контексті народницької, марксистської чи націоналістичної історіографії і потребує переосмислення у контексті нової інтелектуальної історії України.

**Ю. В. Ковтун, канд. філос. наук, ст. викл.,
ЖНАЕУ, Житомир
miller-melnik@ukr.net**

КОНЦЕПТ "ПОРАЖЕНСТВА УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ ЕЛІТИ" В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ Ю. ЛИПИ

Становлення постіндустріального суспільства, прискорення темпу життя, загострення соціальних, міжетнічних, міждержавних конфліктів супроводжується перманентною світоглядно-ціннісною кризою людини, іманентним імперативом якої є необхідність ідентифікувати себе з певним етносом, нацією, державою. Це зумовило формування у XX ст. в середовищі європейської інтелектуальної еліти і української, зокрема, новітніх зразків філософського традиціоналізму. У контексті пошуку національної ідентичності України значний інтерес має традиціоналістська концепція Юрія Липи, філософські ідеї якого співзвучні з напрацюваннями західноєвропейських традиціоналістів (Е. Берка, Ж. де Местра,

Р. Генона) щодо розчинення в ліберальному й неоліберальному просторі Європи її духовної цілісності, заснованої на традиційних засадах.

У контексті розбудови української держави Ю. Липа виділив цілу низку "побічних" ідей, які функціонують в українській суспільній свідомості і заважають становленню новітньої української державності. При цьому мислитель висловлює дуже слушну думку, що жодна ідея, жоден ворожий похід проти України не надав таких спустошень, як ідея "обниження українства", яка стала основою поразенства [Липа Ю. Призначення України / Липа Ю. / За ред. М. Плав'юка. – К.: Дніпро, 1997. – 269 с., с. 168]. Власне потяг до спрощення, до втечі від свого в деяких межах наявний всередині кожної раси. Адже одиниця може й не мати сили на те, щоб свідомо прийняти й служити меті всієї спільноти. Іноді одиниці важко сприйняти власну долю і власний характер, не зламатися в найскладніших ситуаціях. Відтак, не раз такі одиниці болюче протестують проти власної долі всередині раси, групи, класу. Одним з аспектів поразенства є протест проти ускладнення життя.

Найгіршим є поразенство відповідальних осіб, що репрезентують націю, народ, расу, насамперед, інтелектуалів. Вони окрім власного поразенства, зменшують духовну силу народу. Такі люди можуть висловлювати або великі речі, або ніякі. Серед інтелектуалів-поразенців Ю. Липа виділяє О. Метлинського, Є. Гребінку, П. Куліша, М. Костомарова [Липа Ю. Призначення України / Липа Ю. / За ред. М. Плав'юка. – К.: Дніпро, 1997. – 269 с., с. 171-173]. М. Костомаров пояснював занепад державних змагань українців нібито їх нездатністю до державного будівництва. Інші вказували на "пожерливість сусідів" і "незавидне географічне положення України". Врешті, були й такі, що оголошували вимирання української раси і, наприклад, записували пам'ятки мови вже із вступами-некрологами (Метлинський). На відміну від В. Липинського, Ю. Липа досить критично оцінює хуторянство П. Куліша, яке виходило з оголошення настання нового етапу в розвитку українського народу: українці зрікаються державності назавжди на користь московинів, натомість вони мають створити царство "нев'янучої краси". Врешті у М. Драгоманова замість ідеї "нев'янучої краси" українського мистецтва знаходимо ідею "нев'янучої" соціальної справедливості. Теорії інших поразенців складаються у вище міфологеми "Схід Європи", "Три Русі", "Селянська держава".

Кульмінаційним пунктом поразенства інтелектуалів, як зауважує Ю. Липа, була теорія, за якою українцям відмовлялося у самотності [Липа Ю. Призначення України / Липа Ю. / За ред. М. Плав'юка. – К.: Дніпро, 1997. – 269 с., с. 172]. За нею, своєрідність України з'явилась зі звичайної мішанини ознак московських і польських. В цій неісторичній теорії "народу-бастарда" поразенство інтелектуалів дійшло до абсолютного знищення органічності власної раси, що стало свідченням загрози остаточного поневолення духу раси. Однак, за Ю. Липою, історичні події знівельовали цю теорію. "Стаття "Нарід-бастард" була вміщена в січневій книжці львівських "Шляхів" 1917 р." [Липа Ю. Призначення України /

Липа Ю. / За ред. М. Плав'юка. – К.: Дніпро, 1997. – 269 с., с. 172]. А за два місяці в березні 1917 р. сколихнувся український народ (заперечуваний вище зазначеною теорією – К. Ю) з такою силою, що штучна теорія бастартизму не встигла здобути собі прихильників.

Ю. Липа виділяє в українській культурі низку "побічних ідей", які свого часу були сформульовані "чужими" урядовцями. Першою з них він називає протиставлення "Схід-Захід". Якщо для Англії, котра є справді найзахіднішою з держав континенту, Кіплінгове "Схід є Схід, Захід є Захід" справджується, то таке протиставлення менш зрозуміле для України [Липа Ю. Призначення України / Липа Ю. / За ред. М. Плав'юка. – К.: Дніпро, 1997. – 269 с., с. 203]. В українській суспільно-політичній думці досі функціонує міфологема мосту між Сходом і Заходом, за якою українська культурна традиція є єдиною ланкою між східною і західною цивілізаціями. Ця міфологема мала руйнівний характер для становлення української ідентичності й державності, відмовляючи українській традиції в самодостатності. Другою "побічною ідеєю" український мислитель називає обґрунтування думки, що змістом державного становлення України є боротьба з кочовиками, зі степом. Саме це протистояння, начебто, вплинуло на формування характеру українців. Натомість Ю. Липа обстоює думку, що під час формування української раси кочові впливи не відіграли значної ролі в житті українських земель [Липа Ю. Призначення України / Липа Ю. / За ред. М. Плав'юка. – К.: Дніпро, 1997. – 269 с., с. 204-205]. Насправді кочовики степу, "злові варвари" у світлі нових досліджень не виглядають такими руйнівниками, що виключно їм можна приписати занепад Києво-Руської держави. Головними ж причинами цього занепаду дослідник називає занепад "шляху з варягів у греки" та виродження еліти. Третьою "побічною ідеєю" Ю. Липа вважає протистояння лісу й степу, обґрунтоване М. Соловйовим та В. Ключевським, за яким степовики втручалися у "життя у лісовій смузі тільки татарськими навалами та козацькими бунтами". Це протистояння, на думку Ю. Липи, не було таким однозначним, адже хозари, алани, черкеси, печеніги, тюрки й половці не лише напали на слов'яно-руську територію, а й втягували її людність до магістрально торговельного шляху між Сходом і Заходом і пов'язували Русь із багатством Сходу. Четвертою "побічною ідеєю" в українській культурі Ю. Липа називає "монгольський" міф, за яким саме монголи зруйнували Києво-Руську державу [2, с. 207]. Цей міф часто поєднується з міфом про кочовиків. А сама теорія протистояння монголів з русичами продукувалася урядом під час російсько-турецьких воєн з ідеологічною метою обґрунтування "споковічної ненависті слов'ян до Сходу". П'ятою "побічною ідеєю" в українській культурі Ю. Липа вважає слов'янофільство й ідею панславізму. "Поняття праслов'янщини відкинено. Ніхто не бачив цих праслов'ян, і вони не залишили ніяких праслов'янських пам'яток" [Липа Ю. Призначення України / Липа Ю. / За ред. М. Плав'юка. – К.: Дніпро, 1997. – 269 с., с. 254]. Ідеї всеслов'янської єдності були викорис-

тані урядом для обґрунтування власних імперських зазіхань на чужі території під прикриттям ідеї Росії-захисниці усіх слов'янських народів.

У цілому, на основі вивчення тисячолітньої духовної й матеріальної традиції Ю. Липа обґрунтував не тільки ідею самодостатності України в геополітичному колі європейських держав, а й доводив, що справжніми представниками провідної верстви в Україні є всі ті, хто збагатили його духовність, пробудили його патріотичні почуття, незалежно від суспільної ієрархії. Саме подолавши "побічні ідеї" і пораженоство української національної еліти, Україна не тільки може відродити національну традицію, а й розбудувати незалежну державу.

Я. М. Литвин, с. н. с. ЧНУ ім. Б. Хмельницького, Черкаси

ФІЛОСОФСЬКА КУЛЬТУРА УКРАЇНСЬКОГО ШІСТДЕСЯТНИЦТВА

Для українського шістдесятництва були характерними пошук філософських передумов для творчої та громадської діяльності, прагнення до самовияву та самоутвердження, загалом, потреба до розгортання власної екзистенції. Все це отримало свій вияв в персоналістичній настанові, що реалізовувалась через пошук аподиктичних основ особистості. Метою було розгортання особистості через творчість та утвердження власної громадянської позиції. Саме ось ця зверненість до власних витоків, пошук власних культурних та етичних основ характеризує філософську культуру українського шістдесятництва. Це все те, що "охоплює всю сукупність філософськи значущих ідей, які склались і функціонують у даній культурі" [Тарнашинська Л. Сюжет Доби: дискурс шістдесятництва в українській літературі ХХ століття / Л. Тарнашинська. – К.: Академперіодика, 2013. – 678 с., 4 с. іл.]. Цей період хоч і не дає нам чіткої філософської структури бачення світу, окремих філософських систем, але в той же час характеризується безпрецедентною етико-естетичною цінністю, котра безумовно вимагає наявності певних світоглядних принципів, котрі і мають бути виявлені за допомогою філософського аналізу.

Як і всі гуманітарні науки, зазначає М. Попович, філософія в тоталітарному суспільстві була перетворена на "якусь подобу богослов'я, що спиралося на сакралізовані тексти "класиків марксизму" і створило бюрократичну мовну культуру, всередині якої діяли закони догматики та інквізиції" [Тарнашинська Л. Сюжет Доби: дискурс шістдесятництва в українській літературі ХХ століття / Л. Тарнашинська. – К.: Академперіодика, 2013. – 678 с., 4 с. іл.]. Назви, якими послуговуються філософи-шістдесятники, для характеристики їхніх наукових пошуків, мають переважно суб'єктивний характер – "червоний позитивізм" (М. Попович), "червоний екзистенціалізм" (В. Табачковський), загалом "неомарксизм" (Ю. Бадзьо, Л. Плюща, Ю. Литвина та ін.), через їх несхожість із західноєвропейськими аналогами, – відображають, в першу чергу, їх особисті погляди та інтереси, а не загальні тенденції та напрямки досліджень.

Важливим є питання ідейного наповнення філософії того часу, інакше кажучи її "життєздатності". Для В.Табачковського цей час не можна назвати "втраченим", що він і доводить в своїй книзі "У пошуках невтраченого часу. Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників". На його думку академічна філософія того часу, найбільш яскравими представниками якої можна назвати Павла Копніна, Володимира Шинкарука, Мирослава Поповича, Ігора Бичко, та й самого Віталія Табачковського, намагалася на протигагу ідеологічному контролю вишукувати шпарини -"просвіти", через які могло проглянути справжнє, живе мислення без ідеологічних шор. На думку Віталія Табачковського, їм це вдавалося робити. З іншого боку, В. Лісовий зазначає: "Питання, в яких темах чи ділянках (і наскільки!) 60 – 80-і роки є "втраченими" чи "невтраченими, вирішується не шляхом загальних міркувань, а шляхом звернення до реальних здобутків – текстів, творів мистецтва тощо" [Тарнашинська Л. Сюжет Доби: дискурс шістдесятництва в українській літературі XX століття / Л. Тарнашинська. – К.: Академперіодика, 2013. – 678 с., 4 с. іл.]. В умовах же ідеологічного тиску витворення вільної, незалежної думки було справді проблематичним. Тому головним джерелом для смислової думки ставали інші сфери знання. Такі як, літературознавство і, частково, історія. "В українській офіційній філософській практиці не було явища, яке за суспільним резонансом можна було б порівняти з ревізійністськими працями літературознавця І. Дзюби "Інтернаціоналізм чи русифікація?" чи історика М. Брайчевського "Возз'єднання чи приєднання?" [Тарнашинська Л. Сюжет Доби: дискурс шістдесятництва в українській літературі XX століття / Л. Тарнашинська. – К.: Академперіодика, 2013. – 678 с., 4 с. іл.]. Філософія, в свою чергу, була змушена балансувати на межі дозволеного і того, чим жила світова філософська спільнота, що абсолютно не сприяло її розвитку. Показовою є назва праці Ігора Бичка "На філософському роздоріжжі" (К., 1962), адже все більше було спроб пошуку "автентичного марксизму". Це був своєрідний компроміс із системою та власною науковою совістю.

При відсутності потужного філософського осмислення дійсності набирала сили її художня інтерпретація. Д. Чижевський вважав, що "дати "обличчя світу" може лиш філософ-поет" [Тарнашинська Л. Сюжет Доби: дискурс шістдесятництва в українській літературі XX століття / Л. Тарнашинська. – К.: Академперіодика, 2013. – 678 с., 4 с. іл.]. І справді, ця епоха омовлена в першу чергу поетами, адже філософи так і не змогли "про себе розповісти". Саме поети-шістдесятники "актуалізували філософське поле розмислу як поле вільного пошуку істини" [Тарнашинська Л. Сюжет Доби: дискурс шістдесятництва в українській літературі XX століття / Л. Тарнашинська. – К.: Академперіодика, 2013. – 678 с., 4 с. іл.]. Українська поезія цього часу виступає своєрідною "філософською метамовою". Як писала Ліна Костенко: "Барикади поезії – проти бездумності". Вірш Василя Симоненка "Ти знаєш, що ти людина?.." в повній мірі відображає концепцію "антропоцентричного гуманізму", що був визначальним для більшості представників так званої "київ-

ської школи". Як зазначає Л. Тарнашинська: "у цих рядках інтуїтивно здійснено спектрально-екзистенційний аналіз із позиції активного персоналізму, який давав людині право найперше на самоповагу й відродження власної гідності" [Тарнашинська Л. Сюжет Доби: дискурс шістдесятництва в українській літературі XX століття / Л. Тарнашинська. – К.: Академперіодика, 2013. – 678 с., 4 с. іл.]. Важливим є те, що "екзистенціальні поетичні прозріння Симоненка є питомо українськими" [Тарнашинська Л. Сюжет Доби: дискурс шістдесятництва в українській літературі XX століття / Л. Тарнашинська. – К.: Академперіодика, 2013. – 678 с., 4 с. іл.], можливо й несвідомо "закоріненими в традицію української філософської культури" [Тарнашинська Л. Сюжет Доби: дискурс шістдесятництва в українській літературі XX століття / Л. Тарнашинська. – К.: Академперіодика, 2013. – 678 с., 4 с. іл.].

Якою ж була ця філософія? Філософією "проти". Бо виявилось, що людина, котра шукає безкінечних істин – поза законом і державою. "Мова йде не тільки про відповідність академічній філософії, а й відповідність філософії як "світоглядній потребі" (М. Гайдеггер) [Забужко О. Хроніки від Фортінбраса. Вибрана есеїстика 90-х / О.С. Забужко. – К.: Факт, 2001. – 340 с.]. Мова йде про філософію, котра "не є наука, а є, за М. Гайдеггером, мислення *par excellence*" [Забужко О. Хроніки від Фортінбраса. Вибрана есеїстика 90-х / О.С. Забужко. – К.: Факт, 2001. – 340 с.]. Тож справді, за таких соціально-політичних умов філософська думка знаходить себе в першу чергу в літературних явленнях. Як зазначає Л. Тарнашинська, "характерною рисою цього покоління стало свідоме прагнення до інтелектуальної самостійності і динамізм – прагнення до постійного пошуку, критичного перегляду і розширення основ свого філософування" [Тарнашинська Л. Сюжет Доби: дискурс шістдесятництва в українській літературі XX століття / Л. Тарнашинська. – К.: Академперіодика, 2013. – 678 с., 4 с. іл.]. Шістдесятники були не філософами-теоретиками, а справжніми філософами-практиками. "Шукаючи смислу безпосередньо присутньої дійсності у всіх її складних переплетеннях, видобуваючи істину з глибин прихованих і спотворених смислів, українські шістдесятники власним життям і власною творчістю доводили правомірність тези М. Мамардашвілі, згідно з якою філософія – це не тільки те, що ти думаєш, а й те, що ти є" [Тарнашинська Л. Сюжет Доби: дискурс шістдесятництва в українській літературі XX століття / Л. Тарнашинська. – К.: Академперіодика, 2013. – 678 с., 4 с. іл.]. Бо лише так можна в повній мірі відповісти на питання, які нам ставить час.

ГУМАНІСТИЧНІСТЬ ЯК ОСОБЛИВІСТЬ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

Існує, і досі ще не спростована, думка, що "українцям ще слід чекати свого великого філософа" [Чижевський Д. Філософія і національність // Хроніка 2000. Український культурологічний альманах. Випуск 37-38. – К.: Фонд сприяння розвитку мистецтв, 2000. – 802 с. – С. 606 – 616]. Багато сказано про те, що українській філософії бракує точності, логічності та системності філософської форми, якою вирізняються твори західних філософів – Аристотеля, І. Канта, Г. Гегеля. Кажуть також, що українська філософія "розвивалася згідно духу часу", посиляючись на калькування в ній західноєвропейської проблематики. І справді, світоглядна орієнтація "людина – Бог" характерна не виключно для києворуського, а передусім для європейського середньовіччя; гуманістично-ренесансні віяння є взірцевими для філософії Відродження загалом; політико-природничі та логічно-символічні вправлення культури Бароко історично обумовлені вимогами об'єктивного європейського поступу, а проблема "людина – нація", перехід до якої знаменує настання українського романтизму, активно розроблялася в той час і в Німеччині, Англії та Франції [Горський В. С. Історія української філософії. Курс лекцій. – К.: Вид-во "Наукова думка". – 1996. – 285 с.]. Відмова від оригінальності у проблематиці автоматично чомусь тягне твердження про неоригінальність цілої філософської історії України. Відтак, настійлива думка про власну меншовартісність суттєвим чином поширюється і на вітчизняну філософську та загалом інтелектуальну спадщину.

Тим нагальнішою стає потреба переглянути власну філософську історію, адже для цього з'являються нові можливості як в ідеологічному, так і в дослідницькому напрямку. Відроджуються забуті імена, "повертаються" з-за кордону і прилучаються до лона української культури інтелектуальні провідники минулого. І виявляється, що багато з них безпосередньо причетні до формування тих особливих стилів європейського мислення та світогляду, які стали знаменними ознаками історичного часу.

Оригінальністю відзначаються вже твори києворуських авторів, зокрема, Іларіона Київського, який зумів, на противагу європейській патристиці, "оплюднити" відносини Бога та людини, акцентувати у їх зв'язку не складову "Володар – Раб", а сакральний зв'язок "Батько – син". В особі Іларіона українська філософія вже від самих початків намітила альтернативу похмурій потойбічності християнського послуху, кривавій боротьбі за святині, брутальності церковної політики, через які європейське середньовіччя виглядає часом явищем лицемірним: з одного боку неймовірний молитовний екстаз, чітко вивірений за правилами Святих Отців, і з іншого, жорстоке порушення норм християнської моралі через масові вбивства Інакших. Страстотерпці європейського середньовіччя, звиклі до жорстокості дольного світу, минулості Граду земного, вбачали істинне блаженство,

звільнення і синівство лише у Граді Божому, у занебессі, яке не має жодного відношення до грішної реальності. Натомість саме митрополит Іларіон, узявши за основу августинівський прийом протиставлення світів, ото-тожнив "закон і благодать" не з "низом і верхом", а з "минулим і теперішнім", принісши усім людям дорогоцінний дар надії на щастя в земному, реальному часі [Іларіон Київський. Слово про закон і благодать / Історія української філософії: Хрестоматія. Упорядник М.В.Кашуба. – Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2004. – 356 с. – С. 10-24]. Таким чином лише в Іларіона концепція "Богосинівства" людини набула справжнього, вагомого для людської екзистенції смислу.

Особливо ж відзначились новаторством українські філософи в ренесансно-гуманістичний період. Так, твір "Прогностична оцінка поточного 1483 року магістра Юрія Дрогобича з Русі – доктора мистецтв та медицини Болонського університету" [Юрій Дрогобич. Вступ до книги "Прогностична оцінка поточного 1483 року" / Історія української філософії: Хрестоматія. Упорядник М.В.Кашуба. – Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2004. – 356 с. – С. 79-80] є одним із перших в Європі, що яскраво ілюструє усі провідні тенденції власне Відродження. Саме в ньому чітко звучать не лише античний слог та імена міфологічних богів, а й ставиться якісно нове питання про природу матеріального, космос. Окрім того український мислитель висловлює думку про те, що "Богом називатися достоїн той, хто владу над розумом має". Ця фраза підкреслює не лише тенденцію до гуманізму, а й виразну антропоцентричність, прямо вказуючи на те, що людський розум здатний на осягнення загадок світу не меншою мірою, ніж Бог. І знову в українського автора Людина піднімається до Бога, стає цінністю поруч із Богом. Мислитель не обмежується теоретичним гаслом – він подає розгорнуту картину розташування небесних тіл та оцінює різноманітні небесні явища, наводить природничо-наукові факти. Виявляючи час місячних затемнень, складаючи прогнози погоди, прораховуючи координати європейських та азійських міст, він своїм прикладом аргументує власну тезу, встановлює особливі відносини успішного "Богоучнівства".

Згадавши гуманістичні та антропоцентричні здобутки українських мислителів у релігійній та природничій сферах, неможливо оминати увагою великий їх внесок у суспільно-політичну теорію, тобто теоретичне та практичне осягнення середовища власне людського. Україна може по праву пишатися творчістю Станіслава Оріховського-Роксолана, який "задовго до Т. Гоббса, Д. Локка, а тим більше К. Гельвеція перефразовуючи Цицерона, розглядає державу як "зібрання громадян, поєднаних узгодженим правом і спільною користю", де "щастя народу є найвище право". Йдеться, зокрема, про теорію "природного права" і про "концепцію суспільного договору". Цікавим у плані гуманістичних тенденцій української філософії є те, що твір, звернений до монарха із вказівками правильної політичної діяльності, якісно відрізняється за змістом від аналогічного за жанром знаменитого макіавеллівського шедевру. В душі мудреців стародавнього сходу та античності автор українського

"Напучення..." [Станіслав Оріховський. Настанови польському королеві про те, як треба захищати державу. Про сенат / Історія української філософії: Хрестоматія. Упорядник М.В.Кашуба. – Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2004. – 356 с. – С. 81-89] закликає володаря дотримуватися загальнолюдських, а не секулярно-егоїстичних принципів, бути для підлеглих прикладом мудрого і справедливого володарювання, заснованого не на залякуванні підлеглих, а на турботі передусім про їхнє щастя і спокій.

Описана різниця ілюструє вагому тенденцію, яка розділяє українську та європейську філософію, і є ключем до розуміння української ментальності: якщо в Європі Відродження знаменувало собою перехід до суб'єктивізму та імморалістичних тенденцій, а Новий Час – до лібералізму та матеріалізму, які згодом вилилися у ніцшеанські "падаючого – штовхни" та "Бог помер", то в українській культурі і філософії впливу "згубного антропоцентризму" вдалося уникнути. В той час коли в Європі антропоцентризм безупинно втрачав гуманістичну жилку, без якої зрештою перетворився на пропаганду свавілля, то в Україні цінність любові до ближнього, який є прообразом Божим, зберігалася і в XIX, і у XX столітті. Втрата "людського обличчя" спричинила нелюдські війни за владу, і змусила людство у XX столітті заново "ліпити" це "обличчя", відновлювати його з руїн духу. І знову словянські філософи, підносячи на знаменах гасла духовності і любові до всього живого, першими заговорили про необхідність такого відновлення – згадаємо хоча б постать вихідця з України Лева Шестова. Представники "київської духовної школи" І. Борисов, І.Скворцов, О.Новицький безперестанно говорили про можливість духовного самовдосконалення навіть на тлі тотальної втрати орієнтації на ближнього, в умовах руйнування великого заради виживання малого [Хроніка XIX ст. // Хроніка 2000. Український культурологічний альманах. Випуск 37-38. – К.: Фонд сприяння розвитку мистецтв, 2000. – 802 с. – С. 351 – 578]. Віра в божественну мудрість та досконалість, яка гармонізує відносини людини з Космосом і поширюється на всіх без винятку людей, рівних у своєму Богосинівстві та Богоучнівстві, а тому зобов'язаних однаково прислухатися до голосу Духу в собі, об'єднує українських мислителів усіх поколінь, створюючи ту саму "специфіку" української філософії, яка в підсумку утримує людство від саморуйнування, а отже, важить дорожче, ніж будь-яка методологічна досконалість.

І. С. Матвієнко, канд. філос. наук, НУБіП України
Д. С. Польова, студ. НУБіП України, Київ
malushka20@ukr.net

МІСЦЕ ВЛАДИ В РОЗБУДОВІ УКРАЇНСЬКОЇ ДЕРЖАВИ (ІДЕЇ В. ЛИПИНСЬКОГО)

Початок третього тисячоліття для української держави ознаменувався боротьбою за незалежне, вільне існування на своїй історичній території, хоча інтелектуальна боротьба за національні ідеї велася набагато раніше. Наскільки актуальним є на сьогодні українські мислителі та історики початку ХХ століття, прикладом є думки В'ячеслава Липинського, відомого українського політичного діяча, філософа історії, засновника школи української історіографії, які підтверджують, що кардинальні зміни в духовній сфері та економіці неможливі без національної ідеї. Він пише в "Листах до братів-хліборобів" (1926 р.): "без власної Української Держави не може бути Української Нації, а без Української Нації не може бути на Українській землі громадського життя", ці слова з якими важко не погодитися, адже без історичної території на якій існувала певна група людей ми не можемо говорити про існування нації, як такої. Але територіальна приналежність не є єдиною умовою формування нації.

На жаль, розробка національної ідеї за всі роки незалежної України не була пріоритетним завданням української влади. Але чому? Українській державі необхідні сильні лідери (сильна влада, за словами В. Липинського), які б визначили пріоритетні напрямки розвитку держави. Керуюча верхівка влади має бути національною за переконаннями, моральною за способом існування та розумною за способом управління людьми. Характеристика політичного хамства в Україні, яку надавав В. Липинський, і досі залишається актуальною: "абсолютний брак любові до своєї громади, натомість любов тільки до себе, свого "я", говорив він. "Відсутність синівської покорності, зарозумілість пихи, що "греблі рве" і сама гине, погорда до батька, коли він слабкий, рабство в чужого, коли він сильний", – це за українським істориком, головна ознака людей, що живуть в Україні. Характеризуючи ситуацію майже сто років тому, він передбачав і наше сьогоднішнє: українська держава поступово втрачає свою інтелектуальну еліту, яка могла б розвивати економіку, науку, мистецтво, культуру. Міграції українців в останні роки набувають вражаючих розмірів, і причини цього не лише в низькій оплаті праці та можливостях реалізації себе як науковця, використовуючи найсучасніші розробки вчених світу. Але і в неприпустимому ставленні до наукових інтелектуалів та постійному пригніченні сучасної української науки. Виправдовуючись спробами штучно прирівняти українську науку до європейського зразка. Але вирішальним є конкретна особистість, член суспільства, який або сприймає те, що йому нав'язують, або категорично не погоджується з цим та чинить опір. Хоча обов'язковою умовою успіху, економічного та культурного розвитку держави, на думку В. Липинсько-

го, є розумний та талановитий лідер, який виступив би своєрідним арбітром нації, якого б не вдавалося впрягти в один гуж жодне з конфліктуючих угруповань, кожне з яких вважає, що його позиція єдино правильна. Таку ж ситуацію ми спостерігаємо, і в сьогоденні: різні політичні сили тільки борються за владу і паплюжать одне одного. Сильний політичний лідер має поставати як незалежна інстанція, суб'єкт з раціональним об'єктивним ставленням до розвитку української держави. Персоніфікацією національної ідеї, про яку говорив В. Липинський, зараз повинна стати наша влада. В її системі народ повинен побачити свої найкращі риси. Якщо спонуканням до дій у нього буде не мотив вигоди, а інтерес до людини, відповідальність за долю народу, моральні цінності мають домінувати над матеріальними, аристократизм духу і поведінки, тоді народ набуватиме настільки сильної національної свідомості, що її ніколи не знищити. І з цим важко не погодитися. Справжній націоналізм повинен ґрунтуватися на любові до земляків, а не на ненависті до тих, хто не є українським націоналістом. Розум кожного українця має бути направлений на зміцнення та розвиток власної української держави, а не на виключно власне збагачення та пошуки союзників для керування українським народом на території української держави. Досить багато хто на сьогодні замість раціональних дій направлених на розвиток держави, прикривається радикальним патріотизмом, який спрямований виключно на популяризацію якихось ідеї, В. Липинський говорить про сучасну йому ситуацію так: "багато хто прикриває свою духовну порожнечу фанатичними вигуками про "неньку Україну", "рідну мову". Але такий "націоналізм" може призвести тільки до руїни", а не до високорозвиненої технологічно та інтелектуально, економічно незалежної української держави.

Як висновок, можна сказати, що не всі ідеї В. Липинського є такими, які можна використовувати в розбудові української нації, але його слова "ніхто з нас не зробить нації, коли ми самі нацією не схочемо бути" й на сьогодні лишаються актуальними.

В. В. Мацьків, студ., ОНУ ім. І. І. Мечникова, Одеса
Vas17ya@mail.ru

ЛІТЕРАТУРНО-ФІЛОСОФСЬКА СПАДЩИНА І. ФРАНКА З ТОЧКИ ЗОРУ СТВОРЕННЯ ОБРАЗУ Ф. ДОСТОЄВСЬКОГО (ЧАСТИНА 1)

Філософське і літературне достоевськознавство в Україні має більш ніж столітню історію. Це й не дивно, адже глибина спадщини Ф. Достоевського охоплює проблеми антропології, метафізики, історії, психології та ін..., тому містить в собі широкий плацдарм для філософських досліджень. Перші розвідки в цьому напрямку належать перу І. Франка. "Саме він [Заув. авт. – Достоевський] став першим перекладачем творів

російського письменника в Україні. І. Франко, здійснивши переклад твору "Слабке сердце" (він перекладає назву твору як "Хоре сердце"), відмітив магістральні прикмети поетики "духу" письменника і дав поштовх до вивчення творчості Достоевського" [Бистрова О. О. Поетика Ф. Достоевського крізь призму українського літературознавства / О. О. Бистрова // Наукові записки ХНПУ ім. Г. С. Сковороди. – 2012. – Вип. 2(1). – С. 30]. Ба більше, саме український мислитель "глибше і ширше, ніж його сучасники, розумів Достоевського. Критик уважно стежив за творчістю великого російського письменника-реаліста. [Оренчак О. Іван Франко і Федір Достоевський: контактено-генетичний дискурс / О. Оренчак // Літературний процес: методологія, імена, тенденції. Філологічні науки. – 2015. – № 5. – С. 140]. Разом з тим, відразу зауважимо, що в роботах українського мислителя немає систематичного аналізу творчості Ф. Достоевського, тому слід звузити поняття розвідок до контекстних, тобто тих, що зустрічаються в середині текстів об'єктами аналізу яких є інші діячі літератури і філософії.

Провівши зондаж літературно-філософської спадщини І. Франка (за [Зібрання творів у п'ятдесяти томах / Іван Франко; Редакційна колегія: Є. П. Кирилюк (голова) та ін. ; АН УРСР, Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка. – К.: Наукова думка, 1976 – 1986], далі у дослідженні ми будемо робити посилання, наприклад, [Т.1, с.1]), ми можемо зазначити, що ім'я Достоевського згадується в 16 томах близько 60 разів (без урахування приміток!). Проте для аналізу цього мало, тому нам доведеться вдатись до виокремлення мікротекстів, в яких фігурує ім'я російського письменника або його творчість як предмет роздумів І. Франка. Далі через особливості мови і смислової організації цих "крихт" (мікротекстів), ми складемо образ Достоевського.

На мою думку, можливо виділити близько 40 мікротекстів, котрі прямо або опосередковано проявляють засади образу російського мислителя. Дуже умовно "крихти" диференціюються на декілька груп: 1) **біографічні (14)** – тут згадуються життєві події Достоевського, назви робіт і т.п. (Наприклад, "*Є тут справжні мученики, як ... Достоевський (присуджений на смерть і після помилювання засланий на роботи в рудокіпах)*" [Т.25, с.361]); 2) **контрастні** або **порівняльні (21)** – підсилюють ясність аргументації І. Франка про того чи іншого автора і частково характеризують Достоевського ("*Величезна інтенсивність чуття, сильно напружений драматизм акції та замилювання до патологічних проявів душі або тіла зближують Клейтса з іншим геніальним і так само нещасливим письменником XIX віку, з великим росіянином Федором Достоевським*" [Т.26, с.361]); **критичні (17)** – тут І. Франко безпосередньо і прямо говорить про Ф. Достоевського і його творчість ("У Достоевського матеріальне оточення його героїв зазначене, правда, різко, але коротко, злегка, пейзажів майже зовсім нема ... у Достоевського люди стоять на першому місці..." [Т.31, с.305]). Варто уточнити, що разом деякі мікротексти належать одразу до двох категорій. Для аналізу ми беремо контрастні і критичні згади.

Характеризуючи особистість Ф. Достоевського український мислитель використовує словосполучення *"найгеніальніший російських письменник"*, *"видатний романіст"*, *"найкращий син"* і т.п., а щодо творчості – *"найбільш відома книга"*, *"розкішні твори"*, *"визначна повість"* та ін. Таких характеристик щодо двох вище зазначених аспектів переважна більшість. Оскільки, "з-поміж усіх частин мови прикметники, а особливо якісні прикметники, є найвиразнішим засобом вираження оцінки" [Леснова В. Оцінні прикметники в українському діалектному мовленні /В. Леснова// Вісник ЛУ. – 2012. – №56. – С.56], то зважаючи на наші приклади відразу можна помітити, що їх семантика носить позитивно-оцінний емоційний відтінок. До того ж помітне часте використання прикметників простої форми найвищого ступеня, що свідчить про *виняткове значення Ф. Достоевського* для І. Франка. Разом з тим, крім пестливої форми оцінок в двох мікротекстах зустрічаються лексеми зневажливого ставлення, а саме *"крайній реакціонер"*, *"видавець дуже обскурих часописей"*, *"тупий шовініст"* та ін. Така жорстка оцінка є прямою апеляцією до поглядів Ф. Достоевського на смислового рівні, але для нас важливо, що прикметники зневажливого ставлення зустрічаються виключно у випадку характеристики "Щоденника письменника". Таким чином, прослідковується чітке розгалуження І. Франком двох образів російського письменника: "Достоевський-письменник" і "Достоевський-ідеолог".

Отже, Достоевський-письменник на смислового рівні отримує досить типові для тогочасної критики предикативи, себто *"видатний російський романіст"* [Т.28, С.23], *"реаліст...з...аналізом глибин людської душі і душевних хвороб"* [Т.31, С.40], що використовує *"аналітичний і психологічний метод"* [Т.27, С.283]. Володіє *"могутністю вислову"* [Т.33, С.379] і пише *"психологічні повісті і драми"* [Т.34, С.364]. Щодо другої іпостасі Ф. Достоевського, то наведені вище приклади вичерпні. Як художника І. Франко його дуже цінує і поважає, але як ідеолога характеризує Тургенєвими словами: *"потокі гнилої води"*.

**Ф. М. Медвідь, доктор наук в галузі політології,
канд. філос. наук, проф., МКА МАУП
М. Ф. Чорна, докторант МАУП**

НАУКОВЕ ТОВАРИСТВО ім. Т. ШЕВЧЕНКА ЯК ВАЖЛИВИЙ ЧИННИК КОНСОЛІДАЦІЇ УКРАЇНСТВА

Наукові товариства як один із найцікавіших і водночас найменш досліджених феноменів культури виступають як одна із форм громадських об'єднань, що виникають з ініціативи окремих осіб і діють на засадах саморегулювання. Вони відіграли значну роль у розвитку науки і культури України. Одним з перших були Філотехнічне товариство у Харкові (1810) та Товариство наук при Харківському університеті, що мало при-

родниче та словесне відділення (1812). Пізніше почали утворюватися спеціалізовані товариства, наприклад, Товариство сільського господарства Південної Росії, засноване в Одесі у 1828 р. з ініціатики князя М.С.Воронцова, генерал-губернатора Новоросійського краю[Медвідь Ф.М. Передумови виникнення і становлення наукових товариств на землях України// Історія науки і техніки: Збірник наукових праць / Гол.ред. О.Я.Пилипчук. – К.: Вид-во ДЕТУТ, 2016. – Вип.8. – С.148-155].

Загальнослов'янський рух відродження в Європі, початки українського національного руху в Галичині, спричинили до появи низки товариств гуманітарного профілю, зокрема, історичного товариства Нестора-Літописця у Києві (1873), Південно-Західного відділу Російського Географічного товариства (Київ, 1873), Товариства історії та старожитностей в Одесі, Наукового товариства ім.. Шевченка у Львові [Грабовська І.М., Ємець Т.М., Мостяев О.І. Трансформації українського соціуму: філософсько-світоглядний аналіз: монографія / Грабовська І.М., Ємець Т.М., Мостяев О.І. / За ред. М.І.Обушного. – К.: Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2013. –С.197-198].

Особливе значення для розвитку науки і культури України мало товариство, що об'єднувало в своїх лавах учених гуманітарного та природознавчого профілю, котрі розгорнули цілий спектр українознавчих досліджень. Воно виникло у 1873 р. у Львові як літературно-видавнича організація, яка публікувала і розповсюджувала літературні і наукові твори та часописи, всіляко сприяла розвитку української словесності, коли за висловом М.Грушевського, "можливість української культури стояла під знаком запитання..., гурток патріотів закладає фонд для розвитку української літератури і культури". Головне завдання товариства полягало в тому, щоб об'єднати як наукові сили з усіх українських земель, так і ті, що опинились на чужині. Появу товариства стимулювали не лише невідрадіні обставини для українства (Емський указ від 18 травня 1876 р.), а й загальнослов'янський рух відродження в Європі, зокрема, у Сербії, Чехії, Польщі й Хорватії, і водночас поява ряду слов'янських національних товариств і організацій[Кріль М. М. Слов'янські народи Австрійської монархії: освітні та наукові взаємини з українцями 1772- 1867. – Львів: Сполом, 1999. – 294 с.; Сухий О. Галичина: між Сходом і Заходом. Нариси історії XIX – початку XX ст.. 2-е вид., доп. – Львів: Львівський національний університет ім..І.Франка; Інститут українознавства ім..І.Крип'якевича НАН України, 1999. – 226 с.].

У Східній Україні ініціатором заснування Товариства ім..Шевченка у Львові був О.Кониський. З поміж фундаторів зі Східної України були В.Антонович, М.Драгоманов, К.Михальчук, П.Куліш, І.Нечуй-Левицький, у Західній Україні – С.Качала, К.Сушкевич, Д.Гладилович, О. Огоновський та ін.. Засновниками і меценатами товариства були Є.Милорадович зі Скоропадських, Д.Пильчиков, М.Жученко і 32 жертводавці-галичани, а також товариство "Січ" у Відні [Купчинський О.А. Наукове товариство імені Шевченка // Енциклопедія історії України: У 10 т./ Редкол.:

В.А.Смолій (голова) та ін.. – К.: Наукова думка, 2010. – Т.7:Мл – О. – 2010. – С.203].

У перші 20 років свого існування Товариство обмежувалося, в основному, завданнями, передбаченими статутом, – "вспомогати розвій руської (малоруської) словесності", тобто переважно літературною та видавничою діяльністю. Проте засновники Товариства прагнули створити потужний науковий осередок, щоб воно, за задумом О.Кониського, "стало засновником будучої українсько-руської академії наук". З 13 березня 1892 р., коли було схвалено на спеціальних загальних зборах проект нового статуту, Товариство стало називатися Науковим товариством імені Шевченка (НТШ). Воно набуло чіткої структури і за зразками тогочасних західноєвропейських академій наук складалося з трьох секцій: історико-філософічної, філологічної та математично-природописно-лікарської. З 1892 р. почали виходити "Записки НТШ" – основний друкований орган Товариства, редактором якого став з 1895 р. М. Грушевський [Романів О.М., Грицак Я.Й. З іменем Шевченка // Аксіоми для нащадків: Українські імена у світовій науці. – Львів, 1992. – С.16-26.].

У другій половині XIX – упродовж XX ст.. Наукове товариство ім. Шевченка відіграє визначну роль у розвитку наукових знань, видавничій справі українського народу. Основним його завданням було і залишається "плекати та розвивати науку і штуку (мистецтво – Ф.М.) в українсько-руській мові, зберігати та збирати пам'ятки старинності і предмети наукові України-Руси [...] До сеї ціли мають вести: 1.Наукові досліди – а) з філььології руської і слов'янської, історії українсько-руського письменства і штуки; б) з історії і археології України-Руси, а також з наук філььологічних, політичних, економічних і правничих; в) з наук математичних, природничих з географією і лікарських; 2. Відчити, розправи і розмови наукові; 3. З'їзди учених, літералів і артистів; 4. Видання наукових Записок товариства і інших творів наукових..." [Центральний державний архів України у Львові, ф.309, оп.1, спр.3, арк. 1.].

В рамках Історико-філософічної секції під проводом Михайла Грушевського виросла значна історична школа: С.Томашівський, І. Джиджора, І.Кревецький, І.Крип'якевич, М.Кордуба. До когорти вчених-правників та суспільствознавців належали К.Левицький, В.Охримович, В.Старосольський, С.Дністрянський, М.Лозинський, В.Панейко та ін.

Філологічна секція крім І.Франка мала особливо багато видатних вчених: О.Огоговський, С.Смаль-Стоцький, М.Сумцов, К.Студинський, С.Єфремов, В.Щурат, Є.Тимченко, М.Возняк, І.Зілінський, етнологи В.Гнатюк, Ф.Вовк, О.Колеса, Ф.Колеса, В.Шухевич, І.Свенціцький [Романів О. 130 років праці для України. – Львів: НТШ, 2003. – С.10-11].

Третя секція Наукового товариства ім. Шевченка називалася математично-природописно-лікарська (МПЛС) і охоплювала широкий спектр стислих наук, починаючи від математики до медицини і в рамках якої вперше, в нашій історії почато генерування україномовного наукового продукту в сфері стислих наук. Тут яскраво виділяються імена математика В. Левицького, природодослідників І.Верхратського, І. Раковського

та М. Мельника, славетного електротехніка І. Пулюя, світової слави біохіміка і водночас парламентського діяча І.Горбачевського, лікаря Є. Озаркевича [Романів О. Чергова ювілейна віха в історії української науки (до 130-ліття Наукового товариства ім. Шевченка) // Праці Наукового товариства ім. Шевченка. Том XIII. Студії з поля історії української науки і техніки. – Львів, 2004. – С.7]. Наприкінці XIX ст. МПЛС стала одним із спеціалізованих осередків Наукового товариства ім.Шевченка. Першим головою МПЛС був природознавець, педагог і філолог І.Верхратський. Директорором МПЛС протягом 32 років був видатний математик, фізик і педагог Іван Левицький.

Науковому товариству ім.Шевченка, на думку дослідників, належить виняткова роль в історії науки і консолідації національних сил на українських теренах. Це перша неофіційна українська академія наук, яка стояла на захисті всього національного до створення 1918 р. Академії наук України. НТШ – сформована у теоретично-практичних дійових вимірах наукова інституція з чіткими державницькими підходами до трактування і до конкретної праці над вивченням наукових процесів. Товариство від початку дало можливість дивитись на Україну не лише констативно, як на поділену етнотериторію, а як на повноцінну, зі своїми давніми історією, культурою, єдиною мовою країною, побачити те., що до того часу було в тіні або на наукових і практичних манівцях. Спираючись на свої наукові концепції, НТШ запропонувало першу спробу пов'язати поступ України як цілісної країни в Європі з розвитком системних досліджень різних наукових галузей. У цьому аспекті Товариство розробило чітку програму дій, яка стосувалася сутності та значення національного життя, проблем розвитку української ідеї та національного інтересу під кутом зору різних наукових зацікавлень. У гуманітарних науках НТШ основний акцент ставить на суверенітеті країни, а також на суверенізації особистості та політично-правового забезпечення життєдайності українського народу та етнічних меншин в українському соціумі, а в природничо-математичних науках – на власних наукових теоретичних і практичних осередках, секціях, що розвивали б наукову думку. Загалом ці заходи НТШ зініціювали широке дослідження матеріальної і духовної культури, в тому числі фундаментальних першоджерел. Наукове товариство ім. Шевченка до утворення Українського наукового товариства в Києві (1907), відіграло роль національної академії наук. Створена 14 листопада 1918 р. Українська Академія Наук запозичила від нього організацію та структуру, високий рівень досліджень, їх гуманістичну спрямованість[Храмов Ю., Руда С., Павленко Ю., Кучмаренко В. Рання історія Академії наук України (1818-1921). – Київ, 1993. – С. 25].

Отже, Наукове товариство ім. Шевченка виступало не тільки як консолідуючий чинник українства і української гуманітарної науки, а також сприяло консолідації науковців-природознавців та репрезентації їх досліджень на міжнародному рівні.

МІЖ СКІФСТВОМ ТА АРІЙСТВОМ: ІСТОРИЧНІ ПЕРЕДУМОВИ ТА ПОЛІТИЧНЕ ЗНАЧЕННЯ ЕТНОГЕНЕТИЧНОЇ МІФОЛОГІЇ

На зорі своєї історії, Україна протягом половини тисячоліття була складовою частиною величезної євразійської цивілізаційної спільності – Скіфського Світу. Етногенетично, це зумовило нашарування індоіранців на попередні індоєвропейські етнічні групи. Відбулась чергова міграція, що повністю розмила автохтонні елементи неолітичного типу, але зумовила цивілізаційний характер протоукраїнських спільностей. Це важливе значення неолітичних, енеолітичних, "бронзових" міграцій підмітив у своїй фундаментальній праці "Спостереження над історичним історичним життям народів" ще видатний російських історик державницької школи С. М. Соловйов. Зокрема, він ототожнив арійців та індоіранців, запропонував схему циклічності їхніх міграцій зі сходу на захід, вказав на Індію як місце їхньої прабатьківщини (с. 42-55). Можна дискутувати з приводу визначення прабатьківщини індоіранців ("арійців") в ареалі "Індійського світу" чи "Персидського світу". Однак, з точки зору антропогенетичного аналізу, цілком очевидно є належність скіфів-кочівників саме до азійського культурного простору. Індоіранці досить органічно нашарувались на "місцеве" населення зони українського лісостепу, значна їхня частина (як скіфи-землероби, наприклад) успішно асимілювалась і зробила величезний внесок в подальший етногенез слов'янства загалом.

"Арійство" не означає расової обраності українців. Арійська антропогенетика притаманна всім європейським народам і багатьом азійським етносам. Вона є автохотною лише в індійському чи персидському випадках, але для європейської "етнічної мозаїки" арійська антропогенетика виступає нашаруванням – поворотним суперстратом, який зумовив всю подальшу історичну долю європейців шляхом кількох великих міграцій.

Таким чином, посилення на скіфське і сарматське походження, виконує важливу роль цивілізаційного ототожнення українців (або ж усіх слов'ян) з "арійством". Саме традиції "скіфо-сарматизму" дали змогу М. Возняку в першому томі фундаментальної "Історії української літератури" (1920) визначити українців як важливу складову "арійської раси". Возняк писав: "Український народ – це член славянської родини й разом з іншими славянськими народами належить до тої індо-європейської або арійської раси, котра через свої духові спосібності дійшла до всесвітньо-історичного значіння і є головна носителька сучасної цивілізації. Індоєвропейська родина мов обіймає собою більшість мов Європи й деякі мови Азії. Вона розпадається на 10 галузей: індійську, іранську, вірменську, албанську, грецьку, італійську, кельтську, германську, литовську та славянську" (с. 3). До речі, саме такі "арійські соціологічні побудови" стали однією з основних причин подальшої нищівної критики

як М. Возняка, так і І. Крип'якевича вже за радянських часів (1945-1953), про що неодноразово писав видатний історик Я. Р. Дашкевич.

"Арійство" в більшій мірі було притаманне саме сарматизму, своє історіософське обґрунтування воно знайшла саме в середовищі "польсько-шляхетської" традиції написання історії. Однак, своє коріння "арійство" виводить із скіфського періоду. Недарма, автори козацьких літописів XVII-XVIII століть, посилаючись на давньогрецькі дані з приводу скіфів, останніх називають сарматами. Уважне вивчення нами великої кількості козацьких літописів і польських хронік вказаного періоду, дозволяє вважати виокремлене явище повсюдним. Скіфо-сарматське "арійство" стало підґрунтям як для модерних ідей "національного месіанізму" східноєвропейських етносів, так і для обґрунтування генетичної закономірності класової нерівності.

Скіфи – це конгломерат народностей індоіранського походження. В свою чергу, Скіфія – це конгломерат державних утворень. Займаючи терени від сучасної Монголії, Таджикистану і до Карпат, скіфи витворили понад десять політичних об'єднань. Найстійкішим і найбільш успішним виявилась Велика Скіфія, межі якої приблизно збігаються з кордонами України. Це означає, що саме Скіфську державу політологи мають характеризувати як першу форму "класичної" державності на українських землях. Логічно припустити, що така найперша державність залишила величезний, навіть визначальний слід не лише в етнічній психології українців, але і наклала свій відбиток на весь хід подальшої політичної історії. Скіфи є безумовними учасниками етногенезу українців. Як і трипільців, неправильно вважати скіфів прямими нашими предками. Однак, участь скіфів у формуванні протослов'янського субстрату незаперечна.

П. Третьяков у монографії "Східнослов'янські племена" (1953) пише: "В історичному житті Східної та Центральної Європи в I тисячолітті до н. е. одне з найголовніших місць належало скіфському об'єднанню племен. За Геродотом, Скіфія займала обширний простір у Північному Причорномор'ї, обмежений течією Дону на сході, Дунаєм на заході і "невідомими країнами" на півночі. Населення Скіфії складалось з кількох племен, що утворювали дві обширні групи: кочівників, котрі проживали у степах навколо давньої Меотиди, і землеробів, що жили над Дніпром та Південним Бугом" (с. 45). Поділ скіфів на кочівників та землеробів поступово викристалізувався в етнічне розмежування. Це – саме той випадок, коли культура дає поштовх для етнічної диференціації. Якщо на ранньому етапі вся маса індоіранських мігрантів вела виключно кочівницький стиль життя, до в добу розквіту Скіфської держави, значна частина кочівників перейняла землеробський стиль життя та вступила в тісний контакт з хліборобами лісостепової зони. Саме тому, вже на момент завоювання Скіфії сарматами, скіфи очевидно вже не мали яскраво вираженого індоіранського характеру, переорієнтувавшись на участь в протослов'янському етногенезі. Саме територію Великої Скіфії Л. Нідерле визначив як "прабатьківщину слов'ян".

В. Ю. Омельченко, канд. філос. наук, КНУТШ, Київ
victoria.omelchenko@bigmir.net

ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВІ ПОГЛЯДИ П.ЮРКЕВИЧА ЯК "AUREA MEDIOCRITAS" МІЖ "ПОЗИТИВНИМ" І "ПРИРОДНИМ" ПРАВОМ

*"Право занадто близько зачіпає людські інтереси,
занадто безпосередньо зливається з нашим життям,
аби ми могли залишатися відносно нього байдужими",
Й.Михайловський*

[Михайловский, И. В. Очерки философии права [Текст] / И. В. Михайловский.
– Томск: Тип. В. М. Посохина, 1914. – Т.І. – 605 с., С.33].

Філософія права є "золотою серединою", яка збалансовує ідеали "природного права" та догматику "позитивного права". В даному контексті влучною видається позиція Б.Чичеріна, який вважав, що філософія права є "терезами, мірилом", які унеможливають свавілля "конфлікту інтересів". Завдання ж філософії полягає у виявленні першопричин засобом критичної рефлексії та якісної аналітики. Пригадаймо І. Канта, який твердив, що завдання юриста зводиться до здатності застосовувати закон, а не досліджувати передумови його появи. Остання функція належить царині філософії. Разом з тим ми маємо зберігати як критичну дистанцію щодо досліджуваного матеріалу так будувати свою аргументацію виключно раціональними аргументами. Важко не погодитись із почасти небезпідставними заувагами Г.Шершеневича [Шершеневичъ, Г. Общая теория права [Текст] / Г. Ф. Шершеневичъ. – М.: Изд. Бр. Башмаковыхъ, 1910. – Выпуск первый. – 320 с.] щодо того, що філософи схильні зводити право або як "додаток практичної філософії" або зводити ідеальні, абстрактні химери, що аж ніяк не стосуються реальності. Для того, аби збагнути змістовне наповнення філософії права варто визначити, що таке філософія. Філософія, за оцінкою П.Юркевича є "критикою понять,...критикою згідно з принципами розуму", "наукою про істинно існуюче" [Юркевич П. Історія філософії права. Філософія права. Філософський щоденник [Текст] / П. Юркевич. – К.: Український світ, 1999. – 756 с. – С.251]. Філософії належить подолати розрив між сферою належного (Sollen) та сферою сущого (Sein).

Виходячи із засад філософії як строгої науки і найефективнішої методології розуміння ми приступаємо до дослідження не просто відомої постаті про яку Г. Шпет сказав наступне: "П. Юркевич знав, розумів і віддавав належне своєму часу, але, попри це він був філософом, а тому бачив ще далі... розумів більше..." [Шпет, Г. Философское наследие П. Д. Юркевича (К сорокалетию со дня смерти) [Текст]/ Г. Шпет // П. Д. Юркевич. Философские произведения. – М. : ПРАВДА, 1990. – с. 578-638. – С.580], а саме до пізнання філософсько-правових поглядів

П. Юркевича. Останнього завжди хвилювало питання невідповідності ідеалів філософії та реальності в якій ми живемо, що почасти і обумовило таку сферу його наукових інтересів як історія філософії права. Відповідно, він прагнув подолати лакуну між сушим і належним, ідеальним і дійсним. Що ж таке право в інтерпретації П.Юркевича? По-перше, право – це ідея, що відповідає самій сутності людської природи. По-друге, право існує там, де є "люди, та стосунки між ними" Юркевич П. Історія філософії права. Філософія права. Філософський щоденник [Текст] / П. Юркевич. – К.: Український світ, 1999. – 756 с. – С.162], себто комунікація і взаємини з Іншим. Звідси, очевидним стає, що легітимність і визнання запроваджених правових норм є пріоритетом розумної організації сумісного існування з Іншим. По-третє, П.Юркевич як і І.Кант беззаперечно визнає необхідність писаного, позитивного права, але разом з тим залишає за людиною право критичного сприйняття, що дозволяє піддавати сумніву загальноусталені положення писаного права. Людина, яка наділена розумом, здатністю критичного судження має не лише обов'язки, але і право переконатися у доречності, легітимності, достовірності тих чи інших правових положень, які ухвалюються. Пригадаймо, Б. Чичеріна, який вказав, що позитивні закони вимагають оцінки, застосування сміливого критичного судження щодо догм писаного права.

Право, як і мораль має не просто проголошуватись, а з необхідністю відбуватись, як належне, і вартісне в "життєсвіту". На нашу думку, у поглядах П. Юркевича простежується тенденція злиття понять права і моралі, себто взаємообумовленість права чинником моралі. Згідно, поглядів П.Юркевича ядром філософії права є природне або так зване раціональне право. Звідси, природне право він іменує розумним правом або філософією права. Завдання якої "знайти загальноприйнятний зміст права взагалі" [Там само. – С.170]. П. Юркевич, зазначає, що "жити розумом – природне право людини" [Там само. – С.166]. У відповідності з цим положенням, правові принципи мають бути визнаними, себто узгодженими та легітимними. Ми переконані, що П. Юркевич конструє почасти ідеалізовану модель права, носіями якого є високоосвічена громада, в якій здатність критичного мислення і особисті чесноти переважають над інстинктами і приватними інтересами. Зрештою, П. Юркевич пропонує втілити ідею "природного" права у довершеній формі "позитивного" права. Баланс "позитивного" та "природного" права, – головна ознака філософсько-правових поглядів П.Юркевича. Який наводить низку переконливих аргументів на користь висунутої нами гіпотези. По-перше, людина від природи як розумна істота наділена критичним мисленням, відповідно не схильна приймати на віру положення права як істину, а має осмислити їх. По-друге, царина права має бути відкритою, звідси виникає потреба у середовищі обговорення та осмислення його догм. Тобто, широкий та експертний діалог сприяє як його пізнанню так і стимулює якісний поступ права. Таким чином, П. Юркевич намагається подолати лакуну між світом ідей та самою дійсністю. Ідея права має набути значення правового переконання та втілитися у формі позитив-

ного права. У якості висновку можемо зафіксувати, що П. Юркевич не конструював ідею досконалого права, а, навпаки, вважав, що правова система має відповідати контексту і конкретному топосу. В свою чергу, філософа права вирізняє здатність "бачити в праві моральну ідею" [Там само. – С.229]. Аналітична робота високого порядку поруч із прискіпливим поглядом на загальноусталені положення і є ознакою філософської роботи. Серед розмаїття таких розділів філософії як логіка, метафізика, практична філософія, П. Юркевич віддає пріоритет моральній філософії, призначення якої полягає у поєднанні "ідеї права з мораллю" [Там само. – С.254]. Ані природу людини, ані моральну ідею не слід розглядати статично, як меморіально зафіксований ідеал, а, навпаки, слід враховувати динаміку і плінність цих феноменів, які видозмінюються, як і саме право під впливом "живих моральних стосунків" [Там само, С.230]. Попри усю різноманітність позитивних законодавств, ми маємо віднаходити ідею спільну для усіх. "Принципи не мають бути випадковими, їм повинна бути властива всезагальна розумність" [Там само, С.234]. П. Юркевич намагається поєднати в межах філософії права, ідеальне, розумне та довершене з дійсним, буденним та емпіричним. Таким вищим розумним порядком є природне право. Відповідно завданням філософії права має бути вивчення "ідеї, одвічного законодавства...", що міститься в розумі [Там само, С.234]. Таким чином, філософія права формує ідеальну модель, що слугує нормою для "позитивного" права.

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

Ю. І. ВАССИЯН ЯК ПРЕДСТАВНИК АКАДЕМІЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

На початку ХХ століття в Празі виникла сприятлива ситуація для формування академічної філософської традиції. Гідне місце серед представників тогочасної філософії займають і українці, які виїхали за кордон з метою здобуття освіти.

Визначаючи основні закономірності розвитку української філософської думки за кордоном, ми можемо відмітити наступні моменти:

1. Відсутність ідеологічної цензури сприяла популяризації питання української нації, ґрунтовному дослідженню української культури та комплексному дослідженню історії української філософської думки

2. Представники української діаспори мали змогу бути обізнаними з класичними філософськими напрямками, а також з досягненнями західноєвропейської філософії кінця ХІХ – початку ХХ століття, що давало змогу появі оригінальних, незаангажованих філософських концепцій

3. Написання творів різними мовами сприяло як поширенню ідей західноєвропейської філософії серед українців, так і ідей української самобутності серед європейців.

Отже, аналіз розвитку української філософської думки початку XX століття дає нам змогу стверджувати, що, не дивлячись на відсутність української державності, що не дало змоги здійснитися процесу інституціоналізації філософії та позбавило можливості конструктивного діалогу між всіма її представниками, розвиток української філософської думки здійснювався в ключі осмислення як і загальних, так і специфічно національних філософських проблем.

Одним із яскравих представників емігрантської філософії є Ю.І. Васисян, український філософ та суспільно-політичний діяч 20–50 х рр. XX ст. Мислитель мав вчений ступінь доктора філософії і був знайомий з класичними та сучасними йому філософськими працями, що дає можливість презентувати його не лише як теоретика української нації. Проблематика його творів є набагато ширшою і включає в себе питання онтології, гносеології, етики, естетики, філософії релігії та ін.

У 1924 році Юліан Васисян разом з групою сецесіоністів (студентів, що не хотіли вступати до Польського державного університету), виїжджає до Праги для подальшого навчання філософії. Володіючи сімома іноземними мовами, він вивчає праці всіх відомих на той час західноєвропейських філософів, які стають базою для поступового оформлення власних філософських поглядів. Основним його науковим досягненням празького періоду є дисертація на здобуття ступеня доктора філософії, яка захищена в 1926 році і має назву "Поєднання розуміння філософії в її відношенні до наук про основи гносеології та метафізики".

Специфіка розвитку української філософської думки того періоду полягала у відсутності повноцінного її розвитку на території безпосередньо українських земель. Отже, єдиною можливістю отримати академічну філософську освіту та зробити предметом своїх роздумів виключно теоретичну філософію можливо було лише за кордоном. Період вивчення філософії у Львівському таємному університеті був досить неповний, і саме тому основні досягнення і галузі академічної філософії Ю.І.Васисян отримує в Празі. Саме в цей період Ю.І. Васисян знайомиться з творами західноєвропейських філософів, що не являє для нього складності як для людини, яка володіла багатьма мовами. Його уподобання неважко прослідкувати, аналізуючи його життєві шляхи та його твори. Будучи патріотичним чином налаштованим, сповненим любов'ю до рідної землі та духовно-екзистенційного відношення до світу, він не сприймав абстрактних, бездуховних, на його думку, теорій неопозитивізму та філософії науки, а надавав перевагу екзистенціалізму, інтуїтивізму та феноменології, які були зосереджені безпосередньо на проблемі людського буття. Поряд з тим, неодмінно потрібно відмітити вплив філософів історії – О.Шпенглера, А.Тойнбі, М.Бердяєва і т.д., що обумовив формування його світоглядно-методологічної позиції – історіософії.

В своїй дисертації на здобуття ступеня доктора філософії, Ю.І.Васисян детально аналізує теорію пізнання І.Канта, заперечуючи, однак, його критику метафізики. Використовуючи такі категорії як "буття", "дійсність", "воля" і т.д., він органічно поєднує теоретико-пізнавальні

настанови І.Канта з філософією цінностей Г.Ріккєрта, а також с філософсько-релігійною проблематикою. В центрі світогляду Ю.І.Вассіяна неодмінно залишається людина як вольова особистість.

Зазначаючи вплив феноменології Ф.Брєнтано, він обґрунтовує вольову активність людини як специфічний інтенціональний акт, спрямований на досягнення конкретної мети – становлення незалежної Української держави.

Інша справа полягає в особистій мотивації філософа та в тій меті, яку він ставив при написанні своїх творів. В даному випадку можна зазначити, що проблема української бездержавності залишалася однією з найгостріших в українській філософській думці протягом майже всього ХХ століття. Таким чином той факт, що в світогляді Ю.І.Вассіяна практично-політичний інтерес дещо посунув на другий план теоретично-умоглядну проблематику, не викликає подиву. Кінцем кар'єри академічного філософа виступило бажання переїхати на українські землі, де не було жодного університету, в якому б він міг займатися філософією.

Відсутність відповідних умов не дали можливості Ю.І.Вассіяну зайняти гідне місце серед академічних філософів. Проте його дисертація "Поеднання розуміння філософії в її відношенні до наук про основи гносеології та метафізики" займає гідне місце серед українських академічних праць та дає можливість зарахувати філософа до представників української академічної традиції.

О. М. Решмеділова, канд. філос. наук, (МІА ЦРУ), Київ
aleksandra_d@ukr.net

ТАНЕЦЬ ЯК ВИРАЗНИК АНТРОПОЛОГІЧНОЇ СУТІ У ТВОРЧОСТІ УКРАЇНСЬКИХ ПОЕТІВ КІНЦЯ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТЬ

Сучасні українознавчі дослідження у своєму методологічному арсеналі є досить обмеженими. Значним недоліком і упущенням можна вважати, недостатнє використання принципів філософсько-антропологічної теорії в ході таких досліджень. На наше переконання, саме застосування такого підходу в якості методологічної основи дослідження дозволяє дати відповідь на існування модерної культури, як європейської, так і вітчизняної, на рівні сутнісного їх вияву та дає можливість провести рівнодіючу між різними історико-мистецькими та мистецтвознавчими концепціями розуміння українського модернізму і розкрити особливості формування цього процесу у вітчизняній культурі зламу століть. Яскравим прикладом цього виступає тема танцю в українській культурі цього періоду.

На заміну позитивізму, який слугував світоглядною основою художньої творчості середини та другої половини ХІХ ст. прийшли філософські концепції ідеалістичного спрямування, які серйозно вплинули на становлення і розвиток нового художнього стилю. Мейнстрімом

кінця XIX ст. стали фрейдизм, "філософія життя", "філософія музики" Ф. Ніцше і Шопенгауера, інтуїтивізм А. Бергсона та інші філософські концепції. Саме вони перенесли акцент філософської думки з проблем гносеології на проблеми самого світу та життя, які пізнаються в їхніх засадах інтуїтивним шляхом. На початку XX ст. основою європейської та української культури проголошується інтуїтивна або екстатична природа художньої творчості, яка в свою чергу приймає у якості носіїв творчого начала екстатичні духовні акти, як вихід за межі природного та соціального до "потойбічного світу".

Важливим для розуміння модерної художньої творчості виявляється ніцшеанський розрив дуалізму душі та тіла. За Ніцше тіло перестає бути матеріальною річчю, в ньому взаємодіють "матеріальне та духовне". Проблематика піднята Фрідріхом Ніцше виявилась продовженою в дослідженнях представників філософської антропології. Феноменальне тіло, "живе тіло" приваблювало їх здатністю "мислити" на довербальному рівні, відкриттям нового типу розумової діяльності. Поняття "тілесність" та "живе тіло" знайшли відображення в екзистенціальній феноменології Г.Марселя, який поставив проблему людського існування під кутом зору тілесної відповідності; Е.Гуссерль звернув увагу на те, що функції тіла вислизують від альтернативи "матеріальне – духовне (душевне)"; також всезагальним способом оволодіння світом виявляється феноменальне тіло у М.Мерло-Понті.

Ніцше закликає вчитися нерозривності тіла та свідомості через оволодіння мистецтвом танцю. Тема танцю присутня у його творчості всюди, і у філософських роздумах, і у поезії. Саме в танці, за Ніцше, досягається рівновага людського буття. Постулатом Ніцше стало: вчиться танцювати. Під цим, передусім, розумівся злет творчої думки, її особлива енергетика. Танок – це діонісійська уява тіла. В ній філософ вбачав досвід справжньої індивідуалізації. Завдяки танцю можна проникати в глибинні пласти буття і набувати нових масок, переживаючи ритмічну подію вічного повернення. Танцюрист починає рух, який визначається не тільки бажанням танцювати, а й бажанням звільнитися від земного тяжіння, прагненням злету, відчуттям легкості та невагомості. Це – танок підсвідомого, а отже особливе почуття свободи мислення і уяви, бажання вийти за межі тілесних страждань і звільнитися від рації. Таке протиріччя філософ назвав боротьбою зі своєю "першою природою", переходом до нової "тілесності".

Звідси у нього майже афористичний заклик – танцювати пером, на який відгукнувся і європейський, і російський, і український модернізм. А тому танок, ідея тілесності з їх орієнтацією на магію підсвідомого буання фантазії та переміщення у просторі визначали собою один із ключових аспектів, можливо, найбільш привабливий в українській літературі на межі століть. Більшість поетів підсвідомо схилилися до автоматизму безмежної уяви і в цьому лабіринті за допомогою динаміки руху почали створювати новий порядок, принципи якого стали невід'ємною частиною нового мистецтва і які були наділені незвичайною

експресією. "Тілесним" і "достовірним" було танцювальне й екстатичне, відокремлене від фізіологічного, і споріднене з "джерелом насолоди", яке пролягало в іншому ландшафті – космічному. Така насолода виражалась у стані "сп'яніння".

Ф.Ніцше сп'яніння характеризував як екстатичний стан, який вириває людину з ізольованості, з чітко окреслених рамок його буття як явища і наштовхує людину до містеріальної дії, тим самим перетворюючи у безпосереднє вираження космічного життя. Людина, за Ніцше, вже більше не митець: вона стала твором мистецтва; легке сп'яніння розв'язало всі творіння сили природи, яка надає насолоди.

Танок, відкритий Ф.Ніцше, є феноменом художнього простору, в який втягуються образи смерті, душі, смутку, туги, журби. Легкість тілесна, запаморочення, оп'яніння, очікування бажаного стану означали своєрідну насолоду. Мотив танцю символізує порив творчого натхнення поета, якому властива якась вторинна, внутрішня природа. Це – повернення до образу душі, звільненої від тілесної оболонки, що намагалась піднятися у простір.

Мотив танцю символізує порив творчого натхнення поета, якому властива якась вторинна, внутрішня природа. В основі творчого процесу поета знаходиться особливий вид переживання, обумовлене чуттям сп'яніння, що не є диким хаосом творчої сили. Сп'яніння – це граничне наближення до становлення в тому значенні, що воно є переживанням самого життя, його глибинних імпульсів і водночас дистанцією, яка допомагає виявити цей стан переживання, яка полягає в усвідомленні діючої сили, що підносить, вириває особистість із потоку становлення, оскільки сп'яніння є проявом людського "я". Головним у такому стані є чуття надмірності, якоїсь сили. А усвідомлення себе в такому стані, захопленість таким станом є відчуттям піднесеності [Ніцше Ф. Веселая наука // Он же. Стихотворения. Философская проза / Ф.Ніцше. СПб: Художественная литература, 1993. С. 55]

Заклик Ніцше до створення досконалішого тіла як умови появи надлюдини було продовжено в роботі "Так казав Заратустра". Ф.Ніцше проголошував центром і метою всесвіту особистість, від якої залежить загальне існування. Він стверджував, що весь світ повинен служити людині та її життю, а людина, в свою чергу, може робити все, до чого прагне її душа. На теренах української модерної літературної творчості спостерігалось утворення типу нової людини, яка живе за покликом зсередини, а не за суспільними приписами. Цікаво, що французький імпресіоніст Дега колись напівжартома зауважив, що художник повинен писати свою картину так, як злочинець справляє злодіяння. Адже у творчості порушуються норми і канони, переступається межа дозволеного. Мораль, яка є лише ширмою для безчестя, відкидається як непотрібна.

Аналіз лише деяких граней образу ніцшеанського танку в модифікації українських поетів, зокрема П.Карманського, О.Олеся, Гр.Чупринки, Б.Лепкого, В.Пачовського та інших засвідчив про радикальну перебудову світоглядної системи митців, так і про їх потужні поетологічні можливості

на засадах концепції "мистецтво для художника", що торувало шлях до осягнення якісно нового статусу в українській культурі та літературі.

Рух визначається не тільки бажаною волею і пристрастю до танцю, а й початковою втратою рівноваги. Ритм, експресія набувають динамічності, енергетичного "вибуху", бо коли танцювати – так вже до кінця, до самого виснаження, де "вмира останній такт кадриллі" [Поети "Молодої Музи" / Петро Карманський, Василь Пачовський, Богдан Лепкий, Степан Чарнецький, Сидір Твердохліб, Остап Луцький, Михайло Рудницький; Упоряд., автор передм. М.М. Ільницький. – Київ: Дніпро, 2006. – С. 92]. Кадриль у танці, у його ритмах веде до шаленості, до збудженості героя, відчувається бажання звільнитися від "природної" тілесності шляхом переходу до "іншої". Поетична гра, захопленість поетів ігровою стихією перетворюють художній простір в ілюзійний, уявний, де характер руху визначає емоційну й естетичну сутність "тіла танцю", сам дух поезії. "Тіло" як енергія, динаміка, ритм є тією категорією, без якої не можна визначити розуміння такої поезії [Там само. – с. 302]. Мотив танцю символізує порив творчого натхнення поета, якому властива якась вторинна, внутрішня природа. Це – повернення до образу душі, звільненої від тілесної оболонки, що намагалась піднятися у простір.

Модель танку, що закріпилася в українській поезії, пов'язувалась з поняттям простору, вимальовування нового художнього ландшафту як заданого порядку буття, в якому "витанцьовувався" перехід до підсвідомого, ірраціонального. Це була організація своєрідної філософії простору, який формував картину світу українських поетів. У їх творчості втілювалась образна ідея танцю, яка захоплювала своєю "тілесною" природою, оскільки ідеальне філософське тіло виражало свій новий, естетичний вимір – тіло в танку. Таке тіло оживало завдяки рухам. Воно вводило у світ, змодельований як індивідуальний простір думки, мистецької думки, художнього мислення, простір, який досягається тільки у танку.

***Sergii Rudenko, Doctor of Science (Philosophy), Associate Professor,
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine
rudenko.srg@gmail.com***

THE STUDY OF UKRAINIAN PHILOSOPHICAL CULTURE IN HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL STUDIES OF THE SOVIET ERA

The report is devoted to the following issues:

1. The way of understanding the goals and objectives of historical and philosophical science in the writings of Soviet historians of philosophy; the methodological basis of studying the history of philosophy of different nations.
2. Historical stages of development of philosophical thought in Ukraine in the Soviet model of historical and philosophical studies.

3. The main personalities of Ukrainian philosophical culture in the interpretation of Soviet historians of philosophy.

4. The main ideological trends, schools and traditions of Ukrainian philosophical thought in the historical and philosophical literature of the Soviet era.

5. In conclusion, a comparative analysis of these theses from 1 to 4, modern methodological concepts of the study of history of Ukrainian philosophy and also educational models of teaching history of Ukrainian philosophy will be presented.

**Т. П. Руденко, канд. філос. наук,
НТУУ "КПІ ім. Ігоря Сікорського", Київ
tamararud@ukr.net**

ФІЛОСОФСЬКО-ТЕОСОФСЬКИЙ "КОРДОЦЕНТРИЗМ" ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ ТА УКРАЇНСЬКИЙ РОМАНТИЗМ

Український романтизм є феноменом української культури, що визначилася українською історією та світосприйняттям українців.

Характерною рисою українського романтизму є "кордоцентризм", що походить від "філософії серця" Григорія Сковороди. Філософ звертається до серця як до основи духовного буття, бо саме серце є головним джерелом людської духовної діяльності: від нього походять думки, вчинки, воно розкриває творчі потенції людини.

Духовну субстанцію, на думку філософа в людині утворює Бог, тому він отожднює серце з Богом, звертається до "символічного" світу, який він отожднює з Біблією. Це розкриває метафізичне розуміння серця. Серце є основою духовного життя людини, філософ вважав, що людина повинна прислухатись до голосу серця, бо саме в ньому найбільше визначається людська сутність "внутрішня натура". Саме воно поєднує чуттєве та раціональне в людині, серце є осередком, що гармонізує релігійність та мудрість і виступає опорою людині у світі.

Серце є основою індивідуальності, вольових зусиль людини. Як зазначив Григорій Сковорода: "Согласие воли есть то единая душа и единое сердце; и что лучше, как дружба с величайшим?" [2; с.178]. Філософ вважав, що духовне життя людини пов'язане з її пізнавальною діяльністю. Як зазначив мислитель: "Пізнання можливе тільки через людину. Людина у своєму серці повинна знайти останній критерій, основу пізнання і життя. Єдине істинне життя – людське серце – є інструмент цього пізнання" [Сковорода Григорій. Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозові переклади. Листи. / Григорій Сковорода. – К.: Наукова думка, 1983. – с.312].

Багатоаспектне розкриття духовного буття, особлива щирість і чуттєвість людського серця є характерними рисами творів українських романтиків. Звідси випливає чуттєве, сердечне ставлення людини до

світу, природи, землі неодноразово оспіване українською пісенною лірикою, рідна земля виступає головним об'єктом поетизування. Антеїзм як характерна риса української ментальності представлена у творчості українських романтиків.

У творчості представників українського романтизму людина представлена сходиною до божественного. Світ у романтизмі постає як таємниця, звідси походить втілення містичного, ірраціонального, символічного. Романтики прагнули відкрити таємницю безмежного світу, що в свою чергу не могло не позначитись на формуванні символіки, так підкреслений символізм та алегоризм стали характерними рисами творців романтизму. Саме символ вказував шлях до світу вічних ідей та образів, він розкривав безмежні прояви людської природи. Символ постає як знак, який необхідно навчитись читати.

Світ у романтизмі є динамічно рухливим, мінливим, а взаємовідносини між людиною і світом підпорядковуються таємниці досягнення буття. Динаміка світу яскраво передається романтиками різними художніми засобами. Усе в світі взаємопов'язане одне з одним, і людина є включеною в постійний світовий рух, є частиною безмежного, впорядкованого світу. Романтичний герой відчуває реалії світу, але в той же час він намагається зазирнути за його межі, досягнути трансцендентне. Людський дух має величезні можливості в пізнанні світу. У романтизмі світ пізнається серцем, душею. Митці романтизму утверджували високі ідеали свободи, кохання, розвиненої особистості, гармонії зі світом. Вони зверталися до минулого, історичної спадщини, фольклору.

Романтики відкрили нові грані, нові екзистенціальні виміри особистості. Романтизм намагається відповісти на одвічні філософські питання, які митці піднімають у своїх творах: сенс людського буття, цінності та ціннісні орієнтації, взаємовідносини між людьми, таємниці природи, світу.

Сенс людського існування постає до кінця не розгаданою таємницею, порушується питання волі, свободи особистості. Вони поставили людину в центр світобудови і показали, що вона є найвеличнішим дивом з різнобарвним світом, що хвилює її не лише власна доля, але й доля всього людства.

Таким чином романтичний герой намагається вирішити глобальні питання буття, його хвилюють морально-етичні, філософські, суспільні проблеми світу. безмежним у своїх проявах.

Романтики оспівували загальнолюдські цінності, підносили буття людського духу, показували світ живим і динамічним цілим, а також вони викривали романтичними засобами суспільні негаразди, намагалися вирішити суспільні проблеми і втілювали ідеал гармонійного суспільства до якого прагнули.

Представники українського романтизму багато зробили для формування та становлення української літературної мови, утвердження національної ідеї. Українська культура збагатилася яскравими літературними, музичними зразками. Українські митці цікавилися світовими досяг-

неннями своєї доби та минулих епох і створили нові літературні жанри: історичний роман, історичну драму, балади, неповторну пісенну лірику.

Український романтизм утвердився не лише як художньо-стильовий напрям, він був рухом, що став невід'ємною складовою духовного буття народу та вплинув на всі сфери суспільного життя.

M. Sakhokia, student of Free University, Tbilisi, Georgia

UKRAINIAN PHILOSOPHY AND CULTURE PAST AND PRESENT

Generally.

As it is common with the territories that are located on the crossroads of the big trade routes of East and West, Ukraine had a rather turbulent history. Numerous times its territories was occupied by foreign countries. Therefore, Ukraine's philosophy or culture was always under a pressure of foreigner's. Beside of many destinies, Ukrainian are very kind-hearted, friendly and warm people.

Medieval period.

I am going to speak shortly about the history of Ukrainian philosophy. To begin with medieval period, the period between 10th-13th centuries (from adoption of Eastern Christianity to Mongol invasion), was marked by vigorous intellectual development. The ideas of Greek philosophers and Church Fathers entered Kyivan Rus' through Bulgarian translations of Greek collections or original Bulgarian compilations; include the *Izbornik of Sviatoslav*, *Pchela*, etc. The new, imported ideas, which themselves were not systematized and were often opposed, did not displace old folk beliefs, but were set alongside them. Since political motives played a decisive role in the religious conversion of Kyivan Rus', the emergent philosophical thought was focused on political rather than religious questions. The Mongol invasion of the mid-13th century began a long period of political disorder and cultural decline in Rus'. For almost three centuries, nothing significant was added to the Kyivan intellectual heritage.

Renaissance period. Philosophical ideas and methods of argument gained a new importance in the period of religious struggle in Europe. At the end of the 15th century, the ideas of humanism were brought to Ukraine by foreign travelers. In XVI century the country has finally welcomed the new beginning of philosophical thought. An Orthodox priest and metropolitan Petro Mohyla was one of the prominent activists of that time and a good manager, because it was due to his efforts that a Kyiv-Mohyla academy was formed.

Although the movements contributed to the cultural revival in Ukraine, it caused counter-reformation. The orthodoxy returned to the roots of their culture, they revived the use of Greek and Church Slavonic, translated the Bible and studied patristic theology. This defensive strategy led to isolation from the larger society and from the dominant culture.

Modern period.

Ukraine's loss of the last vestiges of political autonomy under Catherine II and its swift cultural decline account for the weak impression that the Enlightenment made on Ukrainian thought. A few individual thinkers such as Vasyl Karazyn, Oleksander Palytsyn and Vasyl Kapnist represent it.

The development of Ukrainian culture, particularly literature and art, in the 19th century was influenced by German romanticism.

The Christian Romantic ideology of the Cyril and Methodius Brotherhood is the finest example of a creative response by young Ukrainian intellectuals to new ideas from the West. Their theory was a mixture of Enlightenment political ideals.

Soviet period.

In Soviet Ukraine, for the first few years philosophical activity developed in a normal way: philosophical activity developed in a normal way: philosophers expressed their views freely and published their own journals. Gradually the regime imposed its control over ideas by dissolving all independent associations and publications and by establishing its own institutions for defining and propagating the approved ideology Marxism-Leninism.

Taras Shevchenko.

I am not going to tell you more about the historical development of the soviet thinking and will begin the main part of my essay.

Taras Shevchenko the great Ukrainian poet, artists and thinker was born on March/ 9 /1814, in the village of Moryntsi in central Ukraine, then part of the Russian Empire. The producer of the 1000 works of art is acknowledged as one of the most outstanding realist painters in mid-19th century Ukrainian and Russian art. For over 1500 years his writings, especially his poetry, have been published in thousands of volumes including translations into the major world languages. Taras Shevchenko is thought to be one of the world's greatest writer of all times. Born into a serf peasant family in the Cherkassy region, he was orphaned when he was eleven years old. Soon, afterwards, the young Shevchenko began working as a servant under Russian aristocrats and studied painting. Other artists soon noticed his work and they held a lottery, which raised enough money to purchase his freedom. Shevchenko was then accepted into the Saint Petersburg Art Academy where he gained accolades for his works. In 1840, he published a compilation of poems under the title "*Kobzar*". It is labelled as the most sacred text in Ukraine aside from the Bible. Unfortunately, his nationalistic philosophy and anti-imperial ideals brought him under the immense scrutiny of Tsar Nikolai I. Shevchenko was brought into custody for being involved with the brotherhood of St Cyril and Methodius, a clandestine Ukrainian group. He was first imprisoned in St Petersburg and then exiled in Siberia. The Russian Tsar commanded that Shevchenko be banned from drawing or writing in his exile, but the poet continued both in secret. He was officially pardoned in 1857 and returned to his beloved Ukraine two years later. Sadly, the years of exile took a heavy toll on his health and he died in 1861, aged just forty-seven.

In Ukraine today, he is revered as one of the greatest heroes along with Ivan Franko, Lesya Ukrainka and Mykhailo Hrushevskyi. There are monuments dedicated to him not only in Ukraine but in Uzbekistan, Canada, Argentina, Paraguay, Brazil, Poland, Hungary, Romania, Italy and ironically, Russia.

One of his greatest works is Testament (Zapovit in Ukrainian). Written in 1845, it has been translated in more than 60 languages and set to music in the 1870s by H.Hladky. This poem is second only to the Ukrainian national anthem.

Л. П. Саракун, канд. філос. наук, НУХТ, Київ

sarakyn@rambler.ru

В. П. Драпогуз, канд. філос. наук, ЦГО НАНУ, Київ

drapohuz@gmail.com

КОНЦЕПТ КУЛЬТУРИ В ГУМАНІТАРНІЙ КАРТИНІ СВІТУ

Культура як відображення духовної сфери суспільного життя, реалізуючись у різних видах і формах людської активності, породжує реальні зміни в житті суспільства. Роль культури в соціумі позначається на всіх рівнях його існування і усвідомлення ним особливостей свого історичного буття. Якщо в державі встановилися вільні та гармонійні взаємовідносини, то індивід незалежно від системи владних відносин творить неповторну культуру. А коли цій сфері соціуму не приділяється належна увага, тоді відбувається руйнування міжособистісних взаємовідносин, втрачається можливість подальшого становлення себе як культурного суб'єкта, потенційно творчої особистості, що призводить до згасання сутнісних сил індивіда.

Нові конфігурації в перехідному (транзитному) українському суспільстві породили в галузі культури як позитивні, так і негативні явища. До позитивних тенденцій можна віднести такі: демократизація культурної сфери (відсутність цензури); поява нових суб'єктів культурного життя (нові музичні колективи, створення нових музеїв, мистецьких галерей); виникнення недержавних структур (дирекцій свят і фестивалів); подальший розвиток міжнародних зв'язків. Негативними тенденціями є: прискорена комерціалізація культури, внаслідок чого ринок заповнений продукцією, яка має невисоку художню цінність, але водночас є видовищною, розважальною (касовою); недостатня державна підтримка розвитку культури (занепад вітчизняного кінематографу, низький тираж україномовних видань). Іншими словами, сьогодні в нашій державі наявне "забуття" основного призначення культури як сфери саморозвитку людини і вдосконалення її творчих сил, що порушує історичну неперервність розвитку культури, яка підмінюється сурогатом, який називають масовою, комерційною культурою, кітчем і конс'юмеризмом. Головна причина виникнення подібних явищ полягає в спотвореному уявленні про громадянське суспільство, в якому людина стає капіталом, ресурсом різних видів діяльності. Вона, як суб'єкт, і

як самоціль є основою гуманітарного знання, яке, будучи за своєю природою поліфонічним та універсальним засобом виявлення феномена інакшості, постає як своєрідна маніфестація багатоманітності світу людини і суспільства. Означене знання виступає своєрідним посередником між культурними досягненнями минулого, теперішнього і спробами соціально-проектування майбутнього.

Гуманітарні знання містяться в науках про людину і суспільство. У сукупності вони формують комплекс гуманітарних наук, які виробляють гуманітарну наукову картину світу. Про неї в останні роки з'явилось чимало публікацій, зокрема, про можливість такої картини світу. Виникають питання про те, чи правомірно говорити про гуманітарну картину світу в тому ж розумінні, яке вкладається в поняття природничо-наукової картини світу, хоча б через те, що предмет гуманітарних наук не охоплює світ в цілому.

Термін "гуманітарна картина світу", якщо допустимо його використання стосовно до всього Універсуму, має не стільки онтологічний, скільки метафорично-ціннісний сенс. Світ гуманітарних наук існує, отже, логічно говорити про наукову картину саме цього світу. Тоді наукова картина гуманітарного світу, не являючись загальнонауковою, може виконувати відносно свого предмета ті ж функції, які виконує будь-яка окрема, спеціальна (наприклад, фізична чи біологічна) наукова картина світу. Гуманітарна картина світу, поступаючись природничо-науковій картині в широті охоплення реальності, навряд чи поступиться їй в значущості.

В структуру гуманітарної картини світу входять не тільки теоретико-наукові, раціонально-логічні знання про людину і суспільство та культурні здобутки цивілізації (які становлять лише частину знань людства), а й багатовікові пласти позанаукового знання – побутового, художньо-естетичного, морально-етичного, релігійного, філософського. Ці галузі знань формують свої картини світу – побутову, міфологічну, релігійну, художню, філософську (узагальнюючу, яка містить різні загальні світоглядні позиції). Тоді можна сказати, що гуманітарна картина світу включає в себе гуманітарні аспекти всіх позанаукових картин світу в ракурсі гармонійних відносин людини з соціальним та природним світом.

Загальнонаукова картина світу відображає світ крізь призму раціонально-наукового "образу" і відповідного концептуального використання знань, передовсім, у галузі науково-технічного прогресу. Філософська картина світу розкриває картину буття крізь призму загального світогляду епох, класу, держави, певної культури. Гуманітарна картина світу висвітлює світогляд крізь призму суб'єктивного ставлення до світу шляхом розкриття принципів гармонійних гуманних відносин Людини і Світу та гармонії в самій людині. Але якщо ми поставимо в один ряд такі гранично загальні картини світу як загальнонаукову, філософську та гуманітарну, то з необхідністю напрошуються два висновки. По-перше, дані картини буття можуть взаємно доповнювати одна одну; по-друге, логічно припустити, що повинна існувати іще більш загальна картина світу, здатна об'єднати найважливіші досягнення вищезазначених картин

світу. Томі ми приходимо до ідеї загальної картини світу. Далі можна припустити, що остання на рівні сучасних знань дозволить несуперечливо інтегрувати загальнонаукові, загальнофілософські та загальногуманітарні досягнення людства.

У підсумку можна констатувати, що гуманітарна картина світу – це частина загальної (наукової, позанаукової, філософської) картини світу, яка відображає атрибутивність Гармонії в теорії і практиці буття людини і суспільства в оточуючому світі. У загальнонауковій картині світу гуманітарна частина репрезентована гуманітарно-науковою картиною світу, що включає найголовніші культурні досягнення людства.

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

МІСЦЕ ІДЕЙ АНТИЧНОСТІ У ВЧЕННІ ПРО "ІДЕАЛЬНУ ДЕРЖАВУ" БОГДАНА КІСТЯКІВСЬКОГО

На початку XX ст., в пошуках концепції досконалої держави, український філософ права Б.Кістяківський звертається до історії та аналізує концепції ідеальних держав у минулому. Тому не дивно, що в коло його інтересів потрапили такі мислителі як Платон та Аристотель.

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

Б.Кістяківський позитивно відноситься до ідеї справедливості та соціального консенсусу у філософії Платона, де розуміння двох видів справедливості у Платона стало для нього підставою говорити про об'єктивне і суб'єктивне право. Однак він не сприймав платонівської критики демократії, яка для нього поставала як соціально-справедлива,

а отже правова. Більш того, Б.Кістяківський "ідеальну державу" Платона розглядає як утопічний концепт облаштування суспільного життя, але не сприймає її як логічну схему, яка може виконувати методологічну роль в пізнанні держави, як соціального інституту в кожний історичний період життя того чи іншого народу. В осмисленні цього питання античною філософією Б.Кістяківський від Платона переходить до Аристотеля.

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

Утворення сім'ї на думку Аристотеля можна вважати першим проявом політичної сутності людини. Розвиток родинних зв'язків, що відбувається паралельно із удосконаленням обміну та розподілом праці, привів до утворення поселень. Аристотель вважає, що природне прагнення людей до досконалості призвело до появи такої форми спільноті людей як держава. Таким чином, держава виступає в якості певного цілого. А в усьому, що становить єдине ціле, вирізняються два класи: "влади й підлеглості. Це – загальний закон природи: він присутній у всіх живих істотах" [Аристотель. Політика /Пер. з давньогр. О. Кислюка. – К.: Основи, 2000. – с. 9]. Стосовно справедливості, то вона розглядається як прояв природних прагнень і природніх законів, що діють у суспільстві. До них відноситься "добррозичливість до решти людей", і "панування дужчої людини". "Одні люди за природою вільні, інші – раби, і для них таке становище корисне й справедливе" [Аристотель. Політика /Пер. з давньогр. О. Кислюка. – К.: Основи, 2000. – с.15].

Аристотель розглядає державу як складну систему. До неї входять землероби, що виробляють продукти харчування, ремісники, торговці, наймані робітники, представники середнього стану, який представляють воїни. "Неможливо стверджувати, що держава має бути за своєю природою рабською. Держава є певна самодостатність, рабство ж не є таким" [Аристотель. Політика /Пер. з давньогр. О. Кислюка. – К.: Основи, 2000. – с.11]. Але не всі члени держави, на думку Аристотеля, є громадянами. До останніх він відносить лише тих, "хто бере участь у суді і народних зборах". Таким чином, за Аристотелем ні землеробів, ні найманих робітників, ні ремісників не можна вважати громадянами держави.

В основі підходу Аристотеля до визначення держави лежить етичний принцип правильності. Таким чином стверджується існування правильних і неправильних форм державного устрою. Правильні форми держави виражають "суспільну користь". До них Аристотель відносить монархію, аристократію та політію. Неправильні форми держави виникають за рахунок викривлення або відхилення від правильних.

Таким чином, відхиленням від монархії є тиранія, від аристократії – олігархію, від політії – демократію. Всі вони спрямовані не на "спільну користь" а на користь влади.

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

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

У нарисі "Сутність державної влади" Б.Кістяківський дає таке визначення держави: "Держава і є правова організація народу, наділена в усій повноті своєю власною, самостійною і первинною, тобто ніким не даною владою" [Кістяковский Б.А. Философия и социология права.- СПб., 1996, – с.241]. Форма держави вказує на те, яким саме чином здійснюється державна влада. Існує ціла низка підходів до розгляду проблеми влади. Можна виокремити юридичний, історико-політичний та ідеологічний бік цієї проблеми. З'ясовуючи це питання, Б.Кістяківський зупиняється на правовій формі держави. Її основною ознакою є те, що "тут влада обмежена й підзаконна".

Питання обмеження влади у формі інституту держави, самоцінності людини, та проблема визначення правового місця індивіда в державі активно розроблялися в епоху Нового часу. А свого логічного завершення, ці підходи, у класичний період розвитку філософії, набувають відповідно у Гегеля та Канта.

В. С. Солов'ян, асп., КНУТШ, Київ
diosar@bigmir.net

ПОЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ В КУЛЬТУРІ УКРАЇНСЬКОЇ ДІАСПОРИ: МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ

1. Важливою умовою дослідження політико-філософських студій української діаспори є уточнення змісту поняття "українська діаспора". У сучасній науковій літературі можна виокремити чимало підходів до визначення феномену української діаспори. Однак, концептуальне значення для дослідження філософсько-політичного доробку мислителів української діаспори, на нашу думку, має саме культурологічний підхід, який був окреслений в роботах таких сучасних дослідників як Н. Кривда, М. Русин, І. Огородник, С. Руденко та інших. Так, Н. Кривда визначає

українську діаспору як "унікальне соціокультурне явище в межах національної культури, що з одного боку, є окремим комплексом загального українського культурного процесу, а з другого – відтворенням національно-культурної ідентичності діаспори". Таким чином, науковець розглядає українську діаспору як трансформаційне соціокультурне явище, що "входить у певну суперечність із традиційними уявленнями про окремість Батьківщини та гегемонію держави". [Кривда Н.Ю. Українська діаспора: досвід культуротворення: д-ра. ... канд. філос. наук: 09.00.12 / Кривда Н.Ю.; КНУТШ. – Київ, 2009. – С.35].

Перевага культурологічного підходу полягає у тому, що він дозволяє досліднику уникнути зосередження на зовнішніх ознаках феномену діаспори (територія, громадянство, суспільно-політичний устрій тощо), які є вторинними з огляду на предметне поле нашого дослідження. Однак при цьому варто зауважити, що розгляд української діаспори виключно в рамках національної культури ускладнює розгляд політико-філософської спадщини української діаспори як національного і одночасно мультикультурного феномену. Тож відповідно до нашої точки зору, означення феномену української діаспори в межах культурологічного підходу потребує додаткового уточнення. Відтак, для реалізації завдань нашого дослідження ми пропонуємо визначити вітчизняну діаспору як українську національну спільноту поза межами українських земель, яка відчуває духовний зв'язок з батьківщиною і прагне до відтворення та збереження власної національно-культурної ідентичності, оскільки є більш прийнятним та репрезентативним з огляду на предмет дослідження.

2. Зважаючи на специфіку предмету і завдань нашого дослідження, важливе методологічне значення має визначення терміну "політична філософія". У цьому контексті, перш за все слід відзначити спробу О. Русакової систематизувати і класифікувати різноманітні точки зору щодо особливостей предметного поля політичної філософії. Так дослідниця виокремлює сім основних методологічних підходів: позитивістський, (Данте Джерміно), ціннісний (Л.Штраус, деонтологічний (Ф. Бенетон, Д. Міллер, О. Пятигорський), концептологічний (Т. Алексеєва В. Макаренко), мультипарадигмальний (В. Кімлік), дискурсивний (М. Фуко, Ж. Бодрійяр, Ж. Дерріда, Р. Барт, Ж.-Ф. Ліотар), структурно-функціональний (О. Панаріна, І. Василенко, О. О.Русакова). [Русакова О. Дискурс и типология политической философии // Дискурс-Пи. Научно-практический альманах: Екатеринбург, 2010, № 10].

З огляду на специфіку предмета і завдань нашого дослідження найбільш корисним постає підхід, який запропонував у своїх працях К.Гаджиев. За визначенням науковця "політична філософія перш за все є рефлексією політичного буття". [Гаджиев К.С. Политическая философия. / К.С. Гаджиев. // Отделение экон. РАН; науч.ред. совет изд-ва "Экономика". – М.: ОАО Изд-во "Экономика", 1999. – С.194]. Таким чином К.С.Гаджиев пропонує визначити політичну філософію як теорію пізнання політичного світу, тобто як політичну епістемологію та як вчен-

ня про політичне буття, тобто як політичну онтологію. "У першій якості вона (політична філософія – В.С.) виступає як особлива дисципліна (або піддисципліна), яка покликана вивчати духовні та світоглядні аспекти світу політичного. Вона включає політичну онтологію, аксіологію, епістемологію та методологію. У другій же якості це та сфера духовної діяльності людей, де формуються світоглядні, нормативні й ціннісні основи світу політичного, сама ідея політичного, ідеї держави й влади і т.д. Політична філософія, торкаючись одночасно сфери як філософії так і світу політичного, розташовується в області перетину філософії та політичної науки" [Гаджиев К.С. Политическая философия. / К.С. Гаджиев. // Отделение экон. РАН; науч.ред. совет изд-ва "Экономика". – М.: ОАО Изд-во "Экономика", 1999. – С.195]. Наведена позиція вченого, на нашу думку, є продуктивною для дослідження філософсько-політичних студій української діаспори, оскільки вона відображає специфіку філософської думки діаспорних мислителів, дозволяє з нових дослідницьких позицій уточнити й сформулювати предметно-проблемне поле, окреслити постаті, які стали визначальними представниками філософсько-політичної думки в культурі української діаспори.

3. На основі здійсненого уточнення понять "українська діаспора" та "політична філософія", ми можемо запропонувати визначення змісту філософсько-політичних студій в культурі української діаспори як сукупності досліджень, що орієнтовані на осмислення таких проблем як форми культурної ідентичності, "характерологія українців", проекти національного культуротворення та державотворення. При цьому визначальною рисою політико-філософської спадщини вітчизняної діаспори є її розвиток у літературно-публіцистичній формі і громадсько-політичній діяльності діаспорних мислителів. Відтак філософсько-політичні студії української діаспори мають міждисциплінарний характер.

***В. В. Співак, канд. філос. наук,
НМАУ імені П. І. Чайковського, Київ
vova3006@ukr.net***

АРИСТОТЕЛІВСЬКИЙ ВПЛИВ НА ФІЛОСОФСЬКУ СКЛАДОВУ ПРОПОВІДНИЦЬКОЇ СПАДЩИНИ АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО

Загальноновизнаною складовою української філософської культури епохи бароко є філософська спадщина Аристотеля, що в своїй схоластичній інтерпретації становила основу філософських курсів, які викладалися в єзуїтських колегіумах та Києво-Могилянській колегії. Природно, що з академічних аудиторій, дані ідеї поширилися в інші сфери духовної культури українського бароко, творцями якої були вихованці київських професорів.

Одним з культурних феноменів в якому відбивалися ідеї Стагірита була церковна проповідь, що мала функцію масового засобу впливу на суспільну свідомість. Церковна проповідь, як жанр що мав за мету корекцію людської поведінки в бік християнських чеснот, містила значну філософсько-антропологічну та морально-етичну складову. Ця складова спиралася на моралістичні міркування авторів над проблемами людської природи, належної поведінки, сенсу життя, взаємин людини та світу. В свою чергу, дані міркування традиційно складалися з євангельських повчань, а також християнізованої етики Аристотеля й інших античних авторів (Сенеки, Цицерона, Епікура тощо).

Найбільш показово в цьому відношенні є спадщина проповідника Києво-Печерської Лаври Антонія Радивилівського, яка складається з двох рукописних та двох друкованих збірок: "Огородок Марії Богородиці" та "Вінець Христов". Проповідник жваво послуговувався у своїх текстах античною літературою, серед якої були й твори філософського характеру. Даний факт насичує проповіді Антонія Радивилівського філософським змістом та надає їм статусу текстів в яких відбивався тогочасний філософський процес у вигляді елементів філософських знань, що їх отримав автор під час свого перебування в київській колегії. Відповідним чином осмисливши ці ідеї, він включив їх у власну творчість з метою подальшого пропагування через роботу з паствою. Дослідження даних запозичень та особливостей їх використання й інтерпретації Антонієм Радивилівським можуть розширити наші знання про філософську культуру українського бароко. Тож дана проблема є доволі актуальною та потребує уваги дослідників.

Питання про вплив філософії Аристотеля на українську філософську культуру XVII ст. вже давно лежить у полі зору дослідників. Так, дана тема досліджувалась у працях: В. Горського, І. Захари, М. Кашуби, В. Нічик, Я. Стратій, Л. Чернік та ін. Проте, на матеріалі текстів Антонія Радивилівського ця тема майже не вивчалась.

Метою даної розвідки є дослідження особливостей використання та інтерпретації філософської спадщини Аристотеля в українській церковній проповіді XVII ст. на прикладі текстів Антонія Радивилівського. В якості об'єкту вивчення виступають рукописні та друковані збірки проповідей "Огородок Марії Богородиці" та "Вінець Христов".

Антоній Радивилівський досить активно використовує тексти Аристотеля у своїх проповідях та називає грецького філософа "найсубtelнійший з Любомудрцевъ" [Радивилівський Антоній. "Вінець Христов..." / Антоній Радивилівський. – К., 1688. – арк. 487], що свідчить про визнання його авторитету, що цілком відповідало тогочасній традиції.

Отже, використання Антонієм Радивилівським текстів та ідей Аристотеля, відбувається заради досягнення ряду цілей. Так, окрім риторичного призначення підсилити цікавість промови або прославити якусь значну особу чи святого, вставки з Аристотеля використовувались проповідником з метою морально-етичного повчання пастви, а також для підсилення богословських міркувань. Досить активно вико-

ристовуючи відомості з природничо-наукових трактатів Стагірита Антоній Радивилівський намагається надати їм моралістичного звучання та християнського змісту.

Антоній Радивилівський продемонстрував знайомство з широким колом трактатів Аристотеля та тими, що йому приписувались (Метеорологіка, Про Душу, Політика, Етика, Метафізика, Про виникнення тварин, Про дивовижні чутки). Проте в ряді місць відсутні конкретні посилання, вказані невірні посилання, а також викривлено текст чи думки Стагірита, що може говорити як про вільне творче оперування проповідника текстами філософа, так і про запозичення посилань на Аристотеля з інших джерел. Простежується запозичення відомостей про життя та вчення Аристотеля з інших античних авторів. Зокрема, з праці Діогена Лаєрського "Про життя, вчення та вирази відомих філософів".

Сам факт використання Антонієм Радивилівським трактатів Аристотеля, робить його спадщину дотичною до філософської культури, а природничо-науковий характер ряду використовуваних текстів Стагірита не віддаляє слова проповідника від філософії, оскільки в XVII ст. природознавство не відокремилось від філософії остаточно й сприймалося сучасниками як частина філософії. Варто, хоча б, згадати фундаментальну працю Ісаака Ньютона "Математичні начала натуральної філософії" (*Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*), 1687 року, в якій той описав основи класичної механіки.

Подальший аналіз взаємодії філософської складової української церковної проповіді епохи бароко та текстів Аристотеля на прикладі спадщини Антонія Радивилівського видається досить перспективним та потребує детальнішої уваги.

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

ПРОБЛЕМА НАЦІЇ В ІСТОРІОСОФСЬКІЙ СПАДЩИНІ В. АНТОНОВИЧА

Розкриваючи особливості розуміння проблеми нації у історіософській спадщині В. Антоновича, варто попередньо зазначити, що як "виходець зі шляхти, він "довго поділяв усі станові та національні упередження людей, в колі яких виховувався" [Антонович В. Моя сповідь: вибрані історичні та публіцистичні твори. – К., 1995, с. 88]. Між тим, мислитель у ході своєї діяльності переглянув частину своїх упереджень, що й дало йому можливість більш об'єктивно оцінити становище тогочасного українського народу й запропонувати власне процесу українського націотворення. Зауважимо, що проблема нації, яка пронизує усю творчу спадщину вченого, розглядається в контексті принципу історизму. Саме ж визначення поняття "нації" В. Антоновичем знаходимо у роботі "Три національні типи народні" (1888 р.). Тут нація розглядається як група

"людей рідних і близьких між собою натурою, хистом, вдачею, дотепом, здатністю, темпераментом" [Антонович В. Три національні типи народні [Електронний ресурс] / В. Антонович // Антонович В. Моя сповідь : вибрані іст. та публіцист. твори. — К. : Либідь, 1995. — Режим доступу: <http://litopys.org.ua/anton/ant03.htm>]. Безумовно, з наукового погляду таке визначення не може не викликати критики, проте остання буде передчасною, адже подальші роздуми вченого вносять ясність у розуміння її суті. Зокрема, В. Антонович задовго до О. Бауера, визнаного представника психологічної теорії нації, обґрунтував необхідність розмежовувати при аналізі нації ті особливості її характеру, що постали як результат впливу природних факторів та ті, що сформувалися в ході її історичного та культурного розвитку.

Користуючись історичним підходом та методом компаративного аналізу В. Антонович уточнює наведене визначення нації. Він наголошує, що "за національність треба вважати суму таких прикмет, якими одна група людності відрізняється від цілого ряду інших груп" [Там само, с.91]. "Прикмети, — продовжує вчений, — бувають двох родів: одні народжені людям, спадкові, що залежать від складу раси, від впливу природи місцевої; їх можна знайти стежкою антропологічною, дослідом з анатомії та фізіології чоловіка. Другі прикмети здобуваються вихованням і залежать від розвитку культури та від минулого життя народу, себто від його історії. Сума таких прикмет виявляє нам етнографічну індивідуальність, окрему національність" [Там само, с.91].

Чіткого розмежування понять "нація" та "національність" у В. Антоновича, на відміну від О. Потебні не було. Більше того, тотожним поняттю "нація" виступає й поняття "народ", під яким "розуміємо зовнішні прикмети його: мову, віру, звичаї і т. ін. Отже, ці прикмети завжди залежать від прикмет, чи причин глибших, внутрішніх" [0, с.91]. Фактично, це уточнення дає підстави говорити про те, що у творчості В. Антоновича імпліцитно присутнє традиційне для української історіософії ХХ ст. розрізнення понять "народ" як природна спільність та "нація" як спільність історична та культурна. Разом з тим, не варто випускати з уваги односторонність в інтерпретації поняття "народ". Зокрема, В. Антонович наполягає на тому, що зовнішні, атомарні ознаки нації — мова, побут, звичаї тощо є важливими, однак не вирішальними ознаками нації, оскільки вони постають як результат більш глибокої психологічної єдності, яка формується історично. Сумніватися у правомірності цих наукових висновків немає жодного сенсу, однак в контексті соціокультурних та політичних реалій українського народу ХІХ століття, варто визнати, що мова в даному випадку йде радше про усвідомлення етнічної ніж національної єдності.

Виразним підтвердженням нашого висновку є динаміка відношення В. Антоновича до мовного питання. Зокрема, у ранній своїй творчості, вчений не погоджується з тими, хто однією з найголовніших прикмет нації вважає мову, бо "і давніше були, і тепер єсть нації з такою безталянню історією, що власну мову стратили і перейняли чужу, а проте

національність свою задержали та все почувають себе і вважають за народ, цілком окремий від інших" [Там само, с.90]. Йдеться про ірландців, які перейшли на вживання англійської мови, але "і на склад мислення, і на характер, і на темперамент зовсім окремі від англійців" [Там само, с.90]. Однак, на схилі свого життя, в 1905 р., за офіційним дорученням історично-філологічного факультету Київського університету святого Володимира професор В. Антонович підготував "Записку у справі обмежень української мови" [Антонович В. Записка в справі обмежень української мови [Електронний ресурс] / В. Антонович // Антонович В. Моя сповідь : вибрані іст. та публіцист. твори. – К. : Либідь, 1995. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/anton/ant08.htm>, с.192], у якій він прийшов до висновку, з одного боку, про те, що указ 1876 р. забороняє в Російській імперії книги українською мовою аж ніяк не за їхній зміст, а з іншого, – йдеться про заборону української мови, якою розмовляє багато мільйонів людей, а відтак, гальмується розвиток народу, протидіючи його прилученню до культурного життя, незалежно від того, як називати українську мову ("мовою, наріччям, говором чи діалектом") [Гринів О. Українська націологія: ХІХ – початок ХХ століття. Історичні нариси / Олег Гринів. – Львів: Світ, 2005, с.89].

Поряд з теоретичними проблемами націології, значна увага у науковій спадщині В. Антоновича приділяється дослідженню внутрішньої специфіки українського народу. Остання, на думку вченого, виявляється в тому, що "південноруський народ внаслідок особливостей етнографічного складу свого народного характеру не був здатний створити незалежну державу" [Антонович В. Характеристика деятельности Богдана Хмельницького [Електронний ресурс] / В. Антонович // Антонович В. Моя сповідь : вибрані іст. та публіцист. твори. – К. : Либідь, 1995. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/anton/ant11.htm>, с.192]. Це дає вченому підстави стверджувати, що українська нація "цілком позбавлена державного інстинкту". Суттєво, що за В. Антоновичем, який виступає з одного боку, представником етнопсихологічної теорії нації, а з іншого – культурного націоналізму, відсутність політичних домагань не позбавляє певну спільноту статусу нації. Такий підхід обумовлений, по-перше, безроздільним впливом німецької романтичної традиції на українську суспільно-політичну думку України ХІХ століття.

Загалом, запропоноване В. Антоновичем тлумачення нації, тільки на перший погляд може здаватися дещо спрощеним у підсумку того, що мислитель не бачить відмінності між поняттями "народ" та "нація". З позиції нашого часу, такий підхід, звичайно ж може викликати різкі критичні зауваження, між тим, у ХІХ ст., тільки такий підхід був єдино виправданим. Адже, до моменту, коли на широкі еліта не усвідомить себе рушієм культурного та політичного поступу народу, у підсумку чого розірветься притаманний традиційному суспільству суспільний дуалізм народ-еліта, говорити про зародження політичної нації, немає жодних підстав. Показово, що така єдність відбувається передусім завдячуючи мові, яка є головною передумовою для утвердження "компліментарної

спільноти", яка є головною підвалиною для усвідомлення культурної єдності, що й показав В. Антонович.

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

ШАРОВАРЩИНА ЯК ДИСКРЕДИТАЦІЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ПРИНАЛЕЖНОСТІ УКРАЇНЦЯ

Залучення людини до національної приналежності повинна мати поступовий і органічний характер. У випадку агресивного нав'язування національних цінностей може стати приводом до створення хибного світобачення, і як результат, втілюватись як просте, банальне наслідування трендів.

Національна культура, яка примусово нав'язується сучасному українцю має політичний аспект. Адже даний концепт за роки незалежності існував в латентному стані, і раптом в останні 3 роки ми спостерігаємо шалений зліт популярності всього українського. Можна сказати, що це проект масової культури але на рівні однієї країни. Тому що ми маємо національну культуру, яка почала активно пропагуватись на всіх комунікаційних рівнях, як компенсатор сучасних політичних проблем, з якими стикнулась влада в Україні.

Саме за рахунок активного впливу на людину, який проявляється в патріотичному спрямуванні, національній атрибутиці, яка існує на всіх шаблях культурного ландшафту, формується псевдо-патріотизм, який є вигідним для державної влади, але в деякій мірі фатальним для критичного осмислення реального сьогодення. Таким чином, ми прослідковуємо зміни в світобаченні українця, які ілюструються в фанатичному залученню національної атрибутики в сферу повсякденності. Це прослідковується не лише в раптовому носінні вишиванки або в фарбуванні власного паркану біля будинку в синьо-жовті кольори, але і в самоідентифікації себе. І ось тут "шароварщина" проявляється якнайглибше, адже більшість людей не замислюється в чому причина входження в популярність того чи іншого культурного явища. В більшості випадків, тут спрацьовує "стадний" інстинкт, який дуже легко поширює ті чи інші масові тренди. Відсутність саморефлексії породжує автоматичне прийняття цінностей, які були включені за рахунок пропаганди та вдалого впровадження на повістку дня.

Не хочу наткнути на претензію, що патріотичне виховання не потрібне. Таке твердження має присмак абсурдності, тому потрібно зазначити, що проект патріотичного виховання, формування національної приналежності повинно здійснюватись на глибинному рівні усвідомлення. Не просто: "Я патріот своєї країни, бо ношу вишиванку", а ґрунтовне розуміння історії української культури, вивчення ментальності її народу, традицій. Важливо в цьому ключі не слідування за течією, а власний

потяг до самоусвідомлення. Не на рівні "мейнстриму", а на рівні власної ідентифікації себе, як українця. Не кожному це осмислення може вдатися, проте якщо свідоміше підійти до питання патріотичного виховання дітей в школі, включення відповідних освітніх програм, курсів, що не пропагують, а роз'яснюють ті чи інші національні особливості, то цей проект може мати набагато більше позитивного результату, адже суспільство буде усвідомлено цікавитись та розуміти базові принципи патріотизму. І ось тоді вишиванка буде не лише на тілі, але і у серці кожного представника українського народу.

Н. Г. Філіпенко, канд. філос. наук, ІФ НАНУ, Київ
krfo@rambler.ru

РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКЕ ВІДРОДЖЕННЯ ПОЧАТКУ ХХ СТ.: КИЇВСЬКИЙ ДОСВІД

Релігійно-філософське відродження початку ХХ ст., незважаючи на не надто значний проміжок часу, з точки зору історії, що нас від нього віддаляє, все ще належить до досліджуваних, але недостатньо відрефлектованих явищ культури. Причина, на наш погляд, полягає в тому, що його асоціюють, перш за все, з підсумком, значимим для філософії, – творчим спадком визначних мислителів (М. Бердяєва, С. Булгакова, В. Зеньковського та ін.). В той же час значно менше увагу дослідників привертають ті інституції, ініціаторами створення і активними учасниками яких були ці мислителі, – релігійно-філософські товариства, одне з яких існувало й у Києві в 1908-1919 рр., що об'єднали у своїх рядах широкі верстви інтелігенції – філософів, богословів, юристів, лікарів, літераторів, педагогів. Саме вивчення історії релігійно-філософських товариств, на наш погляд, дозволяє не тільки уникнути надто звуженого розуміння релігійно-філософського відродження як лише певної зміни, розширення смислового поля вітчизняної філософії, а й водночас обґрунтувати, що воно започаткувало значно масштабніший проект трансформації різноманітних сфер вітчизняної культури, реалізація якого була перервана внаслідок більшовицького перевороту.

Свідченням смислової багатомірності релігійно-філософського відродження є, зокрема, гострі дискусії вже на перших засіданнях КРФТ в 1908 р. щодо цілей і напрямів діяльності товариства. Обговорення виступів голови КРФТ приват-доцента Університету св. Володимира П.В. Тихомирова та товариша голови професора Київської Духовної Академії П.П. Кудрявцева виявили суттєві розбіжності і між доповідачами, і між членами товариства як стосовно розуміння релігійного відродження, так і завдань, що стояли перед товариством. П.В. Тихомиров та ті, хто поділяв його позицію, вважали, що діяльність релігійно-філософських товариств має зводитись до філософського аналізу релігійних проблем, раціонального виправдання чи релігії як такої, чи хрис-

тиянства, залишаючись нейтральною по відношенню до церковного життя, визнаючи, що релігійне життя є чимось автономним. Натомість П.П. Кудрявцев та його однодумці (здебільшого православні), відзначаючи важливість теоретичного обговорення питань релігії, наполягали на тому, що "пізнання Бога – це питання цілої людини, а не лише раціонального осмислення, тому вимагає цілісного релігійного життя" [Киевские вести. – 1908. – № 296]., що "неможливо бути християнином, не належачи до якоїсь Церкви" [Киевская мысль. – 1908. – № 308]. На звітновибірчих зборах 1909 р. П.П. Кудрявцев констатував, що в діяльності товариства визначились три основні напрями: 1) бажання створити християнську общину, яке неможливо реалізувати в межах КРФТ через відмінність релігійних поглядів його членів; 2) теоретичне осмислення релігійно-філософських проблем; 3) релігійно-філософський аналіз соціально-політичних проблем сучасності, пов'язаних з питаннями релігії. В обговоренні більш точно були сформульовані діаметрально протилежні позиції в КРФТ. Одні, думку яких висловив П.В. Тихомиров, наполягали на тому, що РФТ є *філософськими*, в них має переважати теоретичний напрямок, що виключає участь у суспільному та церковному житті. Окрім того, вони не виключали, що результатом теоретичних дискусій може стати виникнення нової релігії. Інші, від імені яких виступив В.М. Лашнюков, робили акцент на тому, що РФТ є *релігійними*, а не богословськими, а тому не можуть бути індиферентними до релігійного життя [Киевская мысль. – 1909. – № 50].

Подальший розвиток КРФТ дозволяє стверджувати, що його діяльність виходила за межі філософських дискусій стосовно релігійних істин загалом та християнських зокрема. Вона охоплювала значно ширше коло проблем, і, оскільки вже в 1910 р. саме православне крило стало в КРФТ визначальним, можна говорити про формування в ньому не лише концепції православної культури, а й певного її осередку. Що стосується філософських тем, в КРФТ відбувалося осмислення релігійно-філософських пошуків XIX – початку XX стст. – починаючи з О. Хом'якова й закінчуючи В. Соловйовим та сучасниками (Д. Мережковським, В. Розановим, М. Бердяєвим та ін.). Вибір саме цього періоду був зумовлений артикуляцією вже у ранніх слов'янофілів ідеї, що Православ'я є тією основою, з якої має виростати вітчизняна культура, не стаючи простою "калькою" чи беззаперечним засвоєнням західноєвропейської, сформованої у лоні католицизму, а згодом і протестантизму. В свою чергу, це спричинило необхідність осмислення низки проблем: відношення між Православ'ям і західноєвропейською культурою, обґрунтування необхідності творення православної культури. Водночас обговорювалося й те, до яких змін у різних сферах суспільного життя це має призвести. Йшлося зокрема про стосунки між Церквою і державою, про релігійне виховання, про релігійне мистецтво, про суспільну місію Церкви, про церковний устрій та церковні реформи. Частина виступів була присвячена богословській тематиці, цінність яких полягала у формулюванні назрілих проблем, в окресленні можливих горизонтів розвитку бого-

словської думки [Дет. див.: Филиппенко Н. Г. Киевское Религиозно-философское общество (1908-1919). Очерк истории. – К.: Изд. ПАРАПАН, 2009)]. Члени КРФТ брали активну участь у суспільному і церковному житті. Зокрема, на той час голова КРФТ професор Університету св. Володимира В.В. Зеньковський у 1918 р. став міністром сповідань в уряді гетьмана Павла Скоропадського, а учасники товариства тоді ж увійшли до складу редакції газети "Слово", яку видавало міністерство.

Переосмислення досвіду релігійно-філософських товариств, в тому числі КРФТ, було одним з імпульсів розвитку церковного життя, богословської і філософської думки в еміграції, що стала вимушеним кроком для багатьох діячів релігійно-філософського відродження початку ХХ ст. через декілька років після жовтневого перевороту 1917 р. Було подолано синкретизм, притаманний інтелектуальним пошукам цього періоду, де тонка грань між богослов'ям і філософією нерідко порушувалась, і остання підміняла собою богослов'я. Відмова від тези "філософське виправдання християнства", однієї з ключових для релігійно-філософського відродження початку ХХ ст., врешті-решт відкрила шлях і для ренесансу православного богослов'я – неопатристики, і для принципово іншого розуміння християнської філософії, що не виправдовує християнські істини, а визнає їх своїм відправним пунктом [Зеньковский В. В. Основы христианской философии – М.: Канон+, 1997. – С. 22].

Секція 6
"ТЕОРЕТИЧНА ФІЛОСОФІЯ
(ОНТОЛОГІЯ, ГНОСЕОЛОГІЯ, ФЕНОМЕНОЛОГІЯ,
ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ)"

Підсекція
"ОНТОЛОГІЯ І ТЕОРІЯ ПІЗНАННЯ"

П. О. Батюкова, студ., ДНУ им. О. Гончара, Дніпро
polina_veloiyou@mail.ru

ТЕМПОРАЛЬНОСТЬ КАК СУЩНОСТНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ БЫТИЯ
В МЕТАФИЗИКЕ М. ХАЙДЕГГЕРА:
ПРИСУТСТВИЕ, ПОСТОЯНСТВО, ИСТОРИЧНОСТЬ, СОБЫТИЕ

Основная тема философии М. Хайдеггера – тема бытия. Конкретное хайдеггеровское решение этой темы можно обозначить названием его знаменитого трактата 1927 года – "Бытие и время". Вопрос о бытии (онтологическая линия мышления) М. Хайдеггер считает основным вопросом философии, начиная с её древнего происхождения. Хайдеггер во многом в своих рассуждениях основывается на древнегреческой философии, и именно оттуда он получает своё определение бытия как времени. Сделаем попытку проследить логику этого определения. М. Хайдеггер отмечает, что бытие со времени Платона и Аристотеля определяется как сущность (по-гречески – "Усия"; на немецкий Хайдеггер переводит это как "Seiendheit"). Греческое название для бытия – "Усия" – он истолковывает как Присутствие (die Anwesenheit), Пребывание (die Anwesenung) и отмечает, что "усия" как слово повседневного языка означает "возможность", "имущество" (hab und gut), "то, что доступно в любое время, т.к. оно точно присутствует"[Бибихин В.В. Ранний Хайдеггер: материалы к семинару. – М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. – С. 167].

Отметим, что второй равной по значению темой философии мыслителя является тема языка. Хайдеггер обращал внимание на то, что язык обладает сверх повседневного значения слова ещё и силой высказывания, которая, когда выпущена на свободу, превращает слово – в сущностное слово. Поэтому, он применяет "этимологические доказательства" как инструмент. Таким образом, истолковывая греческие слова: "усия", "эйдос", "идея", Хайдеггер делает вывод: "то, в высшем смысле является существующим (сущим), что присутствует постоянно", то есть

"присутствие" и "постоянность" являются определениями сущего. И они же есть "явными определениями времени: "присутствие" относится к "настоящему"; "постоянство" подразумевает "в любое время"" [Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Бибихина. – М.: Ad Marginem, 1997. – С. 372]. Итак, бытие как постоянное присутствие понимается из времени.

У М. Хайдеггера экзистенция, проецируя себя в будущее, предстает как "бытие-впереди-самого-себя". Ключевую роль в хайдеггеровской аналитике Dasein играет различение исходной (экзистенциальной) историчности (Geschichtlichkeit des Daseins) и производной "миро-истории" (Welt-Geschichte). "Термин "историчность", – отмечает Хайдеггер, – имеет место до того, что именуют историей (мироисторическим событием). Историчность подразумевает бытийное устройство "события" присутствия как такового, на основе которого впервые возможно нечто подобное "мировой истории" и исторической принадлежности к мировой истории" [Хайдеггер, М. Цолликоновские семинары / Пер. с нем. яз. И.Г. Глухой. – Вильнюс: ЕГУ, 2012. – С. 19-20].

"Историчность" по Хайдеггеру – это, прежде всего, "событийность". Такой термин указывает на способ бытия, присущий Dasein. У Хайдеггера, Dasein всегда явно или неявно "есть своё прошлое". Но это "прошлое" не просто тянется вслед за человеком, Dasein есть своё прошлое "по способу своего бытия" (weise seines seins). Это означает, что прошлое Dasein не просто наличествует в настоящем в форме следов или остатков (пережитков), но всякий раз сбывается из будущего [Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. – М.: Ad Marginem, 1997. – С. 20].

В контексте экзистенциальной аналитики временности Dasein М. Хайдеггер проводит чёткое различие между прошлым как прошедшим (vergangen) и прошлым как бывшим (gewesen, gewesenheit). Dasein всегда есть (экзистирует) как "своё бывшее", и оно, строго говоря, никогда не может быть "прошлым": ""Пока" присутствие фактично экзистирует, оно никогда не прошлое, но зато всегда уже бывшее в смысле "я есмь-бывший". И оно способно быть бывшим лишь пока оно есть. Первичный экзистенциальный смысл фактичности лежит в бывшести" [там же. – С. 328].

Dasein никогда не может быть прошлым (прошедшим) не потому, что оно "вечно", но потому, что оно никогда не бывает наличным (vorhandene). Dasein не становится историчным, "попадая в историю" как бы "задним числом", через то, что его "больше нет". "Быть историчным" для Dasein вовсе не означает отсутствовать, то есть "уже не быть в наличии". Dasein (Присутствие) вообще не может отсутствовать: не потому, что оно "вездесуще", но, опять же, потому, что оно никогда не существует по способу бытия-в-наличии. В отличие от внутримирного (innerweltlich) подручного и наличного сущего, Dasein с самого начала и "всегда" (покуда оно экзистирует) исторично, так как "история" есть структурный момент его темпорального бытия-в-мире [Хайдеггер,

М. Цолликоновские семинары / Пер. с нем. яз. И.Г. Глухой. – Вильнюс: ЕГУ, 2012. – С. 182].

Проводимое М. Хайдеггером различие между прошлым (прошедшим, *vergangen*) и бывшим (сбывшимся, свершившимся, *gewesen*) является ключом к пониманию феномена традиции в контексте герменевтической философии. Содержанием традиции является не прошлое, но бывшее, то, что не просто прошло и "ушло в историю", но подлинно сбывлось. В отличие от прошлого, которое наличествует (или может наличествовать) в настоящем в форме остатков или "пережитков", бывшее не просто наличествует, но сбывается в бытии *Dasein*. Именно "бывшее" составляет собственное содержание традиции, оно рассматривается М. Хайдеггером как все ещё "сущностно сбывающееся (*das wesende*)" и "определяющее настоящее и будущее" [Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Библихина. – М.: Ad Marginem, 1997. – С. 299]. В позиции теоретического мышления Хайдеггер видит одновременно и забвение вопроса как вопроса, и рождение мышления как вопрошающего. Такое мышление, содержащееся в вопросе, не может пониматься как один из аспектов, характеризующих теоретическое Я. Оно полагается как само бытие, для которого вопрошание о бытии и есть бытие. Поэтому, согласно М. Хайдеггеру, именно способы бытия спрашивающего определяют суть бытия сущего. Итак, Я как "Я есть", а не Я как "я мыслю", становится предметом исследования Хайдеггера. Другими словами М. Хайдеггер, как один из основоположников экзистенциализма, истолковывал реальность "жизненного мира" как языковую реальность.

Таким образом, базовая характеристика здесь-бытия у Хайдеггера – это его темпоральность. Он указывает, что смыслом бытия *Dasein* является временность (темпоральность), и поэтому бытие вообще должно быть понято из времени. Это отличие фундаментальной онтологии философа от других учений о бытии, неудача которых состоит в том, что они пользовались вульгарным понятием времени, от которого теперь нужно освободиться. Необходимо понять, что сам вопрос о смысле бытия темпорален, историчен, а традиционные определения бытия кажутся застывшими, книжными, заученными, а потому мёртвыми.

Научный руководитель: Шевцов С.В., д. ф. н., профессор кафедры философии ДНУ им. О. Гончара

***В. В. Березіна, канд. філос. наук, НМАПО імені П. Л. Шупика, Київ
amadeia@ukr.net***

БІОЛОГІЧНИЙ (ТІЕСНИЙ) ВИМІР ЧАСУ ПОДІЇ РОЗУМІННЯ

Пошуки нової ідентичності людини після кризи метафізичної суб'єктивності привели філософську герменевтику до перевідкриття засадничої конститутивної ролі біологічного виміру темпоральності "органічного теперішнього" – принципу вітальності, якому відповідає античне поняття

aión [Gadamer H.-G. Tempo vuoto e tempo pieno / H.-G. Gadamer // Gadamer H.-G. L'enigma del tempo / [a cura di M.L. Martini]. – Bologna: Zanichelli, 1996. – P. 105]. У своїй теорії часу Гадамер, на відміну від Гайдегера з його ідеєю "автентичної темпоральності" тут-буття, свідомого себе, обирає дещо інший шлях, наголошуючи на біологічному (еонічному) вимірі часу. Своє завдання він коментує так: "Відтоді як Гайдегер зробив онтологічне значення темпоральності та історичності людської екзистенції новим предметом обговорення і показав гостру відмінність між цим "автентичним" часом і вимірюваним "часом-світу", ми маємо стати більш свідомими щодо конститутивної ролі, яку відіграє час як "онтологічний" момент в структурі нашого життя" [Gadamer H.-G. La concezione del tempo dell'Occidente / H.-G. Gadamer, // Gadamer H.-G. L'enigma del tempo / [a cura di M.L. Martini]. – Bologna: Zanichelli, 1996. – P. 61].

Феноменологічний досвід відкриває час опосередковано. У такій перспективі час – не об'єкт для розуміння. Знання, що є час, виникає в результаті герменевтичної події (усвідомлення цієї іншої темпоральності завжди є після-ефектом). "Теоретична спекуляція" безпосередньо про час заважає доступові до нього, так як час є подією, а не річчю. Цей час-подія не просто відрізняється від нормативної концептуалізації часу, що панує у повсякденні. Це прогалина, яка у радикально інший спосіб впливає на зміну і розвиток самоідентичності. Її результатом є зникнення себе у досвіді затримки, що детермінує, конститує неквапливість і участь у світі [Ross S. Event hermeneutics and narrative: tarrying in the philosophy of Hans-Georg Gadamer: (Unpublished doctoral dissertation); [Електронний ресурс] / S. Ross. – Simon Fraser University, 2003. – 189 p. – Режим доступу: ir.lib.sfu.ca/bitstream/1892/9976/1/b3094054a.pdf. – Назва з екрана. – P. 128]. Утім, не слід применшувати багатство цієї динаміки герменевтичного застосування, у якому сутність Я стає такою нематеріальною, у якому, як каже Гадамер, "навіть власна самість того, хто мислить, в її особистій чи історичній зумовленості ніби стерта" [Гадамер Х.-Г. Мыслитель Мартин Хайдеггер / Х.-Г. Гадамер // Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества / А.А. Михайлов; [пер. с нем. А.В. Лаврухина]. – [2-е изд.]. – Минск: Прописи, 2007. – С. 77], оскільки трансформативна природа досвіду ґрунтується на забутті себе.

Гадамер говорить про позитивний, автономний, аномальний характер події розуміння і вживає тут переінтерпретований Гайдегера термін *Verweilen* (*Verweilen* – 1) перебувати, зупинятися, жити; 2) зволікати, затриматись), де *Weile* ["*weile*" у *Verweilen*] має специфічну темпоральну структуру – структуру переміщеності (*die Zeitstruktur des Verweilens*), яка вказує на конкретність досвіду. "Безумовно, це є "проміжок часу" (*Weile*), але проміжок, який ніхто не вимірює і який ніхто не вважає ні достатньо довгим (*langweilig*) для нудьги, ні достатньо коротким (*kurzweilig*) для розваги" [Gadamer H.-G. Parola e immagine: "così vere, così essenti" / H.-G. Gadamer // Gadamer H.-G. Linguaggio; [tr. it. dal tedesco di D. Di Cesare]. – Roma-Bari: Laterza, 2005. – P. 141-142]. Гадамер відрізняє таку темпоральність від звичайного лінійного часу, щоб наголосити

унікальність події розуміння як особливого різновиду людського досвіду, такого, що потребує захисту з боку герменевтичної філософії. Йому йдеться таким чином про розвиток своєрідної герменевтики події.

Гадамер покликається на аіон як такий, що позначає біологічний вимір часу в значенні життєвої енергії та сили, вважаючи його важливим доповненням лінійного хронологічного виміру часу. Як зазначається у "Європейському словнику філософії", "опозиція аіон / *chrónos* у давньогрецькій мові не покриває ...ані опозиції між суб'єктивною тривалістю та об'єктивним часом, ані опозиції між вічністю та часом. Радше вона відсилає до двох моделей часу" [Європейський словник філософії: Лексикон неперекладностей. Том перший. – Київ: Дух і літера, 2009. – С. 370]. У своєму есе "Порожній час" Гадамер зазначає, що підібну теорію темпоральності, до якої прийшов він, містить психоаналіз. Положення про динаміку напруги між свідомістю і несвідомим йому нагадує постійний діалог, що триває між "хронологічним" виміром часу, який перебуває у розпорядженні свідомості та Я і який артикулюється в історичному та соціальному часі, і "еонічним" виміром несвідомого. Іншими словами, йдеться про наративну структуру досвіду, де подія розуміння веде людину не так до відновлення нею свого справжнього Я, як до нового способу бачення речей, нового способу переживання власної самості і власного світу, зрештою, здобуття нової ідентичності і водночас більшої відкритості досвіду. Герменевтична діалогічна теорія суб'єктивності набуває таким чином нового вираження.

Отже, тілесність у світі антисуб'єктної настанови постає онтологічною умовою природної здатності людини до розуміння, виходу за межі себе. Подія розуміння має одночасно структуру "затримки" і "органічного теперішнього". Тому ми маємо говорити про розуміння і як тілесний процес.

А. Т. Бук, студ., НаУКМА, Київ
andrew.byk.t@gmail.com

ЕВОЛЮЦІЯ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИХ ПОГЛЯДІВ ГУСТАВА ШПЕТА

Феноменологія в незалежній Україні почала розвиватись лише з відкриттям феноменологічного товариства в 1998 році [Кебуладзе В. Історія розвитку феноменологічної філософії в Україні / Вахтанг Кебуладзе // Філософська думка. – 2009. – № 1. – С. 9]. Це також стосується й дослідження філософської спадщини Г.Г. Шпета, сучасника зародження феноменологічного руху. В той час, коли іноземні дослідники (зокрема Щастливцева О., Щедрина Т., Гаардт О., Тіханов Г., Немет Т.) його спадщиною активно цікавляться й досліджують, в Україні дослідження мають спорадичний характер (Григоришин С. "Визначення ноєматичного смислу у трансцендентальній феноменології Густава Шпета" (2008), Кебуладзе В. "Феноменологічне поняття інтелектуальної інтуїції та його

обґрунтування у філософії Густава Шпета") – мова про власне текстологічні феноменологічні дослідження. Саме через потребу в актуалізації вивчення феноменологічної спадщини Шпета, проблема еволюції феноменологічних ідей філософа є вкрай важливою. Цій темі присвячена стаття "Відхід Шпета від Феноменології Гусерля" Томаса Немета [Nemeth T. Shpet's Departure from Husserl / T. Nemeth // *Gustav Shpet's Contribution to Philosophy and Cultural Theory* / Ed. by Galin Tihanov. – West Lafayette: Purdue University Press, 2009. – P. 125-139.]. Саме тому у своїй короткій розвідці я опиратимусь в основному на неї.

На початку Немет дає короткий історичний нарис. Шпет вперше знайомиться з феноменологією через свого київського наукового керівника Георгія Челпанова, який ще в 1900 році опублікував коротке резюме "Філософії Арифметики". Безпосереднє знайомство з феноменологією Шпета відбувається в 1912 році в Геттінгені, де на той час викладає Гусерль. Знайомлячись із його "Логічними дослідженнями" Шпет формує своє ставлення до феноменології, якого притримуватиметься й надалі. Проте в той час, коли виходять "Ідеї I" Гусерля, Шпет присвячує їм свою головну феноменологічну роботу "Явище і сенс" (1914) (яка раніше задумувалась як стаття, метою якої було ознайомлення російської аудиторії з феноменологією [Шпет Г.Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы / Шпет Густав. – М.: Гермес, 1914. – С. 1]). Попри те, що Шпет дуже лояльно ставиться до викладеного в "Ідеях I" і багато чого з цього приймає, твір містить фундаментальну критику трансцендентальної позиції Гусерля (про неприйняття трансцендентального повороту Шпетом. Див. [Григоришин С. В. Мова і мислення у трансцендентальній феноменології: монографія / С. В. Григоришин ; Ніжин. держ. ун-т ім. Миколи Гоголя. – Ніжин : НДУ ім. М. Гоголя, 2012. – С. 21]) . Це стає причиною того, що від багатьох моментів Ідей I, Шпет згодом в пізніших творах відмовляється. На думку автора, Шпет поєднує Гусерлеву позицію "Логічних досліджень" і "Ідей I".

Першою суттєвою відмінністю між Шпетом і Гусерлем є специфіка філософської спрямованості їх позицій. В той час, коли найбільша проблема "Явища" є онтологічною – Шпет намагається відповісти на питання "Що є?", "Як є дійсність?" – Гусерлевий головний інтерес полягає в окресленні суттєвих, таких-що-дають-сенса структур свідомості, що пояснюють, як досягається інтенційність свідомості. Хоч Шпет і приймає концепцію редукції, проте вона у нього ейдетична, а не феноменологічна (в трансцендентальному розумінні). Тут притримується позиції раннього Гусерля. Також рання позиція Гусерля позначилась і на розумінні Шпетом трансцендентального Его. У логічних дослідженнях Гусерль не визнавав його існування. Два види інтуїції для Шпета не дають повною мірою відповіді на онтологічне питання "Як є дійсність?". Гусерль відкидає існування інтелектуальної інтуїції, а, отже, й соціальне буття як необхідний, на думку Шпета, вид первинно даного. Сенс (ідею) речі, "чистий X", який у всіх явищах природної настанови залишається одним, Гусерль інтерпретує як абстракцію, яку Шпет спочатку не розу-

міє. У листі до Гусерля [Шпет, Г. – Гуссерль, Э. Ответные письма Г. Шпета / Перевод В. Куренного, И. Михайлова, И. Чубарова, примечания и приложение В. Куренного // Логос. – 1996. – №7. – С. 123-133.] Шпет просить роз'яснити цей момент. Отримавши розлоге пояснення, Шпет включає його в свою роботу. Для Шпета опису сенсу на рівні ноєми не достатньо. Він шукає "внутрішні" речі, що лежить глибоко в ядрі ноєми. Це "внутрішні" Шпет знаходить в понятті ентелехії. На думку автора статті, тут Шпет повертається до класичного метафізичного розуміння сутності речі. Як стверджує Шпет, ентелехію речі можна виявити лише в предметах соціального буття. Проте, як вже зазначалось, Гусерль не вважав соціальне буття специфічним видом з власним своєрідним способом даності. Опісля Немет ставить два питання: 1) чи справді Шпет виявив у трансцендентальній феноменології лакуну? 2) чи ця лакуна є сумісною з феноменологією? На думку автора, перше, скоріш за все, варто заперечити, а друге підтвердити. Обґрунтовує свою думку так: той факт, що Шпета цікавило те ж саме, що згодом непокоїтиме Гайдеґґера в "Бутті і часі" (для обох це стало пунктом розходження з Гуссерлем), не означає, що вони обидва мали рацію, а сам Гусерль не зміг вирішити тієї проблеми. Просто Гусерль не роблячи особливий акцент на цьому аспекті, "недобачив" тоді важливості Шпетових зауважень. Пізніше Гусерль все таки звертається до проблеми соціального, конкретним вираженням якого є розуміння Іншого на основі життєсвіту, інтерсуб'єктивності і тд. В кінці цієї частини своєї розвідки Немет риторично запитує: чи не випадковим є те, що багаторазово, які піднімає Шпет, Гусерль розвиває в Ідеях II, ранній проект яких викладав в 1913 році, і які міг слухати Шпет?

В "Історії як проблемі логіки" (1916) Шпет не часто посилається на феноменологічні концепти, утім притримуючись своїх феноменологічних позицій часу "Ідей I". У ній Шпет робить акцент на аналізі розуміння як засобу наближення до первинно-даного у соціальних й історичних явищах. У другій частині залучаючи концепцію феноменологічної редукції до аналізу історичного матеріалу, він конкретизує викладене в першій. Але власне феноменологічна позиція залишається незмінною. В невеликих розвідках "Свідомості і її власнику" (1916) і в "Мудрості або розуму" (1917) Шпет залишається на позиціях "Логічних досліджень". У них простежується та ж лінія ейдетичної редукції, а також продовжується онтологічна проблематика. У роботах 20-х років містяться лише побіжні посилання на феноменологію як філософський напрям. Лише у "Внутрішній формі слова" (1927), Шпет вдається до деяких феноменологічних пояснень, проте повторює загальний висновок "Свідомості". Тому автор висновує думку, що більшість праць цих років присвячені більше мовним проблемам ніж феноменологічним.

Як бачимо, через інтелектуальну і часову близькість Шпета до феноменології Гусерля, дослідження витоків і еволюції його феноменологічної позиції, є плідними. Зокрема було проаналізовано специфіку фе-

номенологічної позиції Шпета, виокремлено (принаймні) два моменти її становлення, а також показано її проблемність.

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

ПРЕДМЕТНЕ ЗНАННЯ І БЕЗКРИТЕРІАЛЬНЕ САМООБГРУНТУВАННЯ

Чи існує критерій, що дозволяв би ідентифікувати наше знання як істинне знання, і чи не мав би цей критерій в такому разі бути певним додатковим знанням, яке міститися у предметному знанні наряду з тим, що це знання знає у знанні про предмет? Увиразнюючи питання "що ми знаємо, знаючи щось?", ми виявляємо, що, знаючи щось, ми водночас знаємо те, **що** (was) ми знаємо, і те, що (daß) **ми знаємо**, тобто наше знання, будучи устосованим до певного "щось" (предмета), водночас є самоустосованим, на підставі чого, як видається, засновується можливість ідентифікації цього знання як знання про предмет, а тому знання про знання саме по собі становить не **певне знання**, а лише **умову** стосування цього знання до його предмета. Як бачимо, таке обґрунтування знання імплікує висновок, що будь-яке **визначене** знання обмежене зовнішньою щодо цього знання предметністю (тобто завжди є знанням про щось), а отже, критерієм істинності такого знання є його адекватне узгодження із предметом (тобто тим, що (was) це знання знає). Таке обґрунтування критерію істинності знання здійснив Аристотель: "...говорити про суще, що його немає, чи про не-суще, що воно є, – значить говорити хибне; говорити ж про те, що суще є і не-сущого немає, – значить говорити істинне" [Аристотель. Метафізика. Соч. в 4 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1976, с. 141]. Як бачимо, хибність усілякого знання, за Аристотелем, полягає у невідповідності між предметом і знанням про цей предмет. Удокладнення власної аргументації Аристотель здійснює в 29 главі V книги "Метафізики": (1) знання є хибним, коли хибним є його предмет, що можливо за двох випадків: (а) "різне насправді не пов'язане між собою і не може бути об'єднаним" [там само, с. 177]; (б) "хибне є також тим, що хоч і існує, проте за природою є таким, що здається або не таким, яким воно є, або таким, яким воно не є" [там само, с. 177]; (2) знання є хибним, оскільки воно не відповідає предмету знання, з чого Аристотель висновує ключову обґрунтовальну тезу: "Хибне висловлювання, оскільки воно є хибним, стосується до неіснуючого" [там само, с. 177], а отже, знання може бути дійсним лише за випадку, коли дійсним є його предмет, і відповідно, саме предмет є джерелом об'єктивної значущості знання.

Спробуймо з'ясувати евристичний потенціал такого обґрунтування сутності знання на підставі його концентрованого опису сучасним філософом Ернстом Фольратом, що узагальнює міркування Аристотеля в наступний спосіб: "Будь-яке знання визначається тим, **що** воно знає.

Дійсне знання – це знання дійсного" [Vollrath E. Die These der Metaphysik. Zur Gestalt der Metaphysik bei Aristoteles, Kant und Hegel. Wuppertal-Ratingen: Alois Henn Verlag, 1969, S163]. Як бачимо, ця точка зору виразняє, що а) предмет, що завжди перебуває поза межами самого знання, вже відпочатково є дійсним предметом, і б) знання, аби бути "дійсним знанням", має лише адекватно відображати цей зовнішній незалежний предмет. Таким чином, критерієм істинності будь-якого знання має бути його адекватне узгодження із предметом; а втім, у положенні а) увиразнюється, що дійсність є характеристикою предмета, а тому критерієм істинності усякого знання мав би бути предмет, а не його узгодження із знанням, оскільки таке узгодження є характеристикою самого знання, але аж ніяк не предмета. З такого ракурсу вбачається двозначність критерію істинності знання, що ґрунтується в двозначності самого поняття "дійсності": дійсність одночасно виступає і як характеристика предмета, і як характеристика знання, тому а) знання може бути дійсним лише тоді, коли дійсним є його предмет, але б) визначити певний предмет як дійсний можна лише через знання. Таким чином, спроба пропозиційного обґрунтування знання призводить до кола в обґрунтуванні. Г. Рікерт упрозорує його так: "Відповідь, що предмет пізнання мав би бути лише дійсним фактичним матеріалом, може бути достатньою з точки зору точних наук, проте не робить ніякого внеску у теорію пізнання. Це призводить до того, що мірою форми пізнання дійсності стає те, що пізнається як дійсне"[Rickert H. Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie. Aufl. 6. Tübingen, 1928, S.145] Відповідно, аби довести, що певний предмет є дійсним предметом, предмет вже до всякого обґрунтування мав би покладатися як дійсний.

Втім, пропозиційний аргумент обтяжений ще однією невіршуваною апорією: якщо Аристотель вказує, що "хибне висловлювання, оскільки воно є хибним, стосується до неіснуючого", то таке стосування мало б витворювати не хибність знання, а його небуття, позаяк, відповідно до цієї обґрунтувальної стратегії, будь-яке знання є можливим лише на підставі наявності предмета цього знання. Як бачимо, головна вада цього аргументу полягає в критеріальності опису знання, внаслідок чого ми, по-перше, задля встановлення істинності цього знання мали б порівняти предмет цього знання із самим знанням, яке, проте, не існує до набуття знання про предмет, а отже, не може бути порівняним з предметом; по-друге, ідентифікація істинності цього знання вимагає визнання того, що критерій цієї ідентифікації є **певним** знанням, завдяки якому ми перевіряємо правильність устосування знання до його предмета; але ж в такому разі критерій такого пізнання сам був би тим, що підлягає додатковій ідентифікації з боку знання, і така ідентифікація (знання про знання) сама, в свою чергу, потребувала б нового знання як підстави цієї ідентифікації, внаслідок чого така ідентифікація ніколи б не могла здійснитися. Хибність такої підстави, що вимагає додаткового узгодження знання із його предметом, вперше увиразнив Спіноза: "Адекватною ідеєю я називаю таку ідею, яка, будучи розглянута сама в собі **безвід-**

носно до об'єкта (objectum), володіє усіма властивостями чи внутрішніми ознаками істинної ідеї" [Спіноза Б. Етика. Соч. в 2-х т., т.1. – Госполитиздат, 1957, с.403]. А отже, за Спінозою, узгодження знання із предметом знання є зовнішньою ознакою істинності знання: "Я кажу внутрішні ознаки – задля виключення **зовнішньої ознаки, а саме узгодження ідеї із власним ідеатом**" [там само, с.403]; таким чином, будь-яке істинне знання є узгодженим із його предметом, проте зовсім не це узгодження витворює істинність знання. Іманентну істинність ідеї, яка не потребує додаткової верифікації у предметному знанні, Спіноза схоплює під терміном "достовірності" (certitudo). Ця достовірність "є нічим іншим, як самою об'єктивною сутністю, тобто спосіб, в який ми сприймаємо формальну сутність, є самою достовірністю" [Спіноза Б. Трактат об усовершенствовании разума. Соч. в 2-х т., т.1. – Госполитиздат, 1957, с.330]. Відповідно, самостосування знання до його об'єкта ("об'єктивної сутності") є відмінним від стосування знання до ідеї цього об'єкта ("ідеата", "формальної сутності"); отже, те, чим є предмет, завжди є відмінним від ідеї цього предмета ("Істинна ідея... є дечим відмінним від свого ідеату" [там само, с.329]). Цю відмінність Спіноза виразняє так: "...ідея знаходиться в тому ж стані об'єктивно, в якому її ідеат знаходиться реально" [там само, с.332], а тому стосунок ідеату до його ідеї повинен бути докорінно відмінним від стосунків змістів самих ідеатів; це, в свою чергу, унеможлиблює порівняння знання із тим, що у цьому знанні знається, а відповідно, істинне знання є присутньо **безкритеріальним**, тобто ознака істинності цього знання міститься в самому ж знанні. Отже, те, що Спіноза називає "достовірністю" – це **метод** як "об'єктивна сутність", а не знання про предмет.

Думки Спінози щодо безкритеріального характеру знання розвинув Г. Гегель, який спробував довести, що описані складнощі в обґрунтуванні знання засновуються на припущенні, що істина *будь-якого* знання набувається лише у стосунку знання до незалежного щодо нього стану справ (предмета), а відповідно, істина є тим, що відпочатково перебуває поза межами самого знання. Таке уявлення про знання Гегель укладин в наступний спосіб: "Свідомість відрізняє від себе щось, до чого водночас стосується; або, як кажуть, воно є чимось для свідомості, і певна сторона цього стосунку чи буття "щось" для деякої свідомості є знанням. Проте від буття для чогось іншого ми відрізняємо буття в собі. Те, що устосоване до знання, в свою чергу відрізняється від знання і покладається як таке, що існує також і поза цим стосунком; і ця сторона "в собі" зветься істиною" [Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes. – Stuttgart: Reclam, 1987, S.72]. Як бачимо, те, *чим* ми досягаємо істини знання, так і те, *що* ми досягаємо у цьому знанні, є одним і тим же знанням, тому вимога досягати істини знання як його "в собі" (тобто такого стану справ, що існує і поза знанневим стосунком) призводить до нерозв'язного парадоксу, згідно до якого (1) те, чого ми досягаємо у знанні про знання, є його "в собі", а тому те, що знається в знанні про знання, саме не є знанням; (2) але якщо ми знаємо про знання ("в собі") лише в

знанні, то видається, що те, що ми знаємо у такому знанні, є знанням, як воно існує у стосунку до самого знання, а не в собі, а отже, знаючи про знання, ми знаємо не знання, а лише знання про знання, ніколи не досягаючи знання про те, як знання існує не лише в знанні, а й насправді ("в собі"). Як бачимо, перша частина парадоксу увиразнює, що в знанні про знання **ми знаємо не знання**, а щось інше; частина друга демонструє, що в знаннєвому стосунку до знання **ми не знаємо знання**, оскільки, як видається, в нас немає засобів задля того, аби розрізнити те, як знання є в собі від того, як воно є для нас (в знанні). Таким чином, підстава, на якій виникає описаний парадокс, засновується на вимозі розглядати знання ("для себе") та істину цього знання (предмет, "в собі") як незалежні один від одного стани справ. Спростувати можливість такого підходу Гегель намагається в наступному уривку:

"Якщо ми досліджуємо істину знання, то здається, що ми досліджуємо те, чим воно є в собі. Але в цьому дослідженні воно є нашим предметом, воно є для нас, і те, що б виявилось як його "в собі", таким чином було б його "для нас" [Hegel G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*.– Stuttgart: Reclam, 1987, S.73]

Основний аргумент Гегеля, який той висуває на противагу пропозиційному обґрунтуванню знання, полягає в тому, що предмет цього знання є не зовнішнім щодо самого знання станом справ, натомість він утворений самовідрізненням свідомості, а тому про предмет, відрізнений від самої свідомості, годі говорити як про певне "в собі", позаяк зміст цього "в собі" був би цілком визначений тим, від чого він був би відрізненим у цьому відрізненні, тому, як бачимо, як зміст нашого знання (щось, предмет), так і спосіб, в який ми цей зміст знаємо ("відрізняє щось" / "стосується"), насправді є одним і тим же самим предметом, а отже, свідомість не утворює додаткового стосунку до відрізненого (предмета) задля його знаннєвого осягнення; на противагу такому трактуванню стосунку знання і предмета Гегель висуває тезу про одночасність (zugleich) відрізнання і стосування, оскільки без такого аргументу, вочевидь, годі пояснити, яким чином відрізнене (предмет) може бути устосованим до того, від чого воно було відрізнене (свідомість). Як бачимо, коли знання знає про себе, то воно водночас є і тим, що воно знає (предмет), і тим, як воно знає це щось (власне знання), а тому предмет в собі вже сам є знанням; відповідно, знання про знання не потребує нового знання задля самоузгодження, оскільки як те, що воно знає, так і те, як воно знає це щось, є двома вимірами одного й того ж стану справ – свідомості. Отже, в знанні про знання те знання, яке про нього знає, не становить додаткового принципу, який би не був наявний у тому знанні, про яке знається, адже усіляке знання є водночас і предметом, і самим знанням.

"Головне полягає в тому...що ці обидва моменти, поняття і предмет, буття для іншого і буття саме в собі, самі входять до того знання, яке ми досліджуємо, а тому нам не потрібно шукати критерій і застосовувати в дослідженні наші вигадки і думки" [Hegel G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*.– Stuttgart: Reclam, 1987, S.73-74]

Як бачимо, якщо міряти Гегелеве вчення про знання міркою пропозиційного знання, то таке знання виявиться посутньо безкритеріальним, оскільки воно не передбачає ніякого зовнішнього щодо знання критерію. Навпаки, Гегель прагне довести, що мірило істинності знання знаходиться у самому ж знанні, і сам факт знання вже засвідчує існування такого мірила.

Б. Г. Бондарчук, асп., ІВО НАПНУ, Київ
bobondarchuk@gmail.com

СОЦІАЛЬНО-ОНТОЛОГІЧНІ КООРДИНАТИ МОВИ: ДОСВІД ФІЛОСОФСЬКОГО ПЕРЕОСМИЛЕННЯ ЗДОБУТКІВ РОСІЙСЬКОЇ ФОРМАЛЬНОЇ ШКОЛИ

Для того, щоб розкрити онтологічні координати мови у формальному підході потрібно розділити цей процес на дві частини, які безумовно між собою нерозривно пов'язані. Це слід зробити для кращого рішення проблеми, оскільки позірний формальний підхід виключає онтологію мови і на відміну від змістового підходу концентрується навколо методичних і методологічних питань, уникаючи філософських тем. Процедура пошуку задається двома запитаннями: де знайти і де шукати? На перший погляд непомітна різниця між "находити" і "шукати" показує різний статус "де" і місця, яке за ним відкривається. "Де" знаходження відповідає певній сфері реальності, а "де" шукання епістемологічно сформованому дійсному об'єкту. Інакше кажучи, як у концепції Анрі Лефевра, є різниця між переживанням простору і простором переживання [Лефевр А. Производство пространства / А.Лефевр; пер. с фр. — М.: Strelka Press, 2015. — 432 с.]. У нашому контексті: є різниця між мовою як елементом світу і мовою як елементом концепції. Проте такого подвоєння не уникнути, а тому в онтологічні координати мають потрапити саме дві позначки.

Щодо першої онтологічної координати мови, то вона наштовхується на складність того порядку, що "природа" самої мови є відкритою, оскільки ми її знаходимо як абсолютного посередника. Простіше кажучи, вона скрізь і ніде. Тут відсутня центрованість і наявна характерна, якщо можна так сказати, периферійність. Це спричиняє проблему локалізації. Можна сказати, що мова щодо цього проявляє себе як відсутність, завдяки якій встановлюються зв'язки у світі. І, зрештою, сам світ постає як цілісність. Отже, досвід мови виявляється негативним, тому можна навіть сказати, що вона переживається як брак чогось. Цю негативність, атопічність мови, передає у досвіді знак (чи символ). І тут парадигмальним може також бути визначення мови Фердинандом де Соссюром: "це — система знаків, в якій єдино істотним є поєднання сенсу і акустичного образу..." [Соссюр Ф. де Курс общей лингвистики. Изданный Ш.Балли и А.Сеше при участии А.Ридлингера / Ф.де Соссюр; пер. с фр. А.М. Сухо-тина. Изд. стереотип. — М.: Книжный дом "ЛИБРОКОМ", 2013, с. 39]. Зі

свого боку знак (чи символ) основа для встановлення зв'язку, який ми називаємо спілкуванням, що супроводжується появою значень і смислів та подальшим їхнім сприйняттям. Тут навмисно уникаємо більш чітких визначень, оскільки точність нас привела би до вже обраних концептуальних мовних місць. Для нас важливим є те, що мова завжди присутня наче тінь у різних сферах людського існування, де встановлюються стосунки. Можна сказати, мова постає відсутністю, про що свідчить брак місця, яка завдяки своїй негативній природі утворює мережу між наявними місцями у світі, задаючи йому обриси. Це можна назвати першою онтологічною координатою знаходження.

Щодо координати пошуку, то вона крім концептуальної локалізації своїм другим завданням має встановлення режиму доступу до того місця, яке задане певними методологічними параметрами, оскільки останні у цьому стосунку виступають правилами вступу. Пошуки другої пошукової координати мови завжди звужує дослідницьке поле певною зоною чи сектором дійсності з метою кращого прояснення мовної діяльності, або сутності мови. Особливо після лінгвістичного повороту можна спостерігати наділення мови пріоритетом у формуванні стосунків: онтологічних, пізнавальних, психічних, соціальних, історичних, політичних, антропологічних, моральних, естетичних, теологічних, літературних, мовленнєвих (у вузькому сенсі – стосунків повсякденного спілкування). Крім вказаної множини сфер з'являються нові, де мова починає диктувати свої умови. Серед особливо показових сфер такого просування слід назвати економічну (особливо з появою реклами) і освітню (у зв'язку з розповсюдженням демократичної форми освіти).

При аналізі феномену очуднення мови ("остранения"), до якого привертають увагу представники російської формальної школи, бачимо схожу із змістовим підходом картину роздвоєння мови на звичайну, "расхожую", та творчу, художню – мову поетів і письменників. Проте не можна не помітити особливий наголос на онтологічному розрізненні цих мов у змістовому підході, особливо в Гайдеґерівій концепції. У полеміці з позицією Гайдеґера була написана робота Романа Якобсона "Що таке поезія?" [Якобсон Р. Что такое поэзия? /Р.Якобсон // Якобсон Р. Язык и бессознательное (работы разных лет) – М.: Издательство "Гнозис", 1991. – С.105-119.]. Гайдеґер наголошував на особливому статусі поетичної мови, на її особливій якості бути прихистком буття. Поет нібито вступає у безпосередній контакт, мовчазну комунікацію з самим буттям. За таким станом справ, який передбачає сакралізацію поетичної мови, Якобсон мав бачити передусім реалізацію принципу тотожності між словом і буттям, виразом певного стану дійсності, репрезентацію найвищого рівня, найвищу форму пізнання. Щодо оцінки такого підходу до розуміння мови загалом для Якобсона Гайдеґеровий підхід розвивав звичайні положення про те, що мова розкриває світ, уможливлює його пізнання на підставі тотожності. Однак, для поетичного слова таке положення речей неприйнятне, оскільки поезія у своїх метафорах та інших прийомах поєднує непоєднуване, змушуючи засумніватись у самих

речах. Отже, поет працює з відмінністю, а не з тотожністю. Його завданням є зміна стану справ, динамізація мови, творча деформація усталених зв'язків між мовою і світом. Це досягається за рахунок того, що поет відвертається від світу заради самої мови.

А. В. Ботвіновська, студ., ДНУ ім. О. Гончара, Дніпро
nasya.botvinovskaya@gmail.com

БУТТЄВИЙ ХАРАКТЕР ТЕХНІКИ В ФІЛОСОФІЇ МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА

Діалектика взаємозв'язку розвитку техніки і технологій має досить чіткий характер. Технологія детермінує розвиток техніки, є провідною стороною в цьому процесі. Функціонування техніки в результаті призводить до раніше намічених змін в технологічному розвитку. Елвін Тоффлер ввів термін "футурошок" щоб описати явище, коли технологічні інновації розробляються настільки швидко, що вони неймовірним, навіть небезпечним чином впливають на соціальну сферу. Хайдеггер теж відчував свого роду футурошок в умовах промислового перевороту в Німеччині. Розмірковуючи про ці зміни, він прийшов до висновку, що вдосконалені технічні пристрої не просто виконують таку ж саму функцію, але виконують її більш ефективно, ніж застарілі.

В технологічну еру, замість пристосування до природного порядку, люди змушують природу пристосовуватися до власних потреб. Для Хайдеггера, подібне технологічне пристосування примушує сутності бути розкритими іншим, недоречним чином. Він писав, що обробка поля теж втягнута в колію зовсім інакше влаштованого землеробства, на службу якої ставиться природа. Воно ставить її на службу виробництву в сенсі видобутку. Рільництво зараз – механізована галузь харчової промисловості [Хайдеггер, М. *Время и бытие: Статьи и выступления* Пер. В.В. Библихina М.: Республика, 1993. – с. 226]. Подібне переосмислення в області рільництва і його механізації є необхідним наслідком, яке демонструє переосмислення природи взагалі.

Хайдеггер вважає, що технологічні інновації розглядаються як рішення проблем, але по факту, вони породжують нові. Наприклад, ядерна енергія – приклад того, як рішення проблеми призвело до ще більшої проблеми. Інновації в техніці часто представляються як ті, які зберігають працю, але з точки зору Хайдеггера, чим більше часу збережено новими технологіями, тим більше часу для виробництва. Нові технології виконують ті ж функції, що і технології, які вони замінюють. Розглядаючи такий пристрій, як друкарська машинка, можна стверджувати, що даний пристрій є ефективним для друкування. Згідно Хайдеггеру, ефективність є неправильною мірою в оцінці письма. Він вважав, що мислення народжується саме через руку за допомогою письма. Друкування тексту як би руйнує думку і мову, так як в процесі друкування, з слів Хайдегге-

ра, слово з'являється перед очима не завдяки дії руки (handelnde Hand), а в результаті того, що ця рука просто "тисне" на клавіатуру. Друкарська машинка викидає письмо з буттєвої сфери руки, тобто слова [Хайдеггер, М. Парменид: [Лекції 1942-1943 гг.] / Пер. А. П. Шурбелева. – СПб.: Владимир Даль, 2009. – с. 177]. Друкарська машинка має своє місце, наприклад, в відтворенні або збереженні текстів, вже написаних від руки. Хоч машинка і є результатом розвитку технологій, Хайдеггер визнає, що друкарська машинка ще не є машиною в строгому сенсі машинної техніки: вона є якась "проміжна річ" між ручним знаряддям праці і власне машиною, механізмом. Проте її виготовлення обумовлено машинною технікою [Хайдеггер, М. Парменид: [Лекції 1942-1943 гг.] / Пер. А. П. Шурбелева. – СПб.: Владимир Даль, 2009. – с. 188]. Сьогодні друкарська машинка поступається текстовому процесору, який служить як програма, призначена для написання документів. Крім клавіатури, яка задає певні вказівки комп'ютеру, друкарська машинка і текстовий процесор мало подібні виходячи з того факту, що вони виконують ту ж функцію. Багато людей стверджували, що зміна в переході від простого друкування на машинці до створення документів на комп'ютері є настільки ж великою, як і перехід від ручного письма до машинного.

Технологія детермінує розвиток техніки з одного боку, а функціонування техніки з іншого боку викликає заздалегідь намічені зміни в технологічному розвитку. Техніка, на думку Хайдеггера, як раз і виступає способом виявлення буття сущого. Він підкреслює, що, греки розуміли виготовлення як "техне" – майстерне виробництво чого-небудь у багатьох сферах людської діяльності. Мистецтвом для греків було не тільки творчою роботою (архітектура, скульптура і т.д.), але і праця для задоволення повсякденних потреб (ткацтво та інше). Техне є виміром істини – алетейі: неприхованості, непотаєнності. Хайдеггер говорить про те, що продукт праці залежить від двоїстої природи фюсис: аспекту явленості, залученого в виникнення речі землі і аспекту прояву цієї речі в світі. Фюсис для людського існування є поезисом: розкриттям (мистецтвом в широкому сенсі), яке робить виробництво можливим. Точка зору Хайдеггера, яка демонструє, що технологічна ера примусово розкриває речі як "сирий" матеріал, що трансформується в виріб технічними засобами, була схожа з поглядами Франкфуртської школи в особі Маркузе. Техніка, за твердженням Маркузе, стає універсальною формою матеріального виробництва, вона визначає межі культури в цілому; вона задає проект історичного цілого – "світу" [Маркузе Г. Одномерный человек. М.: "Refl-book", 1994. – с. 203].

Маркузе не поділяє технократичного оптимізму, заснованого на вірі у всемогутню силу техніки як знаряддя звільнення людини. На його думку, навпаки, машина – це лише засіб; мета – підкорення природи, приборкання природних сил за допомогою первинного поневолення: машина – це раб, який служить тому, щоб робити рабами інших [Маркузе Г. Одномерный человек. М.: "Refl-book", 1994. – с. 209]. За зовнішньою визначеністю техніки як інструменту для ефективного панування і підпорядку-

вання вбачається специфічний спосіб ставлення людського розуму до реальності, при якому остання є не сама по собі в своїй онтологічній сутності, а виключно у вигляді об'єкта для використання (метафізичне "буття як таке" виявляється в "бутті-засобі"), лише як засіб для отримання максимальної користі. Таким чином, за Маркузе, сутність техніки не в діянні і не в маніпулюванні (що відповідає і думкам Хайдеггера), а в способі виявлення буття, повноту якого сучасна людина приймає як сировину для виробництва. Тому використання машин і виробництво машин – це не техніка сама по собі, але просто адекватний інструмент для реалізації сутності техніки. У цьому плані відношення людини до природи як до постачальника сировини та енергії є закономірним. Але подібний виробничо-поставляючий спосіб розкриття потаємного – хайдеггерівський "постав" – таїть в собі певну небезпеку: все глибше занурюючись в потаємне, людина може забути або перестати розуміти непотаємне, тобто те, що є саме по собі – наприклад, природу. В даному випадку технічний спосіб виявлення істини, як якась тотальність, приховує той шлях розкриття істини, який дає присутньому з'явитися в сенсі твору – поезису.

О. В. Гайдамачук, НТУ "ХПІ", Харків
haidamachuk@gmail.com

СПРОБА ВИЗНАЧИТИ ТОНАЛЬНІСТЬ ТЕКСТУ "ПРО ГРАМАТОЛОГІЮ" Ж. ДЕРРІДА

У нотному письмі тональність визначається за знаками бемоль чи діз перед музичним ключем, першим та заключним акордами (взятими у тоніці), чому це і виглядає як "мандрівка", почата з "домівки" з неодмінним поверненням "додому". Говорячи про філософський текст, чи можна у схожий спосіб визначати його "тональність"¹ ще до початку "мандрівки" його теренами? Що у тексті може вказувати на загальну тональність? Нас цікавить "Про граматологію" Ж. Дерріда, бо в цьому тексті проголошується програмна недовіра "логоцентричній" інтонації², відмова від принципу субординації, а, отже, і від тональності³. В якій

¹ За М. Фуко, сприйняття передуює певна тональність – *"певне відчування світу в цілому"* [Фуко М. История безумия в Классическую эпоху / Мишель Фуко / Пер.с франц. И. К. Стаф / Санкт-Петербург, 1997. с. 115-116].

² І. П. Ільїн виділяє в "Про граматологію" тезу "про примат графічного оформлення мови над усім, живим мовленням" і вказує на намагання Дерріда "довести принципове переважання граматології над фонологією" [Ільїн І.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. – М.: Интрада, 1996. – с 35].

³ Тобто немає "головного тону" (тоніки), що всі тони – рівноцінні й рівноправні [Соловьева Г. Г. Теодор Адорно и его "Эстетическая теория": современный взгляд: [електронний ресурс] / Г. Г. Соловьева // Историко-философский ежегодник. 2011. №2010. – С. 154. Режим доступу: <http://cyberleninka.ru/article/n/teodor-adorno-i-ego-esteticheskaya-teoriya-sovremennyy-vzglyad>].

тональності проголошується ця недовіра? Цілком граматологічно очікувати нейтральної тонації (якщо розуміти артикуляцію як "нульовий ступінь" інтонації). Які текстуальні засоби налаштовують на певний лад читання? Пропонуємо наступні показники.

Назва тексту, як і назви двох частин ("Письмо до письма" та "Природа, культура, письмо") справді доволі нейтральні, навіть якщо прочитувати титул буквально: "дещо зі сфери граматології" [Автономова Н. Деррида и граматология. / Наталья Автономова // Деррида Ж. О граматологии: Пер. с франц. Н. Автономовой – М.: Ad Marginem, 2000. – С. 7].

Зачин (вступ). Порівняно з висновками, які не виокремлюються в тексті, вступні зауваження для Дерріда – важливіша структурна одиниця тексту, бо знаходимо в "Про граматологію" чітко артикульовані загальний вступ і ще два вступи до кожної частини. А значить, наявне ладове налаштування. Якщо в загальній передмові звучать "терпляче" "неквапливо", "ризиковані" [Деррида Ж. О граматологии: Пер. с франц. Н. Автономовой / Жак Деррида. – М.: Ad Marginem, 2000. – С. 111] і "наполегливо" [Там же., с. 112], то вже Екзерг через "натяки" і "вказівки" "попереджає" [Там же, с. 117] про неминучий розпад, руйнування системи ustalених стосунків мовлення й письма [Там же, с. 116-117] у передчутті "абсолютної небезпеки" майбутнього, яке являє себе "тільки у страхітливому вигляді" [Там же, с. 118]. Вступ до другої частини стартує з непевності: "можна було б напевно сказати", "припустімо", "треба думати", "недовіри", чотири питання поспіль, "поступово", "як нам здається" [Там же, с. 237]. Але через "без сумніву", [Там же, с. 238], "мабуть" і "гіпноотично впливало... мучило" [Дерр., 239] підводить до боротьби між знаком і когіто [Там же, с. 239], письмом і голосом, що розгорнулася у XVIII ст. після пробиття "броні логоцентричної упевненості" та "дуже енергійної реакції" на "загрозу письма", і зрештою вилилася у довготривалу "війну" [Там же, с. 239]. І все це – щоб поставити під сумнів "межі метафізики", "метафізичний глухий кут" [Там же, с. 240], "в полоні" яких залишався структуралістський тип дискурсу Франції [Там же, с. 240] XX століття. Іntenція, яка навіюється, – перед небезпекою майбутнього варто звільнитися від полону минулих ілюзій.

Назви розділів і підрозділів. Заголовки першої частини налаштовують на невловиму "межу" (між книгою і письмом, означаючим та істиною, лінгвістикою та граматологією, між зовнішнім і внутрішнім, тріщину), а у заголовках перших двох розділів другої частини домінує негатив: "насилля букви", "небезпечне поповнення" (посилені "війною", "експлуатацією" й "осліпленням" в назвах підрозділів). Проте решта другого розділу через "геть з кола" і проблематизацію метода підводить до виваженої нейтральності останніх розділів ("ґенеза", "структура", "теорія письма"). Ця виваженість дається нелегко, бо спочатку лунають оціночні "зло політичне і зло лінгвістичне", "економія" Співчуття. Але всі подальші заголовки – лаконічні й стримані. Через сполучник "і" ніби промацується "межа" в неочікуваних місцях: "перша суперечка і будова "Есе";

"еста́мп і дво́значно́сті формалі́зму"; "письмо́ і за́борона інцесту́"; "істо́рія і систе́ма письме́н"; "алфа́віт і абсолю́тне представе́ння"; "теоре́ма і теа́тр". І це полюва́ння на "ме́жу" нади́хається пошу́ком "першопочаткі́в", розпо́чатим ще у перші́й части́ні (1.3.3. Ребу́с і спі́вучасть (першо)початкі́в), продо́вженим у друго́й части́ні (2.3.3.2 Запи́с (першо)початку́) з метою́ його "поповне́ння": сло́во "поповне́ння" п'ять разі́в ужива́ється в заго́ловках друго́ї части́ни, а оста́нній її підрозді́л та́к і назива́ється "Поповне́ння (першо)початку́". Звучи́ть дово́лі "тоні́чно".

Перший абза́ц основно́го текс́ту (поча́ток першо́ї части́ни). Камерто́н першого́ абза́цу – конста́тація банкру́тства мо́ви: "інфля́ція зна́ка "мо́ва" є ... абсолю́тна інфля́ція", причому́ і "жи́ття мо́ви... опиня́ється в небезпе́ці" [Там же, с. 119]. На що́ має ла́штувати та́кий камерто́н?

Оста́нній абза́ц основно́го текс́ту (кі́нець друго́ї части́ни). "Про грама́тологію́" завершу́ється концентрова́ною запита́льністю (п'ять пита́нь поспі́ль) в ключі́ "чи́м має́ бути́ письмо́, якщо́... мо́жна ма́рити у проце́сі письма́?" і цита́тою Руссо́ із за́кликом до чита́чів, що́ "прокину́лися від сну́", само́стійно визна́чити корисні́сть ма́рень у проце́сі письма́ [Там же, с. 510]. Це засві́дчує факти́чну відсу́тність оста́нньої кра́пки й ла́штує на її принци́пову у-не-мо́жлив-ле́ність: ма́ндрівка, що́ розпо́чина́лася як "ви́хід за ме́жі", не мо́же поверта́ти "до́дому". У музи́ці це назива́ється "транспонува́ння" – пере́несення зву́ків для змі́ни тона́льності. Проте́ ця змі́на "не оби́цяє" ново́ї "до́мівки".

Висно́вок. "Виве́дений" з ого́лошено́ї небезпе́чною "до́мівки" мо́ви чита́ч поли́шається са́м-на-са́м на роздо́ріжжі без доро́говказі́в. Як праќтика "заго́стрення" ада́птаційно́го інсти́нкта в умо́вах мі́нливого сере́довища. Та́ чи́ для́ того, що́б "осе́литися" в ново́будові́ письма́, чи́ для́ того, що́б "бездо́мним" ли́шатися "на ме́жі", – відќрите пита́ння.

Підсу́муємо тона́льний "ві́зерунок". Відчу́ваються на́гнітання ката́строфі́зму, ви́биття ґру́нту з-під ні́г чита́ча. Апе́ляція до "інсти́нкта само́збере́ження" в умо́вах грани́чної небезпе́ки і невизна́ченості. Пропону́ється "ря́тівне ко́ло": по́збутися зайви́ни задля́ поле́гшення ада́птації́ в кардина́льно́ нових умо́вах (як пере́їзд з ава́рійно-небезпе́чної до́мівки в місце́, де́ тільки-но́ має́ розпо́чатися буді́вництво́ які́сно ново́ї "осе́лі").

*С. І. Гу́ль, студ., ЧНУ ім. Ю. Фе́дьковича, Черні́веці
gul_sviatik@mail.ru*

ЦІ́ННИ́СНІ ВИ́МІРИ МО́ВИ У ФІ́ЛОСО́ФСЬКОМУ ВЧЕ́НІ М. ГАЙДЕ́ГЕРА

На поча́тку 20 ст. відбу́лося ко́рінне переосми́слення мо́ви у фі́лософсь́кій лі́нгвісти́ці, що́ стало́ біль́ш відо́мим в істо́рії фі́лософі́ї як "лі́нгвісти́чний по́ворот". Як тут спра́ведливо́ зазнача́є І. Іни́шев, "осно́вною відмі́нною рисо́ю фі́лософсь́кого "лі́нгві́зму" в 20 столі́тті ста́в посту́лат структу́рної є́дності́ сві́ту і мо́ви" [Ини́шев И.Н. Хайде́ггер и филосо́фия язы́ка / И. Н. Ини́шев // Вестни́к Росси́йского госуда́рственно́го гумани́-

тарного університета. – 2008. – № 7/08; с. 84]. І це справді стало великим досягненням у спробі кращого розуміння світу і себе самого в ньому. Тож, недарма, один з найбільш яскравих представників філософської думки того часу, М.Гайдегер казав: "Усіляка мова є мовою сутнього" [цит. за Горюнова Т.А. Путь к языку Мартина Хайдеггера / Т. А. Горюнова // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. Выпуск №3. Т.1. – 2008. – С. 146-152., с. 146]. Як відомо, філософ передусім намагався осмислити буття крізь саме сутнє. Для нього надзвичайно важливим був зв'язок сутностей, що коріняться у мові та самому сутньому, яке в такий спосіб набуває того чи іншого смислу. "Те, що відбувається при промовлянні звуків голосу, є вказівкою на наявні в душі переживання, а написане вказує на звуки голосу. І як письмо не в усіх (людей) одне й те саме, так і звуки голосу не одні й ті ж" [Хайдегер М. Время и бытие: Статьи и выступления [Электронный ресурс] / М.Хайдегер. – Режим доступа: <http://www.kph.npu.edu.ua/le-book/tpft/data/WOLG%20%23%202/585.%20%D5%E0%E9%E4%E5%E3%E5%F0%20%CC.%20%C2%F0%E5%EC%FF%20%E8%20%E1%FB%F2%E8%E5/text.htm>].

Досить тривалий час чуттєве, як таке, вважалося безпосереднім та, насправді, як виявилось, воно є результатом модифікації початкового досвіду орієнтованого на щось зовнішнє, матеріальне, а не на значуще (а у розумінні М.Гайдегера "сутнісне"). Мислитель же намагався звернути на це нашу увагу і саме ним первинний феномен підкреслювався як найбільш сутнісний [Инишев И.Н. Хайдегер и философия языка / И. Н. Инишев // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. – 2008. – № 7/08; с. 84]. Тобто, зважаючи на те, що світ ми осмислюємо крізь нашарування чуттєвого досвіду, наш шлях до розуміння глибинних засад предмету нашого емпіричного знання якраз проходить через сутнє, яке розкривається нам безпосередньо тільки тоді, коли ми даємо йому назву. Саме тоді воно і набуває свого означеного смислу. Тут одразу виникає питання, звідки ж беруться ці назви і в який спосіб та первинна метамова проникає крізь пелену "мертвого" світу предметів і наповнює його життям? Слова М.Гайдегера про те що, ми існуємо лише у мові і при мові, як наслідок органічної єдності людини і світу, в цьому ключі не потребують особливих доказів. Мова – первинна наша реальність, яку ми схоплюємо, як тільки нас "закинуло" у цей світ. У його філософській системі, мова є чимось більшим ніж просто знакова система, що зазвичай є предметом дослідження філологічних наук. Квінтесенція поглядів філософа у цьому контексті – це шлях мови крізь пелену сутнього до сутнісного, ідентичного, справжнього буття. [Хайдегер М. Время и бытие: Статьи и выступления: [Электронный ресурс] / М.Хайдегер. – Режим доступа: <http://www.kph.npu.edu.ua/le-book/tpft/data/WOLG%20%23%202/585.%20%D5%E0%E9%E4%E5%E3%E5%F0%20%CC.%20%C2%F0%E5%EC%FF%20%E8%20%E1%FB%F2%E8%E5/text.htm>]

Ця метамова проникає до нас крізь музику, живопис, архітектуру, мовлення та крізь інші культурні надбання людства. Або іншими словами, мова проникає до нас звідусіль. Щоб її почути, потрібно вміти слухати. Ми часто "граємось" смислами, але їх справжня суть залежить від відповідей на питання, які ми, врешті-решт, ставимо до нашого кінцевого міркування про щось. І тут варто виокремити найголовніші з них: що воно? (наявність), для чого воно? (доцільність), як і чому? (обставина і причина). Перше питання – найбільш важливе для нас, адже це питання до феноменів світу, з якими ми так чи так зустрічаємося і з якими щоденно маємо справу. Однак інші – вказують на ситуативність і, в кінцевому підсумку, є визначальними, бо власне, саме вони формують відповідь на ось це перше задане запитання. Усе це разом вказує на ціннісний аспект висловленого, що постає як вираження кінцевої мети того, хто міркує чи промовляє. Адже початковий задум далеко не завжди збігається із кінцевою метою сказаного. На прикладі це може мати такий вигляд: спочатку у саме висловлювання вкладається один смисл, який часто сам по собі, за певних причин (страх, невпевненість), постає неочевидним для нас. Однак, в кінцевому підсумку, для себе і оточуючих, він, метаморфізуючись, набуває інших граней і відтінків, щоправда, інколи навіть доволі суперечливих. Врешті-решт, наша мова стає неоднозначною, а ось справжня мова, у розумінні того ж таки М.Гайдегера, це максимально проста, невинно чиста буттєва мова, тобто мова поезії, міфу та діалектики. "Можна багато і довго говорити, але так нічого й не сказати, а можна мовчати і тим самим багато сказати і почути" [цит. за: Горюнова Т.А. Путь к языку Мартина Хайдеггера / Т. А. Горюнова // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. Выпуск №3. Т.1. – 2008. – С. 146-152., с. 149]. І справді, не так важливо скільки буде сказано, значно важливішим є сам первинний імпульс, або іншими словами, те, що саме ми намагаємось сказати і передати іншому, тобто те ціннісне ядро смислу, яке закладено у нас в думці. Тож, не варто вважати, що простота – це якийсь атавізм, простота – це гармонія у якій не важливою є кількість нот, важливо як вони співвідносяться між собою, щоб донести до слухача свій істинний смисл.

К. В. Демерза, студ., КНУТШ, Київ
k.demerza@gmail.com

ЩО ТАКЕ СПРАВЖНЄ МИСЛЕННЯ ЗА МАРТИНОМ ГАЙДЕГГЕРОМ?

В одній зі своїх лекцій Гайдеггер скаже, що ніякого вступу до філософії не потрібно [Heidegger, Martin, GA Band 50 1. Nietzsches Metaphysik 2. Einleitung In Die Philosophie Denken und Dichten / Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1990]. Кожна людина з самого початку вже включена в філософію. Філософія це світло, яке поєднує і осяює

все навколо. Що треба – це певний інструктаж до філософії, треба навчити правильному мисленню. Що ж означає "мислити" за Гайдеггером?

Дефініції мисленню немає [Heidegger, Martin, Was heisst denken? / Von Martin Heidegger. – 4., durchges. Aufl. – Tübingen: Niemeyer, 1984]. Його можна виразити або поетично, або лише ввівши людину в відповідне налаштування думок [Heidegger, Martin, GA Band 13 Aus der Erfahrung des Denkens / Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983]. Тим не менш є характеристики мислення, які можуть висвітлити певну його сторону. Однією з тез лекції 1951-52 року є те, що ми до сих пір не мислимо [Heidegger, Martin, Was heisst denken? / Von Martin Heidegger. – 4., durchges. Aufl. – Tübingen: Niemeyer, 1984]. Проблема не в тому, що ми не можемо знайти правильного об'єкта мислення, а в тому, що цей об'єкт сам віддаляється від нас. Він не дається нашому розумінню лише через те, що ми підходимо до нього з невідповідними інструментами. Цими інструментами є наш науковий штаб мислення. Наука не мислить тому, що її об'єкт – суще, відірване від своєї життєвості. Філософування також не мислення, бо зводиться до підлаштування під наукові методи і умиртвіння думки через надання дефініцій і остаточних відповідей. На власному прикладі забуття метафізики Гайдеггер демонструє процес очищення думки [Biemel, Walter, Heidegger / Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbek bei Hamburg, Juni 1973]. Нам потрібно спочатку "відвернутись" від нашого мислення, забути його, щоб згодом те "що має бути помисленим" зарекомендувало себе в наших думках.

Суще як воно є може явитися лише в світлі буття. Людина має перейматися тим, щоб відповідати світлу буття, щоб бути тією, яка побачить це явище сущого. Саме переживанню і висловленню буття за Гайдеггером має навчитися майбутнє мислення. Тим не менш доки наука визначає наше мислення, доти ми не зможемо помислити те, "що має бути помисленим". Спроба відмовитись від попередньої традиції, яка проявлялась не лише в її критиці, а й у створенні власної термінології і метафоричності є певним рівнем редукції. Тут редукція як відмова від складних філософських конструктів і категоріального мислення. Спрощення мислення. В "Brief über den <Humanismus>" (1946) Гайдеггер пише, що якби ми навчилися мислити просто, ми зрозуміли б буття [Heidegger, Martin, Brief über den Humanismus / Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1947]. Треба звернути думку до простого, до того, що присутнє тут і зараз.

Гайдеггер використовує поняття спуск "Abstieg", коли говорить про мислення [Heidegger, Martin, GA Band 50 1. Nietzsches Metaphysik 2. Einleitung In Die Philosophie Denken und Dichten / Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1990]. На противагу Платону з його підняттям "Aufstieg" над рівнями сприйняття. Мислення постає як умова можливості філософії. Воно нижче за філософією, бо є більш засадничим. Отже не потрібно нікуди підійматись і опановувати категоріальний апарат, щоб дійти до підстав. Треба навпаки спуститися в бідність сутнісного мислення. Стати знову наївними, якими були перші філософи, які дивувались світові, а не вбудовували його в заздалегідь підготовлені межі.

Прикладом подібної редукції є експерименти інтелектуалів 20-го століття (Генрі Торо, Корбузьє), коли вони намагались жити з використанням мінімальних засобів [Figal, Günter, Martin Heidegger zur Einführung / Junius Verlag GmbH, Hamburg, 2011]. Таким чином життя можна відчуті і побачити, коли воно не приховується сущим, коли воно б'ється тут і зараз. В самого Гайдеггера була в певному сенсі хатина редукції. Це його будинок в середині Чорного лісу поблизу поселення Тодтнауберг. Навпроти вікна, за яким стояв робочий стіл Гайдеггера, ллється струмок і видно Альпи. Гайдеггер потім казав, що саме там він відчув час.

Справжнє мислення – пробудження. Ми ніби прокидаємося з метафізичного сну, в якому мислили лише суще. Помічаємо те, що до цього нам здавалось даним. Це пробудження досягається шляхом редукції і концентрації на теперішньому моменті. Потрібно пам'ятати, що мислення не веде до знаходження відповідей на одвічні проблеми раз і назавжди. Філософія є завжди філософією свого часу, як і філософ – історичною особою, нащадком своєї генерації [Heidegger, Martin, Brief über den Humanismus / Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1947]. Проте це не Гегелівське схоплення часу в думці. Гайдеггер як філософ модерну визначає процес схоплення свого часу лише як процес, немає якогось сталого результату мислення. Філософ має знову і знову повертатись до вже помисленого, щоб йому відкривались все нові і нові горизонти. Філософія як така можлива лише в той час, коли хтось мислить.

Тому і потрібні філософи – вони вчать мислити. Філософські праці треба читати не з метою виокремити елементи вчення і віднести їх до традиції, а щоб включитися в процес мислення. З протиставлення своїх думок думкам автора з'являється розуміння засадничої думки філософа [Heidegger, Martin, GA Band 50 1. Nietzsches Metaphysik 2. Einleitung In Die Philosophie Denken und Dichten / Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1990; Heidegger, Martin, Was heisst denken? / Von Martin Heidegger. – 4., durchges. Aufl. – Tübingen: Niemeyer, 1984]. Це першопочатковий засновок, на якому ґрунтується все його подальше вчення. Ідеї мислителя можуть роками змінюватись, але ця принципова думка – ні. Її філософ мислить все своє життя. Цією думкою є думка "про те, що є".

Т. Р.Єфіменко, асп, НАУКМА, Київ
timurefimenko@gmail.com

ТЕЛЕОЛОГІЯ ВИОБРАЖЕННЯ ЯК СУТНІСТЬ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОГО МЕТОДУ

Феноменологія як філософія, що тяжіє до строгості та очевидності власних досліджень, своїм проектом стверджує нам про те, що насправді наукова філософія звернена до вічності, і ідея розвитку культури та науки всього людства надихає її понад усе. Ми повинні досягнути ступеню історичної свідомості, себто стати частиною історичності всього

людства. Ідеї, що ми продукуємо є нескінченними цілями власної само-реалізації, як живої та значущої частини світу. Ми можемо стверджувати, що сам проект феноменологічної філософії тяжіє до осмислення телоса (telos) як вічної ідеї, оскільки сама свідомість має атрибути вічності. Сам тип філософського знання має своїм тлом нескінченний горизонт. Себто, нескінченність є трансцендентальною категорією філософії, так як вона є умовою можливості розвитку філософії як знання. Ба більше нескінченність як умова одночасно є і цілю, що цілком співвідноситься з іманентною структурою свідомості.

Природа кожного акту свідомості полягає в тому, що за кожним новим актом слідує наступний акт. Сама свідомість є нескінченим потоком, з особливою формою темпоральності. Кожне нове переживання веде до наступного. Сам потік переживань не може складатись з чистих актуальностей, тобто він подібно до сприйняття націлений на само-значиму перспективу. Ця так звана перспектива направлена у нескінченність, що пов'язане з іманентною часовістю самосвідомості. Таким чином можемо припустити, що суб'єктивна структура часовості подібна за своєю структурою до космічного часу. Пояснити подібне порівняння ми можемо тим, що сама часова суть свідомості, котра розглядається нами як нескінченний потік можливих актуальностей робить час у рамках власного потоку відносним по відношенню до таких проявів самосвідомості як переживання. Головним доказом цього буде посилення на синтезу спогадів в світлі єдиного потоку самосвідомості.

Кожний акт уяви має нескінченний горизонт. Потік свідомості принципово є відміним від потоку самосвідомості. Нескінченний потік свідомості направлений в регіон потенційної інтенційності. Нескінченний потік самосвідомості є замкненим, та направленим в самого себе. Саме тому ми можемо говорити про трансцендентальну свідомість, що має атрибути вічності, без фіксованого початку та кінця. Трансцендентальна свідомість має атрибути вічності, ми не можемо мислити її початок та кінець, вона завжди існує в статусі (da)- ось, вона завжди увімкнена. Наша свідомість потенційно є рефлексивною, себто до будь-якого досвіду, вона вже направлена на саму себе і саме таким чином досвід взагалі є можливим. Я дане Его в кожному модусі свідомості. В сприйнятті Я враховує той факт, що воно вже існувало до сприйняття, і сприймає будь-яку предметність саме Я. Саме завдяки постійній включеності Я в сприйняття самого себе та синтезу такого сприйняття з інтенційною направленістю "на", ми через рефлексію здатні відчувати, що інтенційність відбувається в моему внутрішньому часі, в структурах моєї уяви як головного кореляту самосвідомості. Це надає нам змоги зрозуміти саму суть сприйняття предметності як неповної. Завдяки цьому ми можемо розуміти рефлексію як модифікацію досвіду. Ми відчуваємо сприйнятий нами досвід в його повноті завдяки тому, що ми переживаємо його. Сам телос охоплює як поняття всі актуальні та потенційні стани свідомості. Телос- "універсальний логос" будь-якого буття, що може бути осмисленим. Себто принцип телеологізму для феноменології є принципом гармонії існу-

вання нас в світі. Гуссерль визначає світ як: "Повну сукупність речей можливого досвіду та досвідного пізнання, речей пізнаваних на основі актуального досвіду при правильному теоретичному мисленні" [Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1 / Э. Гуссерль ; пер с нем. А. В. Михайлова. М. : ДИК, 1999. – 30 с.].

Коли ми говоримо про наше живе справжнє (*lebendige Gegenwart*), ми завжди говоримо також про потенційні стани мого справжнього життя. Саме уява як ключова здібність нашої свідомості визначає наше відношення до сенсу мого існування як мети, як телосу. Очевидно, що всі пласти людської культури котрі мають вирішальне значення на вплив історії, визначаються саме через здібність людини продукувати уявлення з приводу світу. Це стосується як релігійних елементів знання так і наукових гіпотез. "Предмет не існував би для свідомості, якби не існувало акту уяви, котрий як раз таки робить предмет предметом та котрий робить можливим те, що предмет може стати предметом почуття, бажання і т.д." [Гуссерль Э. Собрание сочинений. Том 3 (1). Логические исследования. Том 2 (1) – М.: Гнозис, Дом интеллектуальной книги, 2001. – 339 с.] Ми завжди сприймаємо річ як образ, а не саму по собі, таке споглядання образу (*Bildbetrachtung*), розкриває перед нами горизонт існування самої речі для мене в сприйнятті. Цей горизонт є горизонтом потенційного, горизонтом перспективи. Коли ми сприймаємо дерево, воно не зникне як тільки ми станемо до нього спиною, в нашій пам'яті залишиться його образ, що ноетично закріплений в структурах свідомості як зміст нашого сприйняття. Ми пізнаємо світ в перспективі модифікації миттєвості у вічність. Свідомість конститує сенс сприйняття та його модифікації у виображенні спираючись на єдність самосвідомості, завдяки чому людина пізнає світ через себе, та знаходить в світі те, що дає їй змогу пізнавати себе.

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

СИМВОЛ, КОМУНІКАЦІЯ ТА СМИСЛ

На рівні мовного змісту, який є фундаментом будь-якої смислогенерації, все, що позначається в мові чи мовленні (соссюрівська дистинкція *langue/parole*), а отже, входить у смисловий тезаурус культури, неодмінно переживається людиною як чи то суб'єктом мислення, чи то носієм свідомості, чи то когнітивним агентом. Стара ще за часів Епіктета констатація того *status quo*, що людина живе не в світі речей, а в світі символів, хоча і не робить людину виключно *homo symbolicus*, але вкрай обмежує вихід за межі означення як модусу перебування людини в світі. Якщо мати на увазі спробу аналітичної традиції 20 ст. подолати спадок сформульованого У. Селларсом "міфу про даність" (*myth of the given*) у філософії, то чи не призвело це парадоксальним чином до нової пастки

– вже, власне, не скерованої на подолання "забуття буття" (М. Гайдеґґер), на онтологію реальності, але семіотично – вербальної? Розуміння, вербалізація, пояснення, трансляція знання, картина світу – все це вже потім, по першосимволові чи протознаку? Ця детермінація змушує поставити просте питання: а що ж з того, що входить у сферу означення, не є символом, або потенціальним символом, або не функціонує як символічна конструкція в межах умовного універсального смислового та значеннєвого тезаурусу, утвореного усім розмаїттям семіотичних кодів, доступних людині й людській свідомості? Якщо ж починати зі сприйняття та досвіду, то що з того, що є їх матеріалом – внутрішніх станів, відчуттів, емоцій, переживань, сприйняття речей зовнішнього світу (предметної реальності), думок, суджень тощо, не несе символічного смислового потенціалу? (Мимоволі спадають на думку Гусерлева дистинкція ноезису/ноєми та навздогін – Мейнонгові "неіснуючі реальні об'єкти", такі як круглий квадрат). Відомо, що гілетичний рівень свідомості фіксує фізичні феномени, інтенціональні ж феномени (за Brentano – психічні) формуються і набувають смислу лише на рівні ноезису, ноематичний рівень дозволяє вже говорити про трансцендентну свідомості реальність предметів. Чи не означає це, що смисл назагал неможливий поза сферою символічного, оскільки він формується до ноематичного акту та конституювання об'єктів свідомістю? Чи пропонує нам парадигмальна для феноменологічного проекту у філософії концептуальна модель раннього Гуссерля тут уявлення про межі реальності, про контекст свідомості до предметного контексту і реальності предметів? Як предмет може набувати символічних смислів на ноематичному рівні, якщо він їх не мав до цього на ноетичному? Може видатися, що позиція Мейнонга послідовніша, хоча так брутально суперечить здоровому глузду. Спроби обійти це питання (наприклад, конституювання Дельюзом дологічного і довербального "плану іманентності" свідомості), як видається, вказують на те, що мисленнєва реальність свідомості є посутньо символічною; мислений образ чи лексема не вимагає з необхідністю референта чи денотата (передбачаючи при цьому десигнат як ідеальний об'єкт свідомості), і в ній присутні всі можливі й неможливі предмети, якщо тільки вони належать до сфери смислу. Якщо скористатися для ілюстрації цієї думки семіотичним трикутником "символ – поняття – референт" (Ч. Огден, А. Річардс, 1923), то найбільш релевантним у контексті нашої теми є якраз символ (хоча ці лінгвісти зводили його виключно до вербального знака, слова), оскільки він передує двом наступним елементам структури в реальності свідомості. Виокремимо два моменти означеного стану речей, що видаються релевантними: по-перше, заново проблематизуються точка, момент і структурні особливості задіяння логічних моделей мислення та мови в межах "життєсвіту" людини – актуалізується питання про дологічний і домовний простір досвіду (А. Богачов). Якими є одиниці, структурні форми його освоєння? По-друге, акцентується процесуальний, діяльнісний характер пізнавальної діяльності людини, розглянутої холістично (І. Цехмістро), – існує навіть тенденція до заміни

фундаментального термінологічного словосполучення "суб'єкт пізнання" термінологічною конструкцією "когнітивний агент". Також не дає однозначних відповідей, хоча і видається вельми евристичним, розширення поняття середовища у бінарній зв'язці людина – середовище, коли поняття Umwelt (Я. фон Іксюль) інтерпретується як світ смислів людської істоти, а не плацдарм для Марксового олюднення природи. Символ у цьому контексті може бути інтерпретований як самоподібна фрактальна структура мови. Також можна визначити символ як гіпостазовану метафору, що замкнена сама на себе у своїй відкритості (пляшка Кляйна, вузол Борромео, смужка Мебіуса, мозаїка Пенроуза тощо), як таку структуру, що, крім ознаки самоподібності, може мати ще й ознаки гомеоморфності та самовідтворюваності. Можемо припустити, що такий механізм трансцендування реципієнта або мовця щодо вузького контексту комунікації і вихід на рівень смислового тезаурусу мови загалом запускається саме символом.

***Anna Laktionova, associate professor,
Department of Theoretical and Practical Philosophy,
Taras Shevchenko National University of Kyiv***

GROUNDNS FOR INFORMAL LOGIC

If we consider formal logic, a deductive conclusion in it is taken to be valid. Validity as an essential feature of a deductive inference excludes propositions that are consistent with the premises but are inconsistent with the conclusion. Here, the validity of logical inference is guaranteed by its own deductive form. Thus, the formalists insist that the meaning of the term 'valid' is exhaustively defined in this ideal way, as the given step by step exhibited relation between deductivity and validity is quite ideal. One cannot avoid validity of correct deductive inference and vise versa; they are the standards for each other.

At the same time, the concepts of 'valid' and 'deductive' can be treated as evaluative properties. Prescribing the feature of 'validity' to an argument makes it to be characterized as a certain one.

It is an interesting issue: the relation between validity and certainty, especially, if we remember contemporary discussions about whether certainty can have degrees. If validity supplies for the certainty would it work the other way around: does certainty entail validity, and can validity have degrees?

Coming back to the main stream of my elaboration, inferring or reasoning as a search of the 'new' on the grounds of 'known' is then valid only if a true conclusion follows from the true premises. From the point of view of informal logic this is not enough and such incompleteness could be and had been demonstrated in different ways by different authors.

Informalists strive to establish theoretical grounds for non-deductive but logically valid inferences and corresponding conclusions. Almost 40 years ago, in 1979, Michael Mantis-McGrady wrote a paper "Foundations for Informal Logic". It was devoted to establishing such grounds on the background of the Ludwig Wittgenstein's work called "On Certainty".

He insists that consistence of propositions with the premises might be interpreted in terms of being indicated by these premises. Then, the inquiry could be implemented with some alternatives and even some rows of alternatives. General consequences that could be made from the previous deliberations are the following.

A theory is correct only when there are alternatives consistent with premises and inconsistent with the conclusion of an inference. It looks ok under the theory, but it might be that experience does not (or has not yet) involve these alternatives. New or latter experience opens new alternatives. But the standard criteria of validity remain to be the same, non-changeable independently of temporal, cultural and other different issues.

Satisfactory ground for informal logic could be established by changing the framework or some methodological starting points and standard. Such changing could be done, as I am going to present in my presentation, exploring Ludwig Wittgenstein's metaphors about 'hinges' and 'language game'.

Andrii Leonov, MA in Philosophy,
Kazimierz Twardowski Philosophical Society of Lviv
andriy.leonov90@gmail.com

"ZOMBIE ARGUMENT" AGAINST MATERIALISM: FOUNDATIONS

Philosophical zombies are the imaginary creatures (they are identical to us physically, functionally and in behavior, but lack conscious experience entirely), which are used in thought experiments to clarify the idea of Materialism and thus to prove the truth of one of the Dualism's varieties. The main proponent of the idea of the philosophical zombies is the Australian philosopher David Chalmers, whose main opus 'The Conscious Mind' is wholly based on the idea of the conceivability and logical possibility of zombies. In his 1995 paper "Facing Up to the Problem of Consciousness", formulating "the hard problem of consciousness" (why do consciousness exist at all if everything in physical theory is compatible with its absence?) – without naming the word "zombie" Chalmers actually appeals to this idea. In other words, in his program paper Chalmers already asks: "why aren't we zombies?"

Thus, if we clarify the zombie idea, then we will solve "the hard problem of consciousness", because the former is the bedrock of the latter.

I think that the main premises on which Chalmers' zombie argument is based are the doctrine of *epiphenomenalism* and *the knowledge argument*.

Epiphenomenalism is based on such terms:

1. The causal closure of the physical.

2. The inefficiency of consciousness to influence the physical processes.
3. Therefore, consciousness is a sort of *epiphenomenon* in respect of these processes.

From this, it follows that the causal closure of the physical and the existence of the epiphenomenal consciousness logically *entail* the idea of a zombie. In addition, I think that *epiphenomenalism* rather than *interactionism* entails phenomenal zombies' idea.

The knowledge argument generally means the non-deducibility of phenomenal facts from physical facts and descriptions. Thus, if from the physical description there is *no logical entailment* to phenomenal consciousness, then it is easy to conceive a situation in which all physical abilities and functions are still, but although, there is no phenomenal consciousness. It will be nothing but a story of a *phenomenal* zombie.

Talking about the latter Chalmers confesses: "In a sense, these are all appeals to *intuition*, and an opponent who wishes to deny the possibility can in each case assert that our intuitions have misled us, but the very *obviousness* of what we are describing works in our favor, and helps shift the burden of proof further onto the other side". [Chalmers D. *The Conscious Mind*: In Search of a Fundamental Theory. Oxford: Oxford University Press, 1996, – P. 97] Finally, Chalmers ends up with the following: "I have a *clear picture* of what I am conceiving when I conceive of a zombie". [*Ibidem*, P. 99].

I think that Chalmers' zombie argument has *two levels of argumentation*:

1. *Intuitive obviousness*.
2. *Logical* (conceivability-possibility frame) which rests on the premises of *epiphenomenalism* and the *knowledge argument*.

I consider 'intuition' as "a straightforward grasping of a subject-matter in its essence". So, at first we have such a grasping of the mere idea of a phenomenal zombie, and only *afterwards* this zombie-intuition' 'framing' into its conceivability-possibility base is taking place. In his 2014 paper Chalmers confesses: "I first appeal to the conceivability of zombies, saying I take this to be *intuitively obvious* [...] but I go on to give a number of arguments for this claim from underlying principles (for example, the non-analyzability of consciousness in functional terms). These arguments strengthen the case for the conceivability premise, but they certainly do not exhaust the case". [Chalmers D. J. *Intuitions in philosophy: a minimal defense* // *Philosophical Studies* 171 (3), 2014 – P. 540]

My second aim is to show that for the adequate analysis of Chalmers' zombie argument the frame of the Analytic philosophy alone is not sufficient, and due to that, we need to involve *Rene Descartes' philosophy* as well as *Husserlian phenomenology*.

To begin with, I consider Chalmers' zombie argument nothing but *Cartesian argument from the mind-body distinction*. My claim is the latter is also based on *intuitive obviousness*. But nevertheless, Chalmers' zombie argument is *inverted* – French philosopher conceives *mind without body*, the Australian – *vice versa*. Thus, Descartes comes to his *substance dualism*, Chalmers – to his *naturalistic dualism*.

Firstly, according to Descartes, from the mere conceivability we *cannot* make any judgments about *our ontology*, because it is a sort of *sophism*. [Descartes R. Meditations on First Philosophy with Selections from the Objections and Replies. Translated and edited by John Cottingham. Cambridge University Press, 1996, – P. 46] In other words, Descartes *suggests* some situation's conceivability in some way *entails* its *logical possibility*, but from the latter the transition to *ontological* claims is *impossible*. On the contrary, in Chalmers' zombie argument the transition from the *conceivability* of a situation to some *ontological* conclusions is *the key moment* of the argument.

Secondly, *God* (as a *thinking thing and substance*) which *necessarily exists* already *determines* Descartes' thinking. [*Ibidem*] Thus, the very God is a *guarantor* of Cartesius' assurance in conceiving of a mind as distinct from body and so his existence as a *thinking thing* and a *substance*. From this, it follows that the famous Cartesian expression "I think, therefore I am" can be paraphrased in such a manner: "*If God exists, then I think and therefore I am*". Whereas in Chalmers philosophy there is *no* such a guarantor. [Chalmers D. J. The Two-Dimensional Argument Against Materialism // The Character of Consciousness. – New York: Oxford University Press, 2010, – P. 179].

But, the common thing between these two modal arguments is that both its proponents appeal to *intuitive obviousness*. Descartes – to *obviousness* of conceiving of a mind without body. Chalmers – to *obviousness* of conceiving of a body without mind – and that is why it is possible to call his zombie argument an *inverted Cartesian argument from the mind-body distinction*. Again, Cartesian obviousness is guaranteed by *God*, whereas Chalmersian is *not*.

It is a rather interesting fact that after reading the 1911's program paper of Husserl "Philosophy as Rigorous Science" as well as Chalmers' 1995 and 1996 program works it comes to the front the common intentions of the both philosophers such as: a protest against *naturalization of consciousness* (e.g., Husserlian critique of empirical analysis' inefficiency towards consciousness and Chalmers' division of problems of consciousness into "the easy problems and the hard problem"), a protest against *psychologisation of consciousness* (e.g., Husserl's division of sciences of consciousness into the psychology and the phenomenology, and Chalmers' division of *mind* and *consciousness* into *psychological* and *phenomenal*), and putting an accent on *obviousness* and *intuition*.

According to David Smith, "phenomenology is the study of structures of consciousness as experienced from the first-person point of view", [...] "conscious experience is the starting point of phenomenology [...]". [Smith D. W. Phenomenology // Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2013] That being said, Chalmers' appeal to *phenomenal consciousness, experience* and *intuition* gives us a solid basis to call his Philosophy of Mind project as *analytic phenomenology*, and himself as *analytic phenomenologist* respectively. But nevertheless, the main difference between the 'analytic' phenomenology and the 'continental' phenomenology is that the *latter* is the

philosophy of *understanding* and *description*, whereas the *former* – the philosophy of *explanation* (largely, through *logical argumentation*).

Thus, I tend to show the perspective of a further comparison between the *continental phenomenology* and the *analytic phenomenology* respectively.

М. А. Макаренко, студ., ДНУ ім. Олеся Гончара, Дніпро
makmariya@gmail.com

ПОНЯТІЙНО-ОБРАЗНИЙ ХАРАКТЕР ПІЗНАННЯ ЯК КЛЮЧ ДО ПРОСВІТИ У РОБОТАХ І. КАНТА

Сучасні євроінтеграційні виклики – дуже складне явище, серцевина якого – проблема суб'єктності. Позицію М. Лютера "На тому стою і не можу інакше", принцип Р. Декарта "Мислю, отже існую", імператив І. Канта "Май мужність користуватись власним розумом!" поєднує європейська вісь трансцендентального суб'єктивізму. І. Кант одним з перших у новоевропейській культурі обґрунтував фундаментальний, творчий характер розуму, завдяки якому людина стає не частиною світу, а засобом його існування. Тому метою даної праці вважаю артикуляцію ключових складових розуму, згідно вчення І. Канта.

Пізнання – один з провідних видів діяльності людини. Згідно І. Канту, пізнання – це не відображення світу, а його конструювання у феноменальному сенсі. Людина не Бог, вона не здатна створити навколо себе світ, але вона здатна сконструювати образ цього світу. Останній передбачає наявність раціонального та чуттєвого боків, синтез яких, завдяки уявленню, розширює горизонти нашого бачення світу. Мислення, споглядання, уявлення – три важливих аспекти раціонального засвоєння цього світу. Синтетичним характером пізнання людина здатна збагачувати цей світ, привносити у нього нові смисли.

Поняття – форма мислення, у якій фіксуються загальні та суттєві властивості певного класу явищ. Поняття виникає у процесі роботи категорій розсудку, оскільки саме ця складова пізнання відповідає за осмислення даних чуттєвості. Матерією пізнання є дані зовнішнього світу, які впливають на нас і оформлюються завдяки простору та часу як формам споглядання. І таким чином, під кожне поняття підводяться дані споглядання, що наповнюють його змістом та призначенням. Працездатність такої конструкції визначається схематизмом розсудку, де завдяки трансцендентальній уяві створюється топос спільного між мисленням та спогляданням, раціональним та чуттєвим.

Орієнтуватися у мисленні, на думку І. Канта, – визначатися у напрямках руху до істини за умов недостатності об'єктивних принципів розуму [Кант І. Что значит ориентироваться в мышлении [Текст] / Иммануил Кант // Собр. соч. в 8-ми т. – М.: Чоро, 1994. – Т.8. – С. 92.]. Керуватися у цьому випадку можливо лише суб'єктивним принципом розрізнення, що існує у мені самому як внутрішнє чуття, подібне інтуїтивному знанню.

Таке суб'єктивне уявлення про світ спрощує процес взаємодії зі світом, оскільки з'являється узагальнена модель бачення Всесвіту, що може слугувати орієнтиром у неймовірній подорожі, довжиною у життя. Таким чином, людина у світі має певний трафарет улаштування буття, а не обтяжена вигадувати щодня "о дивный новый мир". Створенню такого трафарету сприяє встановлення поняття необмеженості існуючого світу та можливостей людини у ньому. Саме завдяки уявленню про необмежене стає можливим існування світу як сукупності явищ, адже, якби ми вважали світ кінечним, то мали б дещо інше його бачення, що обмежувало б нашу волю та формувало механізм сприйняття. Проте, ми не можемо нічого стверджувати про інший варіант реальності, оскільки не перебували у ньому, маємо право лише висувати гіпотези стосовно того, який вектор обрала б реальність для свого альтернативного розвитку. Якщо ж спиратися на максимум необхідності орієнтуватися у спекулятивному застосуванні розуму, то маємо інструмент керування орієнтальними процесами – здоровий розум або так званий здоровий глузд. Саме до голосу власного розуму, позбавленого випадкових чуттєвих сприйняття, людина має дослухатися. Оскільки, як вважає І. Кант, "...в действительности только разум (...) собственный чистый человеческий разум будет ориентировать себя." [Вказ.джерело. – С. 90.]

Розум, згідно І. Канту, має власні потреби, що скеровують його у процесі пізнання. Однією з таких потреб є право розуму передбачати те, що йому не дозволено знати, спираючись на об'єктивне знання принципів устрою світу. З одного боку, людина не завжди радіє тому, що має передбачати кожен свій наступний день та робити крок у невідоме щоразу, коли мислить щось нове для себе. З іншого ж, саме мислення структурує нашу свідомість. Даючи собі волю планувати майбутнє неймовірним та надзвичайним, іноді навіть фантастично прекрасним, ми вже створюємо його як ймовірність розгортання власного подальшого життя, адже, тепер ми маємо думку "виявляється, і так можливо!".

Окрім того, розум має два вектори застосування: теоретичний та практичний. Теоретичний відповідає за співставлення понять про дане явище з явищами дійсного світу, що даються нам безпосередньо у спогляданні – визначальна здатність судження. Практичний вимір застосування розуму відповідає за припис моральних законів, наріжним каменем яких слугує ідея про вище благо, яке можливо у світі лише за допомогою свободи до моральності. Така свобода сприятиме самодисципліні та відповідальності за власні вчинки на перших етапах, у подальшому – сміливості послуговуватися власним розумом, орієнтуючись у сфері надчуттєвих предметів та явищ.

Свобода до моральності неможлива без свободи мислити – підпорядкування розуму лише тим законам, які він дає собі сам. Але для того, аби мислити самостійно, потрібно мати найвищий критерій істини у власному розумі. Максима "завжди мислити самостійно", заклик до свободи думки – шлях до просвіти як виходу зі стану неповноліття – нездатності послуговуватися власними розсудком без керівництва сторонніх осіб. Кант неоднора-

зово наполягає, що неповноліття за власним вибором має своєю причиною не нестачу розсудкового знання, а брак мужності та рішучості. Це те, з чого ми почали: "Sapere aude! – имей мужество пользоваться собственным умом! – таков, следовательно, девиз Просвещения" [Кант И. Ответ на вопрос: Что такое просвещение? [Текст] / Иммануил Кант // Соб. соч. в 8-ми томах. – М.: Чоро, 1994. – Т.8. – С. 29.]. Користуватися ж власним розумом, за формулюванням І. Канта, – у всьому, що передбачаєш, ставити собі питання: чи можна робити основи, виходячи з яких дещо думаєш, загальним принципом використання свого розуму?

Стосовно особистісної просвіти Кант зазначає, що людина може відкладати на певний час власний вихід зі стану неповноліття, але не може відмовитися від неї взагалі, оскільки у такому разі позбавить наступні покоління можливості вільно мислити, та ще й порушить священне право людства на самовдосконалення. І тоді уявляється дуже важливим сформульований І. Кантом фундаментальний обов'язок перед самим собою – не давати покриватись іржею власним задаткам і здібностям. Останнє можливе лише як акт нашої власної волі на шляху до суб'єктності або відповідальності за те, що відбувається у цьому світі з нами. Якщо нам вдасться розкрити себе у цьому світі, то є певна вірогідність того, що й світ як сукупність наших воель у практичному сенсі стане краще.

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

САМОСВІДОМІСТЬ ЯК ФУНКЦІЯ ЗА КАНТОМ

Яким є основне поняття "Критики чистого розуму"? Традиційно спадає на думку поняття синтетичного *судження a priori*, оскільки питання про засади їх можливості заявлене як центральне для всієї праці. Однак це поняття передбачає ясність принаймні стосовно вживаних Кантом у специфічному сенсі понять *a priori* та *синтезу*. А згодом виявляється, що, власне, таке формулювання, як "синтетичне *a priori*", є осмисленим лише з огляду на поняття *синтетичної засади* (synthetische Grundlage), яке вперше вводиться в контексті мови про трансцендентальну апперцепцію та розкриттю якого присвячена друга частина "Трансцендентальної аналітики". Очевидно, що спроба намацати кінці термінологічного Гордівого вузла, зав'язаного Кантом у "Критиці чистого розуму", завершується віднайденням себе в самому його центрі. Парадоксальна, на перший погляд, ситуація яскраво увиразнює те, що вирізняє Канта з-поміж його безпосередніх попередників і наступників як епістемолога з-поміж метафізиків і що слугувало й досі слугує джерелом непорозуміння щодо його теоретичної філософії. Йдеться про метатеоретичне поняття *функції*, яке вживається Кантом у значенні, близькому до математичного.

В математиці та програмуванні функція (або еквівалентне цьому поняття методу) загалом означає абстракцію, для якої визначена сукуп-

ність дій, що їх вона повинна виконати над переданими значеннями параметрів і повернути нове значення, корелятивне цим параметрам. Завдання Канта полягає в тому, щоби сконструювати поняття наукового досвіду, який є не чим іншим, як сукупністю апіорних синтетичних суджень. Ці останні є конкретним змістом "математизованої природничої науки" (mathematisierte Naturwissenschaft) [Stekeler-Weithofer P. Formen der Anschauung. Eine Philosophie der Mathematik. – Berlin, New York, 2008. – S. 84]. Відтак, Кантове завдання можемо переформулювати наступним чином: запропонувати по-можливості універсальну (тобто, максимально незалежну від змістовного контексту) абстракцію (сукупність абстракцій), яка би повертала як результат синтетичне апіорне судження. Конкретний зміст останнього залежатиме від конкретних значень переданих параметрів. Однак, тип цих параметрів, як, власне, і тип вихідного судження, мають бути визначеними наперед. Цим накладається верхнє обмеження на універсальність (контекстну незалежність) пропонованої Кантом абстракції (сукупності абстракцій).

У зв'язку з цим читачів "Критики чистого розуму" можуть збивати з пантелику 2 наступні непорозуміння загального характеру: 1) цілковита епістемологізація поняття досвіду та предметного буття викликає гостре відчуття нестачі онтологічних підвалин з їх "остаточною легітимациєю" [Cohen H. Kants Theorie der Erfahrung. – Berlin, 1885. – S. 257] пізнання; 2) у вченні про *форми розуміння* (Formen des Verstandes, forms of understanding) прослідковується виразна термінологічна ієрархія: фундаментальний для "Критики чистого розуму" процес синтезу концептуалізується та послідовно специфікується в поняттях а) трансцендентальної апперцепції, б) категорії та в) синтетичних засад. При цьому останні набувають систематизації у вченні про трансцендентальні ідеї. Тож, питання полягає в наступному: який статус мають у завершеній структурі ці в контексті аргументації проміжні абстракції? Іншими словами, де пролягають взаємні межі функцій (функціональних компонент)?

Перше непорозуміння стосується питання, чим є апіорна функція? Відповідно, йдеться про специфіку Кантового поняття *a priori*: "...[це] компетенція, якої можна навчитися (lehrbar) і яка стосується замученості до певної нормативно структурованої спільної форми дії (Handlungsform)...йдеться про такі прості приклади, як осмислена мова, кшталтування (Gestaltung) [геометричних] фігур, обчислення та вивід у математичних мовних контекстах (die mathematischen Redebereiche), обґрунтування та застосування наукових положень" [Stekeler-Weithofer P. Formen der Anschauung. Eine Philosophie der Mathematik. – Berlin, New York, 2008. – S. 50]. Таке тлумачення поняття *a priori* лаяпцизьким кантознавцем П. Штекелер-Вайтгофером дозволяє зробити висновок, що Кантові (імпліцитно) йдеться про *мовні* структури, які обґрунтовують певні *мовні компетенції* (контексти). Відтак, онтологічна проблематика послідовно виноситься за дужки, поступаючись місцем виразно окресленій завдяки методологічному поняттю апіорної функції (мовної структури) епістемологічній царині.

Друге непорозуміння виявляється, з огляду на останні міркування, тісно пов'язаним із першим. Як зазначалося, Кантова абстракція (сукупність абстракцій) повинна генерувати синтетичні апіорні судження, які є об'єктивно значливими висловлюваннями про фізичне предметне буття. Поняття *трансцендентальної апперцепції* є необхідною концептуальною передумовою поняття *синтетичної засади*, яка, в свою чергу, є правилом генерування змістовних синтетичних суджень. Отже, роль шуканих Кантом функцій мали би виконувати 8 синтетичних засад. А трансцендентальна апперцепція (як і категорії) повинна бути свого роду попередньою розробкою, що в загальних рисах концептуалізує процес синтезу і який не кореспондує жодне вихідне, генероване нею досвідне судження. Втім, Кантові врешті йдеться про таке судження: "Я мислю" (або просто "Я"). Видається незрозумілим, який стосунок має тип Я-суджень до "спільної" [Там само], об'єктивно значливої компетенції висловлювати апіорні судження про фізичне предметне буття. Хіба що мова би йшла про предметну Я-ідентифікацію. Внаслідок цього поняття *трансцендентальної апперцепції* слід було би розглядати як раціональну реконструкцію структурних мовних засад вжитку займенника "Я", а Кантову теорію самосвідомості класифікувати як нерелексивну[Henrich D. Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie // Hermeneutik und Dialektik. Hans Georg Gadamer zum 70. Geburtstag. Band 1. – Tübingen, 1970. – S. 266]. На нашу ж думку Кант має на увазі зовсім інше.

Вище зазначалося, що, оскільки запропонована Кантом епістемологічна абстракція (сукупність абстракцій) розуміється як функція (система функцій), вона не може бути цілком незалежною від передбачуваного (можливого) змістовного контексту. Трансцендентальна аргументація відштовхується від даної сукупності синтетичних суджень певного типу і рухається до "відкриття" функціональних компонент апіорних правил їх генерування: "Навіть якщо синтетична єдність [категорія – М.В.] каузальності не може бути виведена з [форми] гіпотетичного судження, друга аналогія досвіду [синтетична засада (sic!) – М.В.]...має бути все-таки прояснена на предмет власної можливості" [Cohen H. Kants Theorie der Erfahrung. – Berlin, 1885. – S. 409]. Отже, в залежності від типу синтетичних суджень Кант відштовхується від тієї чи іншої формули кожної із синтетичних засад, концептуальні передумови яких (категорії) не є, відтак, сталими. Варіативність концептуальних передумов означає варіативність відповідних мовних компетенцій (контекстів), до яких Я через навчання може бути долученим. З цього робимо висновок, що тип Я-суджень не є внутрішньотеоретичними для певного типу наукового досвіду. Радше він є принципово властивим Кантовій аргументації, яка має на меті створення адекватних епістемологічних абстракцій (функцій). Відтак, трансцендентальна апперцепція не може бути засадою позитивних суджень типу Я-ідентифікацій. *Альтернатива*: вона є засадою конструктивного визначення того, чим Я не є і чим Я може бути.

У висновку хотілося би спробувати сформулювати як гіпотезу критерій, який би дозволив узагальнено описати дію (сукупність дій), викону-

вану(-их) самосвідомістю як функцією: перехід від однієї мовної компетенції до іншої можливо здійснити її внутрішньомовними ресурсами лише за тієї умови, що в ній буде міститися деструктивний елемент. Цей елемент дозволяє порушувати правила даної мовної компетенції (або мовної гри в сенсі Вітгенштайна). Приклад такого деструктивного елемента ми воліємо бачити в Кантовому понятті *трансцендентальної апперцепції*. Функція самосвідомості полягає в можливості порушувати правила мовної гри.

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

ПОСТФЕНОМЕНОЛОГІЧНА ЕКСПЛІКАЦІЯ ПРОБЛЕМИ ВЗАЄМО-ЗВ'ЯЗКУ (МЕДІАЦІЇ) МІЖ ЛЮДИНОЮ І ТЕХНІКОЮ

Постфеноменологія – це сучасна філософська школа, чий фокус рефлексії спрямовано на концептуалізацію сутності техніки у її дотичності до людського буття. Назва школи унаочнює її інтелектуальне підґрунтя. Класичну феноменологію репрезентовано тут крізь низку "класичних" понять, з-поміж яких проблема інтенційності посідає чільне місце. Однак у постфеноменологічних студіях інтенційність набуває нової смислової глибини. Тепер ця проблема експлікується у горизонті технологічної інтенційності, а взаємозв'язок людини і техніки перетворюється на той інтелектуальний ландшафт, у якому це питання набуває справжньої змістовності. Щоб від початку позбутися двозначності зазначимо, що сучасні дослідники у якості семантичних відповідників поняттю інтенційності використовують такі концепти як: медіальність, технологічна інтенційність, взаємозв'язок людини і техніки тощо. Класична феноменологія унаочнила нерозривність зв'язку між свідомістю і світом, в який цю свідомість занурено. Постфеноменологія погоджується з цією максимом, однак додає до неї важливу ремарку: "Сьогодні наша свідомість пов'язана зі світом не на пряму, а опосередковано, засобами техніки". Ба більше, не існує досвіду поза межами технологічної медіації. І ще одне, будь-яка технологічна медіація – це не-нейтральна "точка доступу до реальності", а навпаки – складна процедура викривлення та трансформації світу і, відповідно, свідомості, яка у цьому світі репрезентує себе. Однак чим саме є технологічна медіація і які її засадничі риси?

Передовсім, це завжди конкретний спосіб "викривлення" людської інтенційності за посередництва технологічного артефакту. Щоразу, використовуючи техніку, ми трансформуємо свій спосіб доступу до реальності. Інакше кажучи, "крізь" техніку реальність щоразу відкривається для нас по-новому, у формах, які раніше були нам недоступні. Дон Аїді і інші сучасні дослідники схильні виокремлювати чотири ключові форми "доступу" нашої свідомості до реальності за посередництва техніки. Це "взаємозв'язок злиття" (embodiment relations), "герменевтична взаємо-

зв'язок" (hermeneutic Relations), "взаємозв'язок відчуження" (alterity relations), "фоновий взаємозв'язок" (background relations). Тут ми коротко проаналізуємо перших дві форми.

Почнемо із "взаємозв'язку злиття" (embodiment relations). Однією з ключових характеристик цього типу медіації можна вважати таке розширення перцептивних меж суб'єкта, в умовах яких сам технологічний артефакт (який є головною причиною такого розширення) залишається за межами нашої безпосередньої уваги. Інакше кажучи, коли інтенція нашої свідомості спрямована на відповідний предмет у світі (нехай це буде гора на яку я дивлюсь крізь бінокль), то центром моєї уваги буде саме об'єкт (гора), а не технологічний артефакт (бінокль), "крізь" який я споглядаю світ і який значно розширює межі мого досвіду. У цьому контексті важливо враховувати ту форму, у якій для спостерігача існує технологічний артефакт (бінокль), сучасні дослідники описують її поняттям semi-transparency (напівпрозорість). Втім, така "напівпрозорість" за різного типу технологічної медіативності "виявляє" себе по-різному. Якщо для "медіації злиття" "прозорість" технологічного артефакту слугує запорукою його функціональної продуктивності (як у нашому прикладі з біноклем), то у випадку з герменевтичним типом зв'язку ситуація змінюється докорінно. За останнього типу медіації технологічний артефакт, навпаки, має бути максимально "не-прозорим" задля того, щоб ми могли інтерпретувати його послідовно і коректно.

У герменевтичному типі технологічного зв'язку людини і світу ключовим стає те, що машина перетворюється на текст, який ми повсякчас намагаємося інтерпретувати. Однак у якій сфері нашого життя ми стикаємося з подібним типом медіації? Всюди, де технологічний артефакт потребує від нас певної "інтерпретації", повсякчас, коли техніка "створює" відповідний тип знання, ми маємо справу з герменевтичним типом взаємозв'язку. Особливо визначальним цей тип медіації стає для сучасної науки. Перш за все наука, на є результатом технологічного поступу. У цьому контексті представники сучасної постфеноменології залишаються вірними максимам філософії М. Гайдеґера, який переконував, що наука – це лише "втілена", (applied technology). Інакше кажучи, сучасна наука – це передовсім одна з форм, "іпостасей" сучасної техніки. Не дивно, що одним з головних понять, що активно фігурує у межах постфеноменологічного дискурсу, є поняття технауки (Technoscience). Другий нюанс, який послідовно впливає з попереднього – будь-яка революція у науці передовсім зумовлена появою нового технологічного інструментарію.

Тож якщо "взаємозв'язок злиття" є тією формою медіації яка розширює межі людського досвіду, то герменевтичний тип є унікальним способом продукування наукового знання. Обидва типи медіації хоч і не описують повного спектру взаємодії між людиною і технікою, однак дають зрозуміти масштабність цього спектру та унаочнюють його потенціал до зростання.

ТІЛЕСНІСТЬ МОВИ У ФЕНОМЕНОЛОГІЇ МЕРЛО-ПОНТІ

Феноменологія, починаючи від її засновника Едмунда Гуссерля, ніколи не акцентувала свою увагу на проблемах існування та функціонування мови. Однак вперше філософська проблематика мови була поставлена саме Гуссерлем, який висунув ідею про її ейдетичність. Гуссерль побачив в ній парадоксальне явище: мова є вторинним виразом розуміння реальності, але тільки в мові її залежність від того, що їй передуює, може бути вимовлена [Рікер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике – М.: Академический Проект, 2008. – С.25]. На думку Поля Рікера, Гуссерль намагався розглядати символічну функцію мови через логічність (*telos*) та допредикативне обґрунтування (*arche*). Це обґрунтування Гуссерль пов'язує з *Lebenswelt*, який в свою чергу знаходиться в операції, яка здійснюється в мові та по відношенню до мови; така операція є "зворотнім рухом", "поверненням запитом", за допомогою якого мова вбачає власну основу в тому, що не є мовою; вона сама визначає свою залежність від того, що робить її можливою з боку світу [Рікер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике – М.: Академический Проект, 2008. – С. 25].

В свою чергу Мерло-Понті, аналізуючи підхід Гуссерля, вважав, що німецький феноменолог припускав існування єдиної мови не як набору однакових знаків та граматики, а у тому вигляді, в якому вона однаково реалізується при вимові та означуванні. Феноменологія мови визначається не як зусилля, направлене на внесення існуючих мов у рамки ейдетики будь-якої можливої мови, тобто маючи за мету їх об'єктивацію перед лицем універсальної або позачасової конституювальної свідомості, а як повернення до мовця, до мого контакту із мовною діяльністю, до мого мовлення [Мерло-Понті М. Знаки – М.: Искусство, 2001. – С. 96]. В цілому для Мерло-Понті феноменологія мови є новою концепцією буття мови. Він вказує на існування одного "мовного" значення мови, яке виступає своєрідним агентом (те, що Гумбольдт називав *innere Sprachform*) між наміром мовця та словами, які він використовує. Звертаючись до змістовних боків мовних знаків, а саме до означника та означуваного, він надає їм специфічний для його філософії сенс. Мерло-Понті вводить поняття квазітелесності означника для того, аби показати роль тілесної інтенціональності у мовному акті. Прикладом тілесної інтенціональності у ситуації мовлення є дистанційна дія мови, яка об'єднує значення, не вводячи їх до прямого контакту. За умови, коли я навмисно не міркую про світ, усвідомлення, яке я маю про власне тіло, є безпосереднім повідомленням про те, що мене оточує. Так само слово, яке я вимовляю або чую, наповнено значенням, яке можна прочитати у текстурі самого лінгвістичного жесту [Мерло-Понті М. Знаки – М.: Искусство, 2001. – С.100].

Тому для Мерло-Понті було доречним звернутися до теорії значення, яку виражає слово. Якщо кожна частина мовної конструкції не є сумою виразності її елементів, а кожен із них має притаманну йому, власну відмінність, то в мові існують лише відмінності значень. Коли ми порівнюємо слово із жестом, то відношення між його виразом та мовою є тотожним до мети виразу та його жеста. Значення одушевляє слово так само, як світ одушевляє моє тіло – прихованою присутністю, не проявляючи себе, однак у той самий час викликаючи у мене намір жесту [Мерло-Понті М. Знаки – М.: Искусство, 2001. – С.101]. Мовлення постає елементом висловленого, де світ його оживляє, а мовлення, водночас, виявляє його присутність. Мовлення не створює світ, вона є результатом сприйнятого світу та вносить до нього знаки та власні часові особливості. Мерло-Понті приходить до висновку, що якщо я здатен виразити себе тільки оживляючи значення, які випали в осад та перетворились на наявні, слово ніколи не стане прозорим до самого себе, а свідомість ніколи не буде конституювальною свідомістю, свідомість завжди перебуває в залежності від навчальної спонтанності мого тіла з усіма його здатностями та наявним словниковим оснащенням. Тут в гру вступає філософія істини [Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике – М.: Академический Проект, 2008. – С. 314]. Мерло-Понті називає істину іншою назвою того, що випадає в осад, що саме по собі є присутністю в нашій присутності усіх інших присутностей [Мерло-Понті М. Знаки – М.: Искусство, 2001. – С.108]. У цьому випадку він зазначає, що у пізній феноменології Гуссерля конкретне слово локалізує ідеальний сенс, його "темпоралізацію". Конкретне мовлення відкриває для суб'єкта те, що раніше існувало для нього лише у вигляді формоутворень. Цей рух, коли ідеальне існування занурюється у локальність та темпоральність, має риси зворотності. Завдяки цьому акт мовлення обґрунтовує ідеальність істини. Ідеальне існування базується на так званому "документі" – це не фізичний об'єкт, він не є носієм значень, він за допомоги "інтенціональної трансгресії" потребує об'єднання усіх мовців. Як зазначає Мерло-Понті, саме на цій підставі "документ" відтворює "Логос" світу культури. В такому випадку зловити суть феноменологічної філософії допомагає феноменологія мовлення: коли я говорю або коли засвоюю що-небудь, я експериментую з присутністю іншого в мені та з моєю присутністю в іншому, що є наріжним каменем теорії інтерсуб'єктивності [Мерло-Понті М. Знаки – М.: Искусство, 2001. – С.109]. Наприкінці розділу, присвяченому феноменології мови, Мерло-Понті заявляє, що нарешті зрозумів "загадкові" слова Гуссерля: "Трансцендентальна суб'єктивність є інтерсуб'єктивністю".

Отже, у серцевині самої моєї присутності я знаходжу сенс того, що їй передувало, те, з чого слід виходити, щоб зрозуміти присутність в цьому світі іншого; і тільки здійснюючи мовлення, я навчаюсь зрозуміти [Мерло-Понті М. Знаки – М.: Искусство, 2001. – С.110]. Феноменологія мови звертається до фундаментальної феноменологічної ідеї існування допредикативного стану, тобто стану, де відбувається конструювання світу та

іншого. Тому мова розуміється Мерло-Понті як тіло, яке утворюється у вигляді своєрідного додатку, продовження тіла наявного, воно замикає на собі ланцюг інших тіл, що веде до єдиного мовного світу. Цю концепцію Мерло-Понті розробляв ще у своїх ранніх творах, ототожнюючи мовленеву діяльність із жестом, який пускає в хід вміння діяти, що є набутою здатністю [Мерло-Понті М. Феноменология восприятия – Санкт-Петербург: "Наука", 1999. – С. 242]. Мова є вирішенням проблеми існування Іншого, тому що вона надає суб'єкту можливість віднайти свої межі та, відповідно, самого себе. Відзначаючи важливість спонтанності тіла, "тілесної інтенціональності", Мерло-Понті виходить на інтерсуб'єктивність як можливість самовизначення "Я", яке виходить з Іншого. Всупереч Лакану, який розглядав застосований Соссюром поділ на означник та означуване виходячи з фрейдистської психоаналітичної парадигми, для Мерло-Понті акт виразу спрямований на відбудову світу, даного в момент зародження мови, він визнає за виразом здатність долати означник за допомоги означуваного, що стає можливим завдяки самому означнику. В цілому французький феноменолог продовжує рефлексію Гуссерля з приводу претензії на феноменологічний фундаменталізм, спрямований на створення універсальної мови науки. Саме тому Мерло-Понті зухвало та сміливо проголошує: "феноменология – це все, або нічого".

Е. О. Мошков, студ., КНУТШ, Києв
egor.moshkov@gmail.com

ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ СТАТУС ИДЕЙ ПЛАТОНА

Платон для презентации своих философских концепций часто прибегал к помощи мифов, иначе бы он не был античным философом. Для Гегеля данный аспект платоновской философии, конечно же, есть "бессилие мысли, которая не умеет упрочиться самостоятельно и, таким образом, еще не есть свободная мысль. Миф есть одно из средств воспитания, так как он является приманкой, влекущей нас заняться содержанием. Но он затемняет мысль чувственными образами и поэтому не может выразить то, что хочет сказать мысль. (...) Часто Платон говорит, что трудно выразить мысль об этом предмете, и он поэтому расскажет миф, – это во всяком случае легче". [Лекции по истории философии. Том 2. Платон]. От такого способа изложения пострадали и сами Идеи: будто они еще более реальны, обладают еще большей субстанциональностью, чем их подобию, единичные предметы. Понятно, что миф об Идее удовлетворяет античное созерцающее мировоззрение и что за ним стоит четкая логически-диалектическая конструкция, но как надо ее понимать?

В своем антиплатоновском труде "Логика смысла" Жиль Делез пересматривает платоновский дуализм вечного порядка сверхчувственных идей и их подобий в чувственном мире. На его место он ставит

дуализм материальных предметов, на которые воздействует Идея, и того, что избегает этого воздействия, то есть симулякров, бестелесных эффектов, которые находятся на поверхности бытия в вечном потоке становления.

Важную роль здесь играет отсылка Делеза к стоикам. Для последних высший род действительности есть не "бытие", а скорее "нечто". Для стоиков только тела *существуют* в полном смысле этого слова, обладают качествами, всевозможными атрибутами, действуют и страдают, являются причинами. Причинами того, что стоики называли "ασώρματα" (бестелесное), "эффектами" в терминологии Делеза. Эти эффекты зависят от тел, при этом сами таковыми не являются, имеют производный характер, подобно потоку машин, который не есть нечто большее, нежели каждая из них. "Они не являются ни физическими качествами, ни свойствами, а, скорее, логическими и диалектическими атрибутами. (...) Это не существительные и не прилагательные, а глаголы. (...) Это результаты действий и страданий, нечто "бесстрастное" – бесстрастные результаты. Это – не живые настоящие, а неопределенные формы глагола... [Жиль Делез. "Логика смысла"]

Отсюда Делез делает вывод, что сами Идеи отныне есть не что иное, как бестелесные эффекты *смысла*, скользкие на поверхности тел и опосредуемые ними. Идея не имеет собственной причинности, но порождается пространственно временными процессами. Нет никакой сверхчувственной реальности, которая стоит за явлением. Сверхчувственное и есть это явление. Иными словами, материальная пространственно-временная реальность – все, что действительно *существует*. Но "сама по себе" как "голая" реальность, она ничто. Подобно тому, как товар наполняется актуальностью, только будучи преисполненным "причуд, метафизических тонкостей и теологических ухищрений", пространственно-временная реальность обретает *смысловое бытие* лишь посредством "просвечивающихся" через нее вечных Идеи.

Кант постулировал вещь-в-себе, исходя из несовершенства наших органов чувств и познания, неспособных выйти за пределы видимости, которая нам является. Гегель же в ответ задает вопрос: как возникает сама эта "ложная" видимость? В книге "Less than nothing" С. Жижек приводит замечательный пример, иллюстрирующий значение философской революции Платона, – картину П. Пикассо "Девушка, бросающая камень": "The distorted fragments of a woman on a beach throwing a stone are, of course, a grotesque misrepresentation, if measured by the standard of realist reproduction; however, in their very plastic distortion, they immediately/intuitively render the Idea of a "woman throwing a stone", the "inner form" of such a figure" ["Less than nothing", Verso 2012, p. 36]. В этом отношении интересными также могут показаться картины современного украинского художника Олега Шупляка, который создает свои произведения с помощью метода наложения. Первое, что мы различаем на картине – это силуэты человеческого лица, которое составляют разрозненные ее элементы. Эти лица полностью виртуальны, они находятся на "поверхно-

сти" картини, и только после этого первого взгляда, улавливающего изображение лица, мы различаем, из чего же оно состоит.

В связи с вышесказанным неудивительно, что Платон восстаивал против живописи как деятельности, которая соперничает с его собственной. Образы картин конкурируют не с подобиями, а с тем, что Платон называл Идеями. Жижек замечает, что именно здесь становится возможным различить, в чем же заключается революция в философии, совершенная Платоном: в принятии разрыва, который существует между пространственно-временной материальной реальностью и бесстрастными, нематериальными Идеями *как явлениями, как поверхностями смысла*.

Б. Е. Носенко, студ., КНУТШ, Київ
vikra2110@gmail.com

ПОМІЖ СМИСЛОМ І СЕНСОМ

Віднедавна в українській гуманітарній думці, зокрема у філософській, розповсюдився термін "сенс", котрим поволі заміщують – а то й зовсім "витіснили"! – слово "смысл". Пояснень щодо правильності такого слововжитку безліч: від суто філологічних до заледве не ідеологічних, а то й повністю практичних. Утім – інколи ці роз'яснення збігаються. Такі – чи випадкові? – збіги стануть предметом нашої уваги.

Із самого початку спробуємо зазирнути, за доброю порадою М. Рильського, у словник "Грінченка й Даля". На нашу думку, ці письменники зуміли зафіксувати важливі історичні (навіть – метафізичні!) віхи нашої мови у своїх "трудах і днях". Так, у Вол. Даля читаємо: "Смысль – способность понимания, постижение, разумъ; способность правильно судить, дѣлать заключенья" [Даль Владимир. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. Т. 4: Н – В. – М.: ТЕРРА, 1995. – С. 240]. (Останнє тлумачення – геть-чисто за І. Кантом). Натомість Б. Грінченко у редактованому ним "Словарі української мови" уникає безпосередньо слова "смысл", однак показово вживає такі спільнокореневі слова, як "змисел – чувство" й "змислений – 1) подуманный; придуманный; выдуманный" і лише зати́м "2) чувственный, видимый" [Грінченко Б. Словарь української мови: В 4 т. Т. II: З – Н. / Зібрала редакція журналу "Кіевская старина". – Видавництво Академії Наук Української РСР, К., 1958. – С. 165]. Годі наголошувати, що слово "сенс" у згаданих авторів відсутнє. Відмінна ситуація склалася в радянському одинадцятитомному "Словнику української мови", де шукаючи слово витлумачується як "суть чого-небудь, зміст; розумна підстава, рація" [Словник української мови. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://sum.in.ua/s/sens>]. Такий короткий (і, звісно, поверховий) огляд даної проблематики схиляє до думки, що "сенс" як такий з'явився нещодавно, втім активне його нате́пер використання небезпідставне. За заміною "сенсом" "смыслу" криється бажання відсахнутись від

традиції та її метафізичного обрамлення. Хтозна, може і тут латентно присутнє те явище, якому Ф. Ніцше дав назву "ресентимента".

Новонаписані підручники й монографії, наукові статті та публічні промови, відкриті й "закриті" лекційні курси всуціль рясніють "сенсом". Вірогідно, що шановані редакції передових філософських журналів (таких як "Філософська думка", "Sententiae" тощо) повернуть виправлений рукопис із "смыслом". Хоча у такий спосіб, як наголошується, провадять закономірне оновлення мовної (лінгвістичної) системи. Однак здається, що поряд із уводженням до слововжитку слова "смыс" інтелектуали й творці такого собі "академічного новоязу" прагнуть витворити й актуалізувати цілком конкретні *смысли*. В тому смислі, що шляхом показування "смысу" (за допомогою філософських, есеїстичних, художніх текстів) силкуються запропонувати досить ясну ідею. Бачимо, що домінування "смысу" над "смыслом" не є випадковим, а відтак містить під собою певний філософський підтекст. Процес укорінення "смысу" супроводжується видимими відрухами не лише в академічних колах, а й загалом у соціальних практиках сьогодення. – Доказом може слугувати політичний курс інформаційної більшості, котрий поволі віддаляється від рідних берегів у напрямку до "з того берега" а la О. Герцен. Через філософські тексти переконують у тому, що в тому, що з нами відбувається, слід убачати смыс, а не смысл.

Коли вимовляється чи пишеться слово смыс, то мається на увазі досвід. Саме тому сучасна українська філософія здебільшого тяжіє до інтерпретації досвіду, і чомусь часто чужого досвіду. Для прикладу, можна привести багаточисленні студії Чужого. Цей досвід Чужого потрактовується таким чином, ніби власний досвід – уже повністю укомплектований і осмислений. (Не варто забувати, що якомсь у нас була спроба привласнити чужий досвід існування (мова про ті "загальнолюдські" соціально-політичні теорії, що зрештою виплодили більшовизм). І його [досвіду] спочатку теоретичне а потому і практичне культивування скінчилось сумно – 1917 роком). Трендові нині аналітична традиція, філософська антропологія, філософська герменевтика, феноменологія предметно найбільш опікуються проблемою досвіду. І хоча відповіді намічаються подеколи абсолютної протилежності, все ж панування згаданої філософської теми є вкрай симптоматичним.

Смыс – емпіричний стан. Філософування, що спирається на сенсовий підхід до феноменів і ноуменів світу, вочевидь направлене на те, аби замінити звичний світ (обжитий й історичний) на той, що зазвичай ідентифікують як європейський. Через те Європа для побороваців європейського способу існування і сукупно філософування – це сенсорний екран, що вможливило дотик до автентичного буття, або життєсвіту. Таким "життєсвітом", а отже істиною, володіє європейське людство. (Тема "життєсвіту" фігурує посеред міркувань інтелектуальної еліти; дана проблематика намічається з особливим пафосом в Е. Гусерля, і тісно пов'язана із філософським питанням про смыс буття). Мовляв, упровадження "на українських теренах" інституцій на кшталт європейських

приведе до настання ледь не "ери милосердя". "Критиканство" (за влучним словом Вол. Дем'янова) досягло меж несприйняття майже всього тутешнього. Взірцем постає Європа і ніщо, крім Європи. Промовисту назву має нещодавня книжка роздумів російсько-київського філософа А. Ахутіна "Європа – форум мира". Зазначається, що європейська культура – це "сообщенность разных друг другу самосознаний в одном сознании" [Анатолий Ахутин. Европа – форум мира. К.: ДУХ І ЛІТЕРА. – 2015. – С. 6]. Подібна всеохопна самосвідомість повинна урізати присутність трансцендентного в світі ідеальної комунікації. Боротьба з метафізикою, як видно, ведеться на всіх можливих фронтах.

Отже, ми маємо справу з досвідом у цілому. Якраз із тим досвідом, що фундає культурно-політичне тло "європейського світу". Ширше – з європейськими правами і нормами співжиття незалежних громадян і громад. Про це йдеться багатьом іменитим авторам. Для прикладу, знаний в Україні феноменолог В. Кебуладзе у своїй монографії пише: "Світ – це те, що ми про нього говоримо. Наша присутність у світі неодмінно втілюється в нашому промовлянні того, що є для нас світом. <...> Сенса народжується між нами, між суб'єктами, що конституують сенс" [Кебуладзе, Ваханг'. Феноменологія досвіду / Відп. ред. Анатолій Лой. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. – С. 254-255]. – Додамо – вже від себе! – ремарку: чи завжди присутній смисл у тому, що, народжується між нами? Хто тоді ці "ми"? "суб'єкти, що конституують сенс"? Невже сутність і покликання людини має редукуватись до суто комунікативних стосунків, де править соціальний сенс? І головне: чому такий підхід виголошується і виписується як засадничий у філософії? – Невирішеності згаданих питань – антиномія для творців і співавторів комунікативно-тілесного простору життя і філософії.

На сторінках монографії А. Богачова "Досвід і сенс" пропонується така відповідь: "За рахунок чого здобувається цей спільний сенс? Нам здається, можна відповісти однозначно: за рахунок насамперед істотного скорочення сенсового горизонту предмета, "ідеальності" його мови" [Андрій Богачов. Досвід і сенс. Монографія. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. – С. 308]. Не будемо заперечувати: довгоочікуваний "європейський світ" (читаємо – сенс) усе ж існує, але існує в інтерсуб'єктивному полі суб'єктів, котрі чи то з соціально-культурних, чи то з гносеологічних причин змінили і змінюють власну онтологічну прописку. Та й сам "європейський світ" (опісля процедури феноменологічної редукції – Західна цивілізація) – давно вже один лише досвід, навіть не проект. Він – сенс, а не смисл. Його можна хіба що перейняти (як річ, що подразнює нашу сенсорну систему) у вигляді, скажімо, соціальних інститутів. Утім, копія завжди і всюди лише копія. Чи принесе ця копія бажану свободу? А от задатись питанням чи доцільно множити копії без істотної потреби – варто.

Отож стає очевидним, що ми є свідками перебудови лінгвістичної матриці нашої мови на взір європейського габітусу. Вслід за реалізацією проекту "Європейського словника філософій" логічно було б очікувати на проект "Європейська мова філософії". До речі, ці процеси ідуть пліч-

о-пліч із розгортанням теми "філософського перекладу", котрий насправду має на меті універсальну і тому тотальну раціоналізацію всіх соціальних, політичних, культурних практик. Спостерігаємо поступовий переклад з мови "смислу" (себто з метафізики) на мову "сенса". (Йдеться радше про ідейний вимір, а не про перекладацьку діяльність). Опикується таким перекладом новітні конквістадори Західної цивілізації, котрі є водночас і носіями "сенсу".

І, найімовірніше, в цьому новому світі-життєсвіті всім нам доведеться жити. І не нездужати, а практикувати "любов до мудрості".

О. Є. Оліфер, асп., КДПУ, Кривий Ріг
olifer.olena@kdpu.edu.ua

КРИТЕРІЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ОСОБИСТОСТІ В АНГЛО-АМЕРИКАНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ

Сьогодні тема ідентичності особистості одна з найбільш обговорюваних в аналітичній філософії. Ідентичність особистості розглядають як тотожність певної особи собі з плином часу. Це питання традиційно формулюється так: за яких умов можна стверджувати (і чи можна взагалі), що індивід x_1 у часовому проміжку t_1 є тотожним індивіду x_2 у часовому проміжку t_2 .

Уперше в історії філософії питання щодо критеріїв ідентичності порушив Дж. Локк у праці "Есе про людське розуміння", який запропонував пам'ять у якості такого критерію. На його думку, особистість не може простягатися за її межі, тому що саме пам'ять стає запорукою усвідомлення власних дій [Locke J. An Essay Concerning Human Understanding / John Locke. – London : 1894. – Vol 1. – P. 450 – 452.]. Погляди Локка сучасники зустріли неоднозначно. Його позицію підтримали К. Троттер, В. Пероннет, Е. Лоу; останній у 1769 р. опублікував працю "Захист позиції містера Локка стосовно ідентичності особистості".

Серед філософів XVIII ст., які критикували позицію Локка, були Дж. Батлер, Г. Грув і Т. Рід. У сучасній аналітичній філософії згаданий погляд критично розглянули К. Джоанна, Дж. Мабботт, Дж. Маккі, Е. Флоу, С. Форстром та ін. Томас Рід показав, що пам'ять не є досконалим критерієм ідентичності. Філософ продемонстрував це за допомогою прикладу про хлопця, офіцера та генерала. Уявімо, що певний хлопець (Х) зірвав орхідею, за що його було покарано. Потім він став офіцером (О) і під час вирішальної битви пам'ятав про випадок з орхідеєю. Згодом цей офіцер став генералом (Г). Будучи вже генералом, він пам'ятав про те, як він був молодим офіцером і як проявив себе у бою, проте повністю забув, що у дитинстві його покарали за зірвану орхідею [Reid T. Essays on the Intellectual Powers of Man / Thomas Reid, [ed. by A. D. Woodley] – London : Macmillan, 1941. – P. 213-216.]. Тобто виходить така схема: $X = O$, $O = G$, $X \neq G$. Дж. Батлер у праці "Про ідентичність

особистості" порушує проблему хибних спогадів та циклічності свідомості: самовідчуття людини сьогодні та її спогади про відчуття відрізняються; свідомість трактується ним як послідовність відчуттів [Butler J. *The Analogy of Religion, Natural and Revealed to the Constitution and Course of Nature to Which Are Added, Two Brief Dissertations* / Joseph Butler. – London : Printed for J. J. and P. Knapton, 1906. – P. 314-318.]. У сучасній аналітичній філософії на основі поглядів Локка був запропонований критерій тривалості та послідовності свідомості, який обґрунтовують у різних варіантах Д. Льюїс, Р. Нозік, Г. Нуннан, С. Шумейкер тощо.

Проте вищезгаданий критерій не завжди задовольняє. Б. Вільямс у статті "Особистісна ідентичність та індивідуалізація" наводить приклад, коли людині змінюють риси характеру і спогади, і вона починає вважати, що насправді є Гаєм Фоксом, організатором Порохової змови в Англії у 1605 р. Щоб розв'язати ситуацію, коли людина стверджує, що вона була свідком певних подій, необхідно звернутись до інших свідків, спитавши, чи бачили вони ту людину [Williams, B. A. O. *Personal Identity and Individuation* // *Proceedings of the Aristotelian Society*. –1957. – № 57. – P. 229 – 252.]. Тобто фізична присутність у певному місці у певний час є настільки ж необхідною як і пам'ять про події. Фізичну або тілесну ідентичність також не можна вважати досконалим критерієм, оскільки коли говоримо про вікові зміни або зміни тіла людини у випадках протезування, ми говоримо про ступінь подібності, категорія ідентичності як така не може мати ступеня. Тому сьогодні найбільш поширеним різновидом тілесного критерію є критерій спільності мозку. Його розглядають П. Ангер, Т. Нагел, Б. Вільямс. Згадані філософи тлумачать свідомість як продукт діяльності мозку, тому вони не спростовують психічний критерій, а вважають його другорядним по відношенню до матерії.

Окреслені вище традиційні в історії філософії критерії: фізичний та психічний, – не можуть бути застосовані у багатьох сучасних уявних експериментах, що продемонстрував Б. Вільямс у статті "Я і майбутнє" [Williams, B. A. O. *The Self and the Future* // *Philosophical Review*. –1970. – № 79. – P. 161 – 180.]. У його уявному експерименті, що отримав назву "майбутній біль", мозки учасників А і Б змінюють місцями, так щоб в тіла А був мозок Б і навпаки. Потім цим новоствореним особам повідомляють, що А отримає грошову винагороду, а Б буде покараний. Звісно, особа, яка має тіло Б, але мозок А буде стверджувати, що вона і є особа А, і навпаки. Потім повідомляють, що особу, яка погодилась на експеримент, піддадуть тортурам, але перед цим змінять особистість. Чи буде ця людина переживати біль? Б. Вільямс приходить до висновку, що ні, тому що її особистість буде замінена іншою, а на тілесний критерій при цьому можна не зважати. Погляд на проблему ідентичності особистості, що передбачає виокремлення критерію, Д. Парфіт назвав "редукціонізмом". На його думку, ідентичність особистості неважлива, адже сучасні уявні експерименти часто призводять до суперечності. Категорія "ідентичність особистості" не допускає ступенів, що на його думку є недоліком, тому необхідно взагалі відмовитися від неї, замінив-

ши розширеним варіантом критерію єдності свідомості [Parfit, D. Why Our Identity Is Not What Matters // Personal identity // [ed. by R. Martin, J. Barresi]. – Cornwall: Blackwell Publishing, 2003. – P. 118–143.].

Погляд Д. Парфіта сприяв новим пошукам критерію ідентичності особистості. На сьогодні не має жодного критерію, який би повністю задовольняв усім умовам. Так на роль можливих варіантів пропонують природу людини (Е. Олсон), моральні якості чи вміння ставити цілі (Л. Бейкер, С. Блекберн, М. Коргаард, К. Ровейн, М. Шехтмен). Часто пошуки критеріїв ідентичності – це спроба вдосконалити один із наявних, надавши йому нового змісту або поєднавши з іншими. Загалом на сучасному етапі в аналітичній філософії проблему критеріїв ідентичності розглядають на основі кантіанської чи неокантіанської методології або на матеріалістичному погляді.

А. М. Парафіло, студ., КНУТШ, Київ
alisaalisa984@gmail.com

ПРИНЦИПИ ФУНДАМЕНТАЛІЗМУ ТА АНТИФУНДАМЕНТАЛІЗМУ В ОБҐРУНТУВАННІ ЗНАННЯ. АНТИФУНДАМЕНТАЛІЗМ ТЕОРІЇ ПІЗНАННЯ Ґ.В.Ф. ГЕґЕЛЯ

Фундаменталізм – епістемологічна настанова, яка полягає в обґрунтуванні вихідного пункту, з якого може бути виведена вся теорія. Істинність вихідного пункту, на думку фундаменталістів, має бути беззаперечною та очевидною. Фундаменталізм як епістемологічна настанова повною мірою притаманний теоретико-пізнавальному психологізму. Саме тому фундаменталістськими можна назвати теорії пізнання багатьох філософів Нового часу. Їхні фундаменталістські моделі пізнання є спробою розв'язання однієї з найголовніших проблем новочасної філософії – проблеми методу як правильного шляху до істини.

Типовими фундаменталістськими концепціями знання є теорії пізнання Ф. Бекона та Р. Декарта. В описаному Ф. Беконом шляху бджоли (який виступає єдино вірним шляхом пізнання) вихідним пунктом виступає чуттєвий досвід, від якого ми рухаємось до середніх аксіом. У Р. Декарта вихідним пунктом, з якого виводиться будь-яке інше знання, виступають вродженні ідеї, які є очевидними та безсумнівно істинними. Про фундаменталістський характер теорії пізнання Декарта свідчить також його метод, який пропонує нам визнавати за істинне очевидне, яке ми шукаємо за допомогою поділу складних явищ на прості складові та рухатися від найпростішого (тобто очевидного) до складного.

Ідеї антифундаменталізму можна побачити вже у філософії Й.Ґ. Фіхте, на думку якого істинність першого принципу (який фундаменталісти вважали беззаперечно істинним) не може бути встановлена через те, що він перший. Однак такий погляд штовхає Фіхте до тези, що знання, яке є циркулярним, а не лінійним, може бути лише гіпотетичним.

Однак рішучу війну фундаменталістській настанові оголосив Г.В.Ф. Гегель, розвинувши тим самим ідеї, які можна зустріти у Фіхте. Як альтернативу лінійній епістемології Гегель пропонує циркулярну. На його думку, знання – результат циркулярного процесу, тож основоположного принципу філософії не існує, оскільки його істинність неможливо встановити. Натомість не вихідний пункт обґрунтовує істинність знання, а навпаки – істинність теорії – критерій істинності вихідного пункту. Тому вихідний принцип співвідноситься із завершеною теорією як центр із колом. Для Гегеля циркулярна теорія – єдиний можливий підхід до проблеми знання.

Свою циркулярною теорією пізнання Гегель прагне продовжити революцію у філософії, розпочату І. Кантом. На думку Гегеля, філософія не може ґрунтуватися на фундаменталістській моделі та не може починатися із припущень (припускати свій об'єкт і предмет), оскільки філософія – наука наук.

Однак, варто зауважити, що Гегелю не вдалося повністю подолати фундаменталістську настанову у філософії. По-перше, це пов'язано з певними недоліками гегелівської циркулярної епістемології. Зокрема, на думку Т. Рокмора, з тим, що Гегель стверджує можливість виведення знання у широкому значенні завдяки циркулярній моделі знання. По-друге, із тим, що і після Гегеля в багатьох філософів фундаменталізм залишався панівною епістемологічною настановою. Наприклад, у феноменологічній концепції Гусерля вихідним пунктом або "фундаментом" постають феномени, які є очевидними, не зважаючи на те, що Гусерль критикує психологізм.

Із переходом до неklasичної парадигми в епістемології починає втрачати свої позиції нормативізм як панівний підхід класичної теорії пізнання. Разом із цим починається поступовий відхід від психологізму та фундаменталізму, адже проголошується неможливість беззаперечного обґрунтування знання. Тому в сучасній епістемології дедалі більше підсилюється релятивізм, а головним критерієм знання стає прийнятність (згадаймо хоча б теорію пізнання К. Поппера).

Отже, як ми бачимо, із плином часу поступово змінюється ставлення до фундаменталізму як епістемологічної настанови. Якщо у XVI-XVII ст. від стає панівною настановою в психологістський теорії пізнання як шлях до розв'язання проблеми методу, то вже після Канта з'являються перші сумніви у фундаменталізмі як єдино можливому підході до проблеми знання. Також ми можемо бачити фундаменталістські теорії пізнання, вільні від психологізму. У неklasичній же парадигмі фундаменталізм втрачає свої позиції.

Ю. Ю. Полулях, канд. філос. наук, доц.,
СНУ ім. В. Даля, Сєвєродонецьк
juriypoluliakh@gmail.com

РЕЛЕВАНТНІСТЬ ТА ІРРЕЛЕВАНТНІСТЬ: ДО ОНТОЛОГІЇ МЕМПЛЕКСУ

Мемплексом називатимемо систему мемів (імітативних знаків) та їхніх відношень, що утворюють картину світу, яка зберігається навіть тоді, коли зникає позатекстова реальність цього мемплексу (наприклад, давньогрецька повсякденність), проте зберігаються його тексти (культурні артефакти Древньої Греції), в яких як і раніше представлені його семантичні мережі. Основна функція мемплексу – зробити так, щоб картина світу сприймалася не як картина, а як сам світ, як сама безпосередня реальність.

Структури значення і знакові структури можуть вступати в різні взаємовідносини, і при цьому ці взаємовідносини можуть відтворювати значення не релевантним чином, як сформовані раз і назавжди адекватні еквівалентності між планом змісту і планом виразу, що репрезентують об'єктивні закономірності і принципи діяльності і реальності, а навіть навпаки – іррелевантним, що не відноситься до реального стану справ.

Нам відомо, що міфічні уявлення в традиційних суспільствах моделювали соціокультурну реальність індивіда від щонайменших дій в повсякденності до загальнодержавних церемоніалів. Міфомемплекс пояснював і описував усі практичні і соціальні стосунки, представляючи кожну річ, кожну подію, кожну людину як повторення міфічної першоречі, міфічної першоподії, міфічної першолюдини. Проте, незважаючи на таку тотальність, міфомемплекс все ж не зміг встояти перед культурними змінами, породженими соціальною динамікою, саме тому, що незважаючи на загальність і всеосяжність міфічних значень, вони вступали в конфлікт з не охоплюваною ними реальністю, навіть незважаючи на безліч опосередкованих знакових структур. Так, наприклад, геоцентрична модель сонячної системи Птолемея використовувала більше двохсот епіциклів і корегувальний еквант для обліку спостережуваної нерегулярності в русі планет, і при цій складності в ній все одно залишалися протиріччя.

Тому, говорячи про мемплекси, слід враховувати цей момент функціонування мемів і відтворення тих або інших значень, а саме – значення, що відтворюються в комплексах і послідовностях мемів, можуть не відповідати реальному стану справ. Проте, і це теж важливо, вони можуть і відповідати, як, наприклад, Марс як алхімічний символ вказував на зв'язок заліза і крові. Інша річ, коли стан справ, що змінився, вже не відповідає мемплексу, який відтворював значення цього стану – у такому разі носії мемплекса або прагнуть повернути цей стан справ, вважаючи цю зміну спотворенням, яке треба виправити, або відбувається трансформація усього мемплексу і створення нового, який відповідає стану справ, за допомогою рекомбінацій і мутацій мемів і їхнього транспонування з однієї знакової системи в іншу для створення нових значень.

Мемплекс першого типу (або іррелевантний мемплекс) буде схожий з геоцентричною моделлю Птолемея – безліч ускладнених знакових елементів і їхніх взаємовідносин, які, незважаючи на ряд збігів з реальністю, цю реальність спотворюватимуть, внаслідок невідповідності мемплекса реальності. По суті, іррелевантний мемплекс творить гіперреальність, де меми є симулякрами, оскільки текстова реальність не відповідає позатекстовій реальності, але намагається моделювати її.

В протилежність цьому, в мемплексі другого типу (або релевантному мемплексі) знакові конфігурації конструюють систему вираження реальних зв'язків і відношень. Це відбувається або в результаті накопичених змін в суспільній практиці, яка на основі реальних відношень спрямована на вирішення сформованих протиріч, або в результаті сформованої культурної традиції, в якій інноваційні моделі семіотики протиставлення цінніші за імітативні моделі семіотики тотожності або нарівні з ними. Науковий мемплекс є найбільш яскравим прикладом релевантного мемплексу. Проте варто розуміти, що навіть в релевантному мемплексі можуть бути присутні елементи іррелевантності – оскільки знаки, що входять до його складу, як абстрактні, так і конкретні, часто можуть бути наслідком конвенціональних і випадкових селекцій, котрі можуть привести як до реальних референцій, так і до ірреальних.

Іррелевантні мемплекси утворюють знакові системи, котрі функціонують таким чином, що створювані ними значення дозволяють описувати і охарактеризувати навколишню дійсність як деяку значущу цілісність, – навіть якщо ця значуща цілісність не відповідає реальній цілісності і підміняє її.

Ці іррелевантні мемплекси, на наш погляд, поділяються на два типи мемплексів – субститутивний і редуکتивний. У основі кожного з цих мемплексів знаходиться один із способів утворення значення, а саме:

а) по перевазі іконічне означування в субститутивному мемплексі – коли іррелевантний мемплекс створюється за допомогою відтворення знакових структур, які відносяться до мемплексу, який втратив актуальність, і ці міметичні знаки формують квазі-смыслову схожість між феноменами актуальної реальності і феноменами анахронічної реальності таким чином, що феномени актуальної реальності розуміються через феномени анахронічної реальності, відтвореної в знаках іррелевантного мемплексу;

б) по перевазі індексальне означування в редуکتивному мемплексі – коли іррелевантний мемплекс створюється за допомогою відтворення знакових структур, які відносяться до реального стану справ, проте для означування цього стану в якості релевантних елементів сигніфікації з'являється лише частина феноменів, а інші феномени елімінуються із структури значення. Таким чином, замість актуальної реальності в субститутивному мемплексі фігурує дефектна реальність, а знаки, що представляють її, для повноти мемплекса доповнюються іррелевантними мемами, або повністю імагінативними (найбільш яскравий приклад – мем "розпінутий хлопчик"), або запозиченими з субститутивного мемп-

лексу. У свою чергу, субститутивний мемплекс використовує знаки редутивного мемплекса для власної повноти).

Особливо треба підкреслити, що іррелевантні значення мемів, субститутивного і редутивного мемплексів не усвідомлюються в якості таких, оскільки принцип їхнього утворення той же, що і у релевантних значень – іконічний або індексальний. Саме внаслідок цього субститутивні і редутивні мему виступають для носіїв іррелевантного мемплексу як природні знакові структури у рамках модельованої ними гіперреальності, а не як симулякри.

С. О. Прогонов, студ., НМУ ім. О.О. Богомольця, Київ
progonov_sergey98@ukr.net

ФЕНОМЕН ЕВРИСТИЧНОЇ ІНТУЇЦІЇ

Серед фундаментальних філософських і природничо-наукових проблем одне з головних місць сьогодні займає проблема евристичної (творчої, наукової) інтуїції як складової надсвідомості людини, бо це поняття не тільки важливе, але й надскладне.

Важливе значення для розвитку філософського дослідження поняття "інтуїція" мають переконання англійського філософа Дж. Локка – творця сенсуалістської теорії пізнання. Дж. Локк стверджував, що будь-яке знання людина черпає із власного досвіду, що ґрунтується на спогляданні розумом своїх ідей. Він вважав, що: скільки існує різних способів осягнення, стільки й існує і різних способів пізнання, найточніше і найдостовірніше з яких – інтуїтивне пізнання, в якому розум осягає відповідність чи невідповідність ідей незалежно від них самих, таке пізнання має бути визнане найдосконалішим з усіх видів пізнання. При цьому необхідно зазначити, що учення Дж. Локка про інтуїцію істотно відрізняється від декартівського. Приймаючи положення Р. Декарта про те, що інтуїція є найдосконалішим видом пізнання, Дж. Локк піддає різкій критиці учення Р. Декарта про вроджені ідеї. За Дж. Локком, джерелом ідей може бути тільки досвід.

Причетність інтуїції до творчого процесу стала очевидною для багатьох дослідників кінця XIX – початку XX століття. Об'єктом дослідження філософів, психологів і представників конкретних наук стала особлива форма інтуїції, названа евристичною інтуїцією.

Сьогодні стан вивчення творчої інтуїції можна охарактеризувати наявністю багатьох теорій і концепцій. Так, аналізуючи вивчення інтуїції та творчості, деякі вчені сучасності спочатку зводили поняття творчої, евристичної інтуїції до феномену здогадки, раптового осягання вирішення складної проблеми [В.А. Шумаков Понятие эвристической интуиции в контексте идей и принципов синергетической парадигмы. Вестник Челябинского государственного университета .Выпуск № 4. – 2007. – С. 129].

Дискусійною є сучасна концепція "випадкових відкриттів", з критикою якої виступають багато дослідників, справедливо вважаючи, що таких в науці немає і бути не може (праці Ж. Адамар, В. Р. Іріна та інш.).

На наш погляд, цікавою й обґрунтованою є теорія, що стверджує евристичну інтуїцію як системний феномен, елемент або момент системи знань. Виникаючи в системі існуючого знання пізнавальні проблеми, вирішення яких виявлялося безуспішним на рівні свідомої роботи, виконують функції пускового механізму евристичної інтуїції. Система існуючого знання дає матеріал для формування результатів евристичної інтуїції.

Так, В.А. Шумаков у своїх працях розглядає евристичну інтуїцію як процес, одним з етапів якого є вказане раптове, несподіване осяяння, в якому рішення проблеми не є кінцевою ланкою безперервного ланцюжка логічних висновків і міркувань. Щоб відітнути відміну цього розуміння евристичної інтуїції від інших її концепцій, він прирівнює сенс терміна "евристична інтуїція" до змісту терміна "інтуїтивно-евристичне пізнання". При цьому дослідник спирається на опис прикладів інтуїтивно-евристичного пізнання, дане А. Пуанкаре, і опис академіка Б.М. Кедрова інтуїтивно-евристичного пізнання.

Б.М. Кедров стверджує, що інтуїцію можна пізнати і належним чином оцінити лише в ланцюзі творчого процесу, в одній із своїх праць він досліджує творчий процес на прикладі відкриття Д. І. Менделєєвим періодичної системи елементів [Б.М. Кедров "Творчество в науке и технике" (М., "Молодая гвардия", – 1987. – С. 14-25)].

А. Пуанкаре розглядає інтуїцію в контексті наукової (математичної) творчості, яка зводиться до створення нових корисних комбінацій з уже відомих, але які вважалися до сих пір не пов'язаними з окремими фактами з дуже віддалених одна від одної областей. Творити – значить вибирати корисні комбінації з великого (в математиці, як правило, з нескінченного) кількості варіантів, для дослідження яких не вистачить всього життя. При цьому в полі зору свідомості повинні потрапляти лише корисні комбінації або ті, які мають ознаки корисних [Мудра С.В. Роль інтуїції в актуалізації творчого потенціалу дискурсивного мислення // Гуманітарний вісник / С.В. Мудра – 2008. – № 18. – С. 339].

Творчість в науці завжди має форму вирішення проблеми, яка в зрілій науці виникає в рамках певної теорії (системи знання) і породжується проблемною ситуацією. При вирішенні складних наукових проблем початкові спроби свідомого вибору корисних комбінацій з наявних елементів знання нерідко закінчуються безрезультатно. Часто саме при роботі над важким питанням з першого разу нічого не вдається. Але потім після більш-менш тривалої перерви в усвідомлених пошуках рішення (після "періоду відпочинку") раптом несподівано, без супроводу усвідомлених міркувань і логічних висновків в голову приходить потрібна ідея. Залишається припустити, що період перерви в усвідомленому пошуку вирішення проблеми був заповнений несвідомою роботою пошуку.

Інтуїція постає в пізнанні як процес і як результат. Гносеологічний аналіз інтуїції як процесу зводиться до аналізу дії її різних форм в пізна-

вальної діяльності людини. Як результат інтуїція виступає в формі "інтуїтивного знання".

Отже, можна сказати, що інтуїція – це здатність людини досягнути істини, передбачити її, робити в процесі пізнання висновок, що є науковим відкриттям, не усвідомлюючи проміжних ланок аргументації.

*И. В. Пронин, студ., ДНУ им. О. Гончара, Днепр
ultimate1212@mail.ru*

ФЕНОМЕН "НИЧТО" В ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ М. ХАЙДЕГГЕРА: РАЗМЕТКА И СМЫСЛОВЫЕ ГРАНИ

Дуальность "бытие-небытие" – извечная проблема диалектической онтологии, не имеющая оснований для потери актуальности. Эти понятия совсем не исключают друг друга, но соотносятся, сосуществуют, взаимодействуют. Экзистенция – это бытие-между, ей свойствен несамостоятельный, зависимый характер. М. Хайдеггер считает, что такая зависимость проявляется в отношении к "Ничто", отрицательной трансценденции. По Хайдеггеру, отношение между экзистенцией и эссенцией, в случае с человеком, меняется – он в своей эссенции (сущности) выступает как экзистенция (существование), ибо у людей, как сущего, нет "что" (т.е. присущей вещам наличности), а есть "кто" (т.е. мы обладаем способностью экзистировать), так как люди являются экзистенцией [Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Библихина. – М.: Ad Marginem, 1997. – С. 114-117].

"Ничто" – сплошь тайна. Поскольку всякое сущее есть единство двух аспектов – бытия и сущности, постольку феномен "Ничто" как отрицание аспекта определённости, сущности есть одновременно и отрицание Бытия. Как чистое отрицание "Ничто" удерживается только в языке. Всё, что существует, имеет определённую, и поэтому "Ничто" – не существует, его нет, но мы способны отнестись к любой определённости со стороны отрицания, удерживая эту позицию. Т. о, "Ничто" (и как феномен и как категория) существует благодаря нам, нашей способности негации. Платон, неоплатоники, Гегель и др. признавали "Ничто" ключевой категорией онтологии (как Бог, Бытие, Абсолют и т.д.), отрицая принцип "из ничего ничто не возникает" (лат. ex nihilo nihil fit). В подходе, что восходит к элейской школе древнегреч. философии, феномен "Ничто" происходит из отрицания и определяется как формально-логическое понятие, ибо пустота возможна лишь как понятие в сознании человека: "природа не терпит пустоты" – замечал Аристотель. В рамках же материалистической философии, "Ничто" не является философской категорией, так как она противоречила бы постулатам неуничтожимости материального мира. "Ничто" выступает всеохватывающим универсумом многих религий и философских школ, цементируя дуализм "бытия-небытия". В этой тематике, одна из самых значимых и

фундаментальных точек зрения принадлежит Мартину Хайдеггеру, который рассматривает человеческое существование как "бытие-к-смерти". Бытие-к-смерти – это форма подлинного бытия, выхватывающая человека из сферы случайных возможностей и размещающая его на лоне экзистенции, самопонимания.

Бытие человека констатируется понятием "Dasein", которое позволяет ощутить себя посредине сущего в целом и одновременно находящимся, стоящим "в просвете Бытия", где человек испытывает состояние чуждости, одиночества, охватывается ужасом, в котором приоткрывается "Ничто". По Хайдеггеру, "Ничто" оказывается необходимым элементом реальности, посредством которого реализуется человеческое бытие как присутствие. Эволюция взглядов философа на проблему смерти приводит к дополнительному аспекту видения отношений Dasein с Бытием и Ничто. Дело в том, что смерть (осознание востребованности бытием), понятая как предельная возможность Dasein, остаётся замкнутой в структуре Dasein, взятого на своих собственных основаниях, но также предстаёт потрясением бытия, следствием чего является обретение бытия-к-смерти Dasein. Т. о, понимание смерти Хайдеггером получает новую глубину: смерть более не является лишь намесницей "Ничто", она становится двоением Бытия. М. Хайдеггер говорит о вбрасывании человека в ситуацию ответственного присутствия, в "просвет Бытия", что одновременно предполагает выдвинутость человеческого бытия в "Ничто". Бытие-к-смерти становится модусом подлинного существования человека и воплощением амбивалентного сродства Бытия и Ничто. Смерть есть храм Бытия и ковчег Ничто, которое никогда не есть нечто просто сущее, но существует и даже в качестве тайны самого Бытия.

М. Хайдеггер писал: "В светлой ночи ужасающего Ничто впервые происходит раскрытие сущего как такового: раскрывается, что оно есть сущее, а не Ничто... первоначальное условие возможности всякого раскрытия сущего вообще. Без исходной открытости "Ничто" нет никакой самости и никакой свободы" [там же. – С. 33-35]. Итак, сущее не есть "Ничто" (сущее временно) и определяется Хайдеггером апофатически: едва мы хотим схватить бытие (сущее), всякий раз будто запускаем руку в пустоту – вопрошаемое сущее почти такое же, как "Ничто", ведь то, что есть может не быть и наоборот – "Ничто" (негативность) проникает, привносится в сущее.

М. Хайдеггер замечает: "Ничто не бытийствует, но ничтожит в сущем" (бытии сущего) [там же. – С. 285]. Это означает, что именно "Ничто" обеспечивает темпоральную структуру мира. Оно также обеспечивает наличие сущего – физических вещей и явлений. "Ничто есть условие возможности раскрытия всякого сущего как такового для человеческого бытия (Dasein). Ничто не составляет, собственно, даже антонима к сущему, а изначально принадлежит к самой его основе. В бытии сущего осуществляет своё ничтожение Ничто. Наше Dasein способно вступать в отношение к сущему, т.е. экзистировать, только благодаря

выдвинутости в Ничто" [Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. Мир – конечность – одиночество / Пер. А.П. Шурбелева. – СПб.: "Владимир Даль", 2013. – С. 23]. Получается, что у "Ничто" в бытии сущего есть свой "агент", ретранслятор – сам человек. В первую очередь потому, что именно человеческое бытие не только исторично, но и конечно, ибо измерение человеческого конституировано временностью и человек знает об этой временности, конечности (в отличии от вещей), которая позволяет ему находить себя, экзистировать, трансцендировать – выходить за собственные пределы. Именно экзистенция, то есть возможность превосходить самого себя, и позволяет ставить вопрос о Бытии. Но ставить вопрос о Бытии можно только с точки зрения небытия, то есть "Ничто". [Гаспарян Д.Э. Введение в неклассическую философию. – М.: РОССПЭН, 2011. – С. 130].

"Ничто", посредством человека, позволяет Dasein спрашивать о себе самом, то есть о себе знать. "В структуре брошенности, равно как и наброска, – пишет М. Хайдеггер, – по сути заложена ничтожность" [Богачов А. Досвід і сенс: [монографія] / Андрій Богачов. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. – С. 175]. По Хайдеггеру, главной особенностью человека, удостоверяющей его сопричастность к "Ничто", есть способность поставить вопрос о Бытии, то есть отстраниться от этого Бытия (по прежнему чётко его не улавливая, но хотя бы определяя). Это отступление возможно лишь в область "Ничто". В связи с этим и замечается, что "Dasein означает выдвинутость в Ничто... ведь тогда оно в любой момент всегда заранее уже выступило за пределы сущего в целом" [Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М., 1993. – С. 22]. С точки зрения философа сущее не даётся человеку именно потому, что он ничтожит в сущем и никогда не может ни совпасть с бытием сущего, ни схватить его, однако он способен кое-как понимать мир по опыту ничтожения. Здесь существует внаходимость Бытия как такового, а трудность его обнаружения – переводит сущее в разряд непостижимого, ничтожности.

Попадая в область феномена "Ничто" или, скорее, порождая и созерцая его, человек может увидеть сущее со стороны – возникает "просвет Бытия" – момент рефлексии, понимания, путь к Бытию самому по себе, осознание ничтожности своего бытия, как условия понимания сущего. Можно быть, но быть вещью (вещи есть, но они не бытийствуют), то есть не знать Бытия, сущего. Или можно не-быть, ничтожествовать, находя перспективу открытия Бытия, движения от "Ничто" к сущему. Обращаясь к себе, человек становится экзистенцией – отношением к самому себе, подлинным бытием. "Человеческое бытие (Dasein) может вступать в отношение к сущему только потому, что выдвинуто в Ничто" [там же. – С. 26]. Человек, т. о, есть некая пустота, "дыра в бытии" (как позже назовёт его Ж.-П. Сартр), которая может вместить в себя весь мир.

THE RELATION BETWEEN MATHEMATICS AND OUR PHYSICAL WORLD

What is mathematics? It is a kind of a priori knowledge. We will define it here as an objective necessary truth which is grasped by intellectual intuition. However, let's distinguish different terms to decide whether a priori knowledge is always true, necessary, justified and objective. Can we think about an a priori false statement? Supposingly, we can get it by negating an a priori truth. For example, " $3+4=9$ " can be called an a priori false statement, although such statements are not explored much. As for such knowledge being necessary, it is not always so. "Gareth Evans thinks that we can be a priori justified in believing, and know, the contingent proposition, "If actually p, then p", and particular instantiations of it. Consider, "if the post is actually red, then it is red". This proposition is contingent because the post could be red in the actual world but not red in some other possible world" [Russell, Bruce, "A Priori Justification and Knowledge", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/apriori/>>]. Is a priori knowledge justified? At least, it's definitely not justified by experience for, as Kant noted, "though all our knowledge begins with experience, it does not follow that it all arises out of experience" [KrV B1]. Can we say that immediate grasping is justification? This question doesn't have a proper answer yet. Finally, is a priori knowledge always objective? In case of mathematics or some metaphysical statements ('Every event has a cause') it is. And yet there seems to be another kind of a priori knowledge which is both general and subjective. We can see it in Kant's third Critique where he maintains that "while a judgment of taste cannot be determined by concepts, its basis is only the subjective formal condition of a judgment as such" [KdU B287] and calls such judgments "a priori, i.e., without being allowed to wait for other people's assent" [KdU B288]. As we've seen the difference between concepts often used to define a priori knowledge, we now return to mathematics as one of the kinds of a priori knowledge. Whereas mathematics seems to be a priori and necessary, our physical world is empirical and contingent. How is science possible then and is there a strict correlation between math and nature? G.Frege and E.Husserl wrote about the difference between mathematics and the world we live in, although we often confuse them. As Husserl nicely noticed: "So familiar to us is the shift between a priori theory and empirical inquiry in everyday life that we usually tend not to separate the space and the spatial shapes geometry talks about from the space and spatial shapes of experiential actuality, as if they were one and the same." [E.Husserl. The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. Tr.by D.Carr. Evanston: Northwestern university press. 1970, p.24]. To begin with, we should answer the question whether humanity could have developed an alternative version of

mathematics. K.Lorenz thinks that our math could have evolved differently and provides us with an example of another methodological principle humans could've used: "Instead of quantifying water by the number of the filled liter vessels, one could, for example, conclude from the tension of a rubber baloon of a certain size how much water it contains" [K.Lorenz. Kant's Doctrine of A Priori in the Light of Contemporary Biology//Philosophy After Darwin: Classic and Contemporary Readings. Princeton: Princeton university press. 2009, p.236]. It is clear now that if there are different ways to build math which will describe the same world, it is for sure different from the world itself and looks more like a language. Let's now turn to the math humans chose to build and are still building. We often confuse the mathematical proposition and it's application. For example, "if we pour 2 unit volumes of liquid into 5 unit volumes of liquid we shall have 7 unit volumes of liquid, is not the meaning of the proposition $5 + 2 = 7$, but an application of it" [G.Frege. The Foundations of Arithmetic. Tr.by J.L.Austin. Second revised edition. New York: Harper Brothers. 1960, p. 14]. Thus, all the formulas, all the calculations are different themselves from their applications. Mathematical statements are true due to the coherent theory of truth. And what is the truth of scientific knowledge as of physics or chemistry? There has to be some fact (which is empirical) and a theory (which is mathematical) describing this and other facts like that. For example, if we throw any object in this room, it will fall on the floor. We can calculate the speed of it falling and have the theory of Gravitation with formulas describing the process of falling and explaining why it happens. Is the relation between a formula and a fact correspondent? Perhaps, we might say it is so only in a way, because we should not ignore the pragmatic aspect of science.

As W.James put it: "sometimes alternative theoretic formulas are equally compatible with all the truths we know, and then we choose between them for subjective reasons" [W.James. Pragmatism. URL:<http://www.gutenberg.org/files/5116/5116-h/5116-h.htm>, Lecture VI]. Moreover, some operations of math do not correspond to nature. For instance, addition "does not in general correspond to any physical relationship... The laws of number, therefore, are not really applicable to external things; they are not laws of nature" [G.Frege. The Foundations of Arithmetic. Tr.by J.L.Austin. Second revised edition. New York: Harper Brothers. 1960, p. 15 and p.100]. We are able to see the difference between math and nature now. The next big question is in what we believe more. The answer is math. Nowadays we live on Earth, see the stars and other planets and have no empirical reasons to think that our Universe is going to die. Nevertheless, scientists believe they know what is going to happen in more than billions of billions years from now. For example, American astrophysicists F.Adams and G.P.Laughlin wrote a book named "The Five Ages of the Universe" where we can read about our Universe from the Big Bang till the death in 10^{101} years after the Big Bang. Wittgenstein wrote that philosophy "limits the disputable sphere of natural science." [L.Wittgenstein. Tractatus Logico-Philosophicus. Tr. By C.K.Ogden. URL= <https://www.gutenberg.org/files/5740/5740-pdf.pdf>, p.45].

He also wrote that "The events of the future cannot be inferred from those of the present." [Ibid, p.57]. Does not it mean that it is us who have to show the difference between math and the physical world, or draw attention to science and very specific knowledge it provides us with? Isn't science supposed to consist of both empirical and mathematical parts? We don't have any solid empirical evidence of the Universe dying in the future but extrapolate some experiments and evidence related to past and present (not to mention that this evidence is also dependent on our current theories interpreting it) on the future. That is why we would rather call some knowledge of contemporary physics metaphysical due to the lack of empirical evidence supporting it. As it is time to finish, we want to say that the aim of this writing was to draw attention to the way people perceive the world and what kind of knowledge is called scientific nowadays. Husserl wrote about the crisis of sciences caused by the mathematization of our world [E.Husserl. The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. Tr.by D.Carr. Evanston: Northwestern university press. 1970]. Let's hope we won't have to face it, because we won't forget that math is different from reality and can not fully replace it.

В. Н. Рожковская, студ., ОНУ, Одесса
rozhkovskaya.valya@mail.ru

ИСТОРИЯ "РЕАЛЬНОСТИ" – ПОНЯТИЯ И ТЕРМИНА

Проблема сегодняшнего представления о реальности заключается в том, что ни в философии, ни науке по сей день не существует единого, общепринятого определения того, что такое реальность. Я обратилась к истории возникновения этого понятия, чтобы проследить, как оно складывалось. Основным результатом моего исследования, – то, что мы называем "реальностью", первоначально имело другое значение.

Чтобы сделать путь исследования более простым и строгим я двинулась от термина к понятию. И первое, что необходимо сказать, что слово *realitas* латинского происхождения, возникает в период высокой схоластики, его вводит Дунс Скот. Термин формируется в теологической среде, что имеет большое значение для понимания как его, так и стоящего за ним понятия.

В трактате "О совершенстве Божьем" Дунс Скот выделяет два вида реальности: *realitas specifica*, т.е. видовая реальность и *realitas individui*, т.е. индивидуальная реальность [Дунс Скот: Избранное, Издательство Францисканцев, 2001. – С. 246]. Первая, видовая реальность, обнаруживает себя в сфере формального, а индивидуальная – в сфере материального. При этом, обе они содержатся, находят свое воплощение в вещах: первая реальность может быть отождествлена с видом, к которому относится данная вещь, а вторая реальность (второй вид реальности) т.е. индивидуальная реальность, осуществлена только в едини-

чной вещи, в том, что делает ее уникальной, неповторимой, таким образом в вещи находится "сущность природы" и "сущность единичной вещи". Единичная вещь, по Дунсу Скоту, может разделяться на большее число реальностей, формально отличных друг от друга. Реальность – это то, что меньше самой вещи, но оба типа реальности содержатся в ней, находят свое основание в вещи.

Этимология латинского слова *realitas*, говорит, что оно происходит от латинского "*res*" [Кассен Б. Европейський словник філософій, Дух і літера, 2011. – С.33]. Само слово многозначно, но первое и основное его значение – вещь. Некоторые словари утверждают, что *realitas* происходит от близкого ему *realis*, что переводится как вещественный, реальный. Второе значение более современно. Этимология таким образом подтверждает наше предположение, что термин Дунса Скота указывает что реальность – это то, что содержится, имеет основание в вещах. Предположительно, реальность – это то, что находится в вещах (*in re*). Но нужно отметить, что само словосочетание "*in re*" существовало еще в классической латыни со значением не столько "в вещах", сколько "на самом деле". Из классической латыни *In re* перешло в средневековую (Бозций, Ансельм).

Значение, которое вложил Дунс Скот в неологизм восходит еще у Аристотелю. То, что Аристотель называл "чтойностью" вещи, это его знаменитое "то ти эн зйнаи" Дунс Скот и вводит через термин *realitas*, переосмыслив учение Аристотеля на христианский манер: поскольку Бог создатель вещей, то познавая сущность через единичное (материальное) воплощение вещей, т.е. *realitas*, мы приближаемся к познанию Бога. *Realitas* – то, что соединяет идею вещей (божественную) с ее материальным воплощением (тоже в силу этого отчасти, хотя и в меньшей степени) божественным.

Можно сказать так, хотя это будет огрублением: *realitas* – присутствие (степень) в вещах Бога. Поэтому, предположительно, закономерно, что термин *realitas* возник именно в эпоху зрелой схоластики, когда догматы христианского вероисповедания обосновывались рациональным путем. *Realitas*, (как видовая, так и индивидуальная), это сущностная составляющая, которую вложил Бог в свое творение. Косвенным подтверждением этого нашего тезиса может служить тот факт, однородные ему наречия и прилагательные *realiter*, *realitate* можно обнаружить у двух теологов до Дунса Скота – Фомы Аквинского и Бонавентуры, а *in re* – даже у Ансельма [1. Bonaventura. De Reductione Artium ad Theologiam. Получено из http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1221-1274_Bonaventura_De_Reductione_Artium_ad_Theologiam_LT.pdf.html]. На наш взгляд этот факт свидетельствует о том, что понятие, которое Дунс Скот зафиксировал в особом термине, складывалось постепенно.

Позднее *realitas* приходит в языки Западной Европы, а также в философию Нового времени. Там с изменением философских позиций, значение термина модифицируется. Самые ранние словари, которые

удалось обнаружить – французские словари 17-го века – фиксируют двойственное значение "реальности" как чувственно данного мира, с одной стороны, и как того, что лежит в его основе. У Декарта, у Спинозы и еще у Лейбница сохраняется все то же теологическое (схоластическое) значение термина *realitas*. Радикальное изменение значения термина (и понятия) происходит только с Кантом.

***Р. Г. Рошкулєць, канд. філос. наук,
ЧНУ імені Юрія Федьковича, Чернівці
roscvit@ukr.net***

ІМПЛІЦИТНА АНТИМЕТАФІЗИЧНІСТЬ КЛАСИЧНОЇ ЕПІСТЕМОЛОГІЇ

Знання було фундаментальним елементом ще методологічної системи Арістотеля, можливо навіть системоутворюючим чинником його філософії. Підтвердженнь цьому чимало – від перших слів "Метафізики" до логіки як науки, сформованої саме ним в традиційному її вигляді. Відповідно можемо стверджувати, що саме ґносеологічні параметри функціонування метафізичної проблематики вийшли на перший план у філософії Арістотеля. Звідси загалом науковий (більш ніж власне філософський) характер його теоретичних побудов, даремно ж він започатковує цілу низку наук, далеко не лише логіку. Ключовим же є стиль його мислення – аналітичний, розсудковий, формальний загалом стиль. Тому ті проблеми, що були поставлені в античній філософії ще до нього, розв'язувались Арістотелем вже з позицій його наукомірного підходу.

Перша філософія Арістотеля може вважатися філософією в чистому вигляді, тоді як друга філософія – швидше фізика, або загалом "точні науки" в сучасному значенні цього слова. Одразу постає питання: яким був методологічний зв'язок першої і другої філософій за Арістотелем і чи мала перша на другу методологічний, евристичний, та й загалом світоглядний вплив? Так мимоволі актуалізується питання про місце метафізики в науці за Арістотелем і також про те, чи можна вважати, що саме від нього веде витоки філософія науки. Взагалі методологічні ресурси наукового пізнання у Арістотеля розподілені образно кажучи між логікою і метафізикою. Тому саме в цих розділах його філософії варто шукати метафізичний (в сучасному розумінні) потенціал Арістотелевої філософії науки. Останнє формулювання не випадкове, оскільки існує думка, що саме Арістотель є засновником філософії науки [див.: Авалиани С. Арістотель как родоначальник философии науки // Труды Тбилисского университета. – Тбилиси, 1989. – № 292. – С. 101-105]. Тежа звісно проблематична, але тут багато чого залежить від кута зору. Якщо брати за основу відсутність на той час не тільки рефлексії над основоположеннями науки, а й навіть самої науки в сучасному розмінні, тоді й справді виявиться, що філософії науки в Арістотеля не було.

Якщо ж звернутись до методологічного ресурсу його логіки й метафізики, тоді ситуація виглядатиме по-іншому.

Теорія пізнання Нового часу пішла ще далі в напрямку до епістемології і від метафізики. Формальна і цільова аристотелівські причини поступово втрачали сенс в механістичній картині світу. Номіналістичні тенденції іноді брали гору навіть у гносеологічних побудовах таких раціоналістів, як Р.Декарт або І.Кант, що вже й казати про об'єктивний або суб'єктивний ідеалізм. Показовою в цьому відношенні є гносеологія засновника німецької класичної філософії. З одного боку, він зберігає в своїй системі метафізичну проблематику, чітко встановлює межі чистого розуму в її осягненні і можливості метафізики як такої, що була б побудована на кшталт наукового знання. Більш того, серед умов понять, заснованих не лише на розсудкові, а й на розумі, в нього фігурують універсальність і цілісність. А коли він аналізує антиномії чистого розуму, то протиставляє поняття світ і природа [див.: Кант І. Критика чистого розуму. – К.: Юніверс, 2000. – С. 259]. Перше слід сприймати механістично, друге – органічно і цілісно. Тим не менш, в Кантовій епістемології знаходимо теж чимало тенденцій, які приховували загрози для метафізики в науці. Інша справа – діалектика Гегеля. Якщо розуміти метафізику не в усталеному марксистському значенні як закостенілої і недієвої методологічно опозиції до діалектики, а як живу, динамічну мисленнєво-буттєву систему цінностей і цілей, що скеровують наукове пізнання на вищих теоретичних і метатеоретичних щаблях його розвитку, в міру, звісно, спроможностей останнього цю метафізику сприйняти, то тоді саме гегелівський методологічний підхід міг би бути вдалою моделлю метафізичної філософії науки. Але ж філософія Гегеля проблемно й методологічно значно масштабніша й глибша, на наш погляд, аніж класична філософія науки.

Згадуючи вище номіналізм як тенденцію класичної епістемології, ми в даному випадку тлумачимо це поняття значно ширше, аніж просто антипод середньовічного реалізму. Йдеться про номіналізм як противагу класичному есенціалізму (від Парменіда до Гегеля), і як передумову антиметафізичної спрямованості подальшого позитивізму перших трьох хвиль. По суті, йдеться про ті підводні камені, які готували для метафізики в науці класичні гносеологічні концепції. Що веде до висновку про неминучість критики метафізики в науці, але причини такої критики значно глибші, на наш погляд, аніж просто небажання чи невміння шукати сутності чи образно кажучи прислуховуватися до буття (в гайдеггерівському його значенні). За такою критикою метафізики приховується внутрішня неіманентність метафізичної проблематики тому образowi науки, який постав починаючи з доби наукових революцій, і багато в чому, попри численні трансформації, зберігся в істотних своїх рисах донині. Тому введення в сучасний методологічний і філософсько-науковий обіг понять постнекласичної науки (В.Стьопін), неонекласичної науки (В.Ільїн), ціннісно-смыслового універсуму (С.Кримський) або ціннісних потенцій наукового знання (М.Марчук) є відрадною спробою відродити

призабутий ще з античності цілісний образ знання, яке виходить в своїй основі далеко за межі знання наукового. Схожу модель філософсько-наукового синтезу знаходимо ще в пізній класичній і некласичній філософії (Г.Гегель, А.Вайтгед та ін.) і в постпозитивізмі (К. Поппера або І.Лакатоса), але то вже не було тенденцією. Провідною ж стала лінія, яка привела до постмодерністського релятивізму і, з іншого боку, методологічної розпорошеності й розмитості філософсько-наукового дискурсу після відходу в історію класичного постпозитивізму. Ба більше, в концепції, скажімо, Р.Рорти [див.: Рорти Р. Философия и зеркало природы. – Новосибирск, 1997. – 320 с.], критиці піддається не лише метафізика, а й діалектичні висновки. Це з одного боку вказує на метафізичність (в кращому значенні слова) діалектики і навпаки. З іншого, це говорить про те, що аналітична (особливо в ранній її період) і постмодерністська епістемології заперечують поряд з метафізикою і діалектику, тим самим вилучаючи з філософії науки і так проблематичні для неї поняття розумної необхідності, трансцендентного, свободи, цілісності тощо. Звісно, тенденцією постнекласики є відновлення ціннісно-цільових структур наукової раціональності, але завдання це видається дещо внутрішньо суперечливим і непростим, хоча й безперечно потрібним.

**О. М. Рубанець, докт. філос. наук, проф.,
НТУУ ім. І. Сікорського, Київ
rubanets@gmail.com**

КОГНІТИВНІ АСПЕКТИ РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ

Актуальність дослідження когнітивних аспектів репрезентації зумовлена необхідністю здійснення концептуалізації різних проявів репрезентації у сферах мислення, свідомості, пізнання та знання. Репрезентація є основним поняттям когнітивних наук і пов'язується із застосуванням інформаційного підходу. Однак різні види репрезентації виявляють їх зв'язок зі сферами, що мало пов'язані між собою – внутрішнім простором свідомості, процесуальністю знання та ідеальною предметністю знання в науці, комунікативними процесами, в яких когнітивна сфера людини взаємодіє з різними знаннєвими середовищами. Ментальні репрезентації виявляють зв'язок процесу обробки інформації людиною з її поведінкою. Соціальні репрезентації та їх ієрархії розкривають взаємозв'язок ментальних та інформаційних процесів у суспільстві. Геополітичні репрезентації стають чинниками, що детермінують комунікаційні процеси в інфоглобалістиці.

Репрезентація постає як характеристика ментальності, основа структурування інформаційних потоків, концептуалізації предметності знання та когнітивної комунікації знаннєвих середовищ. Дослідження репрезентативізму стає важливою характеристикою єдності людського пі-

знання, що зумовлює можливість концептуалізації дослідження його між репрезентативізмом і феноменологізмом.

Репрезентація як спосіб представлення об'єкта у знанні у розвитку когнітивної сфери в науці стає виразом ідеальної предметності знання. Зміна виду репрезентації зумовлює трансгресію сфери знання.

Введення репрезентації у гносеологічну площину сучасної неklasичної епістемології дає змогу дослідити зв'язки когнітивної активності цілісної людини у сфері знання в науці з когнітивною поведінкою людини в комунікативних спільнотах і знанневих середовищах. Разом з тим неklasична епістемологія, відтворюючи зануреність у повсякденні пізнавальні практики, розширює когнітивний майданчик застосування репрезентації, даючи можливість здійснювати перехід від суб'єкта як абстрактної форми змінюваності до конкретності пізнавальних ситуацій, пов'язаних із включенням людини у різні середовища. Це дає змогу інтегрування комунікативного та інформаційного підходів і розширення комунікативного підходу, виведення його за межі суб'єкт-об'єктної та суб'єкт-суб'єктної взаємодії.

Комунікація через репрезентацію та когнітивна комунікація виявляють нові виміри репрезентативності комунікативних процесів. Вони пов'язують репрезентацію у сфері свідомості та репрезентацію в комунікативних процесах, вводять новий погляд на комунікацію як передачу повідомлення, передачу інформації з відсутністю чи можливістю зворотного зв'язку до розгляду взаємозв'язку комунікативних процесів із внутрішніми (ментальними) репрезентаціями та зовнішнім структуруванням контексту комунікативної взаємодії. Репрезентація при цьому перестає бути пов'язаною лише з однією сферою – чи то сферою свідомості, чи то сферою знання, чи то знанневим середовищем. Когнітивні складники репрезентації – її зв'язок із представленням об'єкта, з концептуалізацією постановки проблем, зі створенням концептуальних структур і різних способів представлення об'єкта завдяки зв'язку ментальних і комунікативних процесів комунікації через репрезентацію і когнітивну комунікацію створює широкий коридор, що з'єднує те, що відбувається в голові людини, її ментальні процеси та обробку інформації з лінгвістичним і знанневим середовищами, у яких відбуваються комунікативні взаємодії.

В. О. Сабадуха, канд. філос. наук, ІФНТУНГ, Івано-Франківськ
ukrainian_idea@ukr.net

ОСОБИСТІСТЬ ЯК МЕТАФІЗИЧНЕ НАЧАЛО БУТТЯ

Між метафізикою й станом суспільного буття існує беззаперечний зв'язок. Найглибшу причину кризи буття вбачаємо у кризі метафізики. Завдання розвідки: 1) довести, що ідея абсолюту є безумовною потребою людської психіки, розуму й суспільного буття; 2) проаналізувати

зміст релігійного й філософського розуміння Абсолюту; 3) з'ясувати, безумовні підстави суспільного буття.

Ідея абсолюту виникає із прагнення розуму цілісно охопити буття і є безумовною потребою й основою людського мислення. Якщо в людини відсутній уявлення про абсолют, то "абсолютом" виступатимуть спотворені ідеї й уявлення. Розв'язання антрополого-глобальної проблеми, перед якою опинилося людство, змушує шукати нові засади метафізики. Людина й суспільство вимагають безумовного як основи для своєї цілісності й потреби розвитку.

Релігійне розуміння Бога задовольняє потреби людини у вірі, в емоційній і чуттєвій єдності з Абсолютом, який втішає, може порадити, допомогти, захистити. Як Бог є результатом духовних пошуків людини, так і особистість є закономірним результатом філософських розмірковувань щодо духовної сутності людини. Як Бог – це абсолютна досконалість, так і особистість – це людина, яка прагне максимуму досконалості, активності й творчості. Філософське розуміння Бога є продуктом раціонального осмислення світу і задовольняє когнітивні потреби людини в осмисленні буття, а саме у віднайденні абсолюту. Прийнявши ідею особистості до практичної реалізації, людина здобуває здатність до осмисленої життєдіяльності, а досягнувши рівня особистості, отримує можливість бути цілісним суб'єктом суспільного буття.

З'ясуємо принципи, на яких має розбудовуватися система достовірного знання про суспільне буття. На зразок запитання Г. Ляйбніца: чому існує дещо, поставимо питання: чому існує соціум? Запитуючи про підстави його існування, філософ має проаналізувати всю сукупність умов його життєдіяльності: природних, економічних, політичних, правових, моральних й світоглядних. Соціум як зумовлене з позиції метафізики потребує аналізу всієї суми умов свого існування, а відповідно й безумовного. Лише з'ясування безумовного може задовольнити метафізику. З точки зору логіки й метафізики безкінечний ряд питань може бути завершений лише через виявлення безумовного, утім постмодерн закреслив останню реальність, яку завжди шукала метафізика. Все стало видимістю – умовним, тому метафізика стала непотрібною.

З погляду метафізики поняття особистості є синонімом досконалого людського буття. Як коло є досконалою геометричною фігурою, так і особистість є досконалою формою буття, до якої "крокує" людина, які прагне досконалості. Як багатокутник, що вписаний у коло, ніколи не стане колом при збільшенні кількості сторін, так і конкретна людина ніколи раз і назавжди не досягає досконалості. Цей рух є нескінченним, але необхідним. Метафізичні погляди на суспільство ґрунтуються на ідеї особистості, яка є безумовною підставою суспільного буття. Завдяки особистості суспільство як нескінченна різноманітність індивідів і соціальних явищ трансформується у конкретно-історичну цілісність. Ідея особистості задає систему координат, що уможливорює орієнтацію в суспільстві й людських взаємовідносинах зокрема. Особистість виступає універсальним визначенням сутності суспільного буття, яка надає можливість логічно упорядковувати

соціум й мислити його як ціле, а пересічна людина отримує ідеал. Отже, особистість з позиції теорії систем є системоутворювальним елементом суспільства, а з позиції метафізики першоначалом й причиною буття, безумовним – останньою реальністю.

Ідея особистості дозволяє виявити потаємні закони суспільного буття. Суспільство й нація існують доти, поки пріоритет належить особистостям. Деградація особистості веде до зникнення суспільства й нації (А. Дж. Тойнбі). Втрата ідеї особистості як досконалої людини дезорганізовує людську спільноту. В умовах панування в суспільстві посередньої людини воно постає як суще, утім, в умовах пріоритету особистості соціум постає як належне і можливе, а людина отримує можливість бути суб'єктом діяльності – творцем дійсності. Заперечення ідеї особистості як досконалої людини привело до того, що посередня людина проголосила себе "абсолютом" й особистістю, що є прихованою причиною всіх проблем усіх часів і народів.

Чому ніхто до цього часу не наважився покласти ідею особистості в основу метафізики? Ідея особистості ґрунтується на принципі ієрархії, який веде від умовної істини (що є істина?) до безумовної – хто є істина? Буття може забезпечити лише особистість, коли суспільство визнає принцип ієрархії: "Особистість – принцип буття". Невизнання цього принципу означає життя в чуттєвому світі (небуття), що обґрунтовується твердженням "кожна людина – особистість". Проте, ми живемо в умовах демократії, яка заперечує принцип ієрархії. Отже, ідея особистості як основа метафізики не відповідає постмодерній філософії й уявленням посередньої людини.

Криза метафізики й суспільного буття мають одну причину – забуття принципу ієрархії: замість світоглядного закону "особистість – принцип буття" запанував концепт "кожна людина – особистість". Твердження "особистість – принцип буття" слід розглядати як втілення позитивного начала, добра, платонівської ідеї Блага, утім як концепт "кожна людина – особистість" обґрунтовує панування знеособленого. Втіленням небуття є знеособлена парадигма життєдіяльності людини, в якій пріоритет належить матеріальному, а реалізує його посередня людина. "Особистість – принцип буття" й "кожна людина – особистість" – це два начала буття, між якими відбувається безперервна боротьба. Перший принцип є втіленням порядку, проте як другий – хаосу. Кожна людина є учасником цієї боротьби і філософи в першу чергу. Уважається, що Європейська культура за начало визнала буття. В дійсності, це не так. Буття означає, що в суспільстві має панувати належне, тобто пріоритет мусить належати особистості, досконалій людині. Проте, кожній освіченій і досвідченій людині зрозуміло, що цього не має. Слід визнати, що пріоритет в Європі й світі належить посередній людині. Знеособлена парадигма буття людини, яка "освячена" принципом "кожна людина – особистість" є втіленням ніщо. Поділ буття на особистісне й знеособлене – це поділ на буття й ніщо. Особистісне буття самодостатнє, бо має в собі всі умови для існування, утім як знеособлене нездатне до самостійного

існування. Особистість є справжнім автентичним буттям, а тому є безумовним. Без особистості буття перетворюється на ніщо – знеособлене буття. Знеособлена людина не має підстав для самостійного буття. Вона є частиною особистісного буття. Особистість є єдиним центром буття в усі часи, отже, метафізичною основою буття.

И. Н. Сидоренко, канд. филос. наук, БГУ, Минск, Беларусь
lri_na2000@rambler.ru

ПОСТАНОВКА ФИЛОСОФСКОГО ВОПРОСА О СУЩНОСТИ ВОЙНЫ

Распад биполярного мира в XX столетием, отразивший проблему незавершенности мира, отсутствие конвенциональных оснований его достижения, в свою очередь, стал планетарным сдвигом, изменившим не только геополитическую архитектуру мира, но и качество, характер осуществления такого социального феномена как война и военное насилие. Поэтому актуальным сегодня является анализ сущности современной войны и ее трансформации. Вместе с тем, сама постановка философского вопроса о сущности войны неоднозначна по своей правомерности, так как, с одной стороны, война находится за рамками рационализации, исключается из пространство "нормального", человеческого; однако, с другой стороны, война представляет собой социокультурный феномен, раскрывающий не только экзистенциальные параметры человеческого существования, но и отражающий социально-политические, экономические и культурные изменения, происходящие в обществе. Несмотря на проблематичность философского осмысления войны, уже в рамках философии Древнего Востока и античной философии война получила онтологический статус. Сегодня война включена в научный оборот современной гуманитаристики и в социально-философских исследованиях активно обсуждаются вопросы происхождения, сущности войны.

Общепризнанным является факт политической направленности войны. В силу этого война может быть определена как вооружённые насильственные действия сторон политического конфликта, направленные на достижение определённых социально-экономических и политико-идеологических целей. Однако, признавая политическую направленность войны, считаем нецелесообразным связывать войну как феномен сугубо с политической сферой жизни человека и общества. С нашей точки зрения, существующие интерпретации сущности войны можно объединить в следующие концепции: 1) историческая концепция рассматривает войну как закономерное явление исторического развития человеческого общества: с появлением частной собственности и классовых антагонизмов взаимоотношения между людьми и социальными группами стали разрешаться средствами вооружённого противо-

борства; 2) антропологическая концепция в качестве глубинного импульса войны рассматривает врожденные инстинкты агрессии и борьбы, которые получают в общественной практике социальное признание, культурное оформление, закрепляются в поведенческих нормах, в духовных ценностях и символах; 3) культурологическая концепция видит в войне реализацию избыточной энергии и кризиса культуры; 4) политическая концепция соотносит сущность войны с политической деятельностью государства: война – это продолжение политики государства военными средствами; 5) концентрическая концепция раскрывает сущность войны как культурно-символическое насилие, т. е. вооруженное противоборство в сфере идей, информации, смыслов, идеологическая борьба, действия по захвату духа противника; 6) цивилизационно-культурологическая концепция трактует войну как закономерный антропогенный факт универсальной истории человеческой культуры, как неизбежный результат цивилизационной активности человеческого сообщества.

Специфический подход к анализу войны можно обнаружить в рамках современной философии языка. Здесь предполагается, что война – это социальный кризис, который находит свое отражение в языке. Примером такого подхода являются концепции О. Розенштока-Хюсси [Rosenstock-Huesy, E. *Out of Revolution. Autobiography of Western Man.* – Berg: Argo Books, 1993. – 795 p.] и В. Беньямина [Беньямин, В. Тезисы о философии истории / Пер. с нем. С. Ромашко // Новое литературное обозрение. – 2001]. Розеншток-Хюсси рассматривает язык как "функцию" общественных отношений и средство формирования надындивидуального социального порядка. В силу этого войну, разрушающую этот порядок, можно определить как "болезнь языка". Беньямин видит в языке основу существования памяти, выступающей языковой меткой пережитого опыта войны. Таким образом, можно утверждать, что война как социо-культурный феномен имеет языковую природу.

Социальный характер языка демонстрируется на основе интерпретации различных негативных сторон общественной жизни, имеющих языковую природу, а именно – как "болезней языка". В качестве основных "социальных бедствий" и "болезней языка" выступают анархия, упадок, революция и война. Эти общественные явления называются "доисторическими" или "доязыковыми ситуациями", при которых необходим своего рода "возврат к языку". Во время войны противоборствующие стороны не разговаривают друг с другом, язык замыкается в границах каждого из воюющих. Более того, как отмечает Беньямин, война отрицает саму возможность обмениваться жизненным опытом в пространстве языка. Провозвестником процесса обесценивания опыта стала первая мировая война, с которой люди вернулись, по замечанию Беньямина, онемевшими, став не богаче, а беднее опытом, доступным пересказу. Необходимо время для того чтобы пережитое, "безъязыкий" ужас, не став ложью, оформились в речь и смогли быть переданы как опыт. Таким образом, будучи вне языкового пространства, война может

стать его частью и объектом рефлексии только в качестве уже прошедшего, как память, переработанная в историю. В отличие от войны революция первоначально не артикулирована, для ее полного осуществления необходим новый язык, поскольку она сама прибегает к насилию в отношении существующего миропорядка, пытаясь утвердить собственный. В период же упадка, с точки зрения Розенштока-Хюсси, общество слишком артикулировано, вследствие чего возникает лицемерие, повторение старого. В результате общество теряет способность жить для будущего, для последующих поколений. При анархии отсутствует стремление услышать то, что говорится в рамках существующего сообщества, что, в итоге, вызывает социальную разобщенность.

Таким образом, все перечисленные феномены, в том числе и война, могут быть проанализированы с точки зрения языковой природы. Однако необходимо отметить, что в отличие от революции, анархии и упадка, война способствует оздоровлению языка за счет его очищения в пространстве безмолвия, которое вновь может вернуть смысл словам.

***Ю. В. Федорченко, канд. філос. наук,
незалежний освітній аналітик-консультант, Прилуки
fedorchenko_jura@ukr.net***

МЕТАФІЗИКА І СИСТЕМА КАТЕГОРІЙ

Метафізика завжди мала претензію бути своєрідною конституцією нашого знання (розуму) взагалі. Конституція, виступаючи певною системою, має відповідати вимозі повноти своїх принципів. Конституція і є системою принципів; система принципів неможлива, якщо вона не забезпечує повноти принципів. Якщо між людьми в правовому суспільстві виникає суперечка щодо того чи іншого питання, то конституція як повна система принципів має слугувати їм своєрідним орієнтиром та суддею. Якщо конституція неповна, то на ряд питань поставлених до неї вона не дасть відповіді і втратить свою здатність бути орієнтиром та суддею. Але тоді постає питання: чи є вона конституцією?

Метафізика хоче бути орієнтиром. Але чи має вона на це право? Рефлексія в метафізиці щодо повноти її принципів є рефлексією щодо її претензії бути орієнтиром в нашому знанні. Природна схильність людини до метафізики може бути пояснена постійним прагненням людини мати чіткі орієнтири в житті, а відповідно відшукати конституцію. Але відшукати конституцію і домовлятися щодо неї далеко не одне і те ж. Конституція або є, або ні. Про неї не можна домовитися, проте її можна виявити, відкрити. Відкриваючи її, мають визначитися нею, а не визначати її.

Метафізика, виступаючи в своїй претензії на конституцію нашого знання, має підтвердити цю свою претензію шляхом обґрунтування системи принципів. Таке обґрунтування може (має) постати у формі обґрун-

тування повноти таблиці категорій. Якщо метафізика не здатна дати таке обґрунтування, то всі її претензії на конститутивність є марними.

В історико-філософському плані ми можемо посперечатися на філософський досвід Канта, який взагалі майже у всіх своїх творах критичного періоду за своєрідну конституцію (каркас) мав таблицю категорій, особливо рельєфно це проступає в його "Метафізичних началах природознавства". Кант у своєму так званому критичному періоді творчості прагнув не стільки зруйнувати стару метафізику, скільки обґрунтувати можливість нової. Можна посперечатися, наскільки це йому вдалося, і в чому таке прагнення власне реалізувалося. Можливо, дійсно, у Канта ми маємо лише нове обґрунтування метафізики? Чи можливо, дійсно, як свого часу зазначив Макс Вундт, у Канта ми маємо справу не з новим обґрунтуванням метафізики, а обґрунтуванням нової метафізики [4, с.376]. Проте ми можемо не сумніватися в тому, що Кант як один з головних своїх здобутків на цьому шляху розглядав обґрунтування повноти таблиці категорій. І саме така таблиця лягла в основу його власне вже метафізичного проекту, яскравий зразок якого ми саме бачимо в "Метафізичних началах природознавства". Сама структура вказаної роботи чітко відповідає кантовій таблиці категорій.

Обґрунтування повноти таблиці категорій стало найсуттєвішим кроком на шляху рефлексії метафізики щодо самої себе та власне своєї можливості бути конституцією нашого знання. Саме кантове питання: чи можлива метафізика як наука? я б сформулював наступним чином: чи може метафізика бути конституцією нашого знання? Справжня потреба в метафізиці може мати місце, якщо на останнє питання буде дана позитивна відповідь.

Отже, питання про можливість метафізики лежить у площині питання про повноту таблиці категорій. Така повнота, насамперед, передбачає можливість обґрунтування самої повноти вихідних принципів. Для нас проблема повноти таблиці категорій є визначальною для долі самої метафізики. Проте наші колеги-опоненти можуть нас запитати, а чи не є проблема, сформульована нами, сумнівною? Чи взагалі не позбавлено сенсу говорити про певну систему категорій, яка має описати світ, який є для нас безкінечним, і тому, як іноді висловлюються опоненти, будь-яка завершена система завжди буде сумнівною. В таких питаннях ми бачимо упередженість та поспішність, викликані певною, як би сказав Гуссерль, природною настановою. Саме судження: світ є для нас безкінечним, і є саме результатом такої настанови. Світ не є для нас якимось, бо бути якимось означало б бути предметом поряд з іншими предметами. Те, що світ є категоріальним, не означає, що він якийсь. Тобто, сам спосіб буття світу та речей не є подібним. Говорити про світ як безкінечний означало б підміняти поняття "простір" поняттям "світ" та фактично ототожнювати їх. Можна коректно говорити про безкінечність чи конечність простору, проте не світу. Власне вже у відповідній кантовій антиномії ми бачимо певну некоректність міркувань і джерело подальших, як нам видається, хибних спекуляцій щодо даного питання. Го-

ворячи, що світ є категоріальним і разом з тим безкінечним, і головне пов'язуючи їх в аргументації та в контраргументації, ми нібито ходимо по колу, переходячи з одного рівня на інший. Безкінечність світу, при всій некоректності самого цього висловлювання, навіть за умови його прийняття, не означає невизначену велику кількість можливих категорій, бо категорії не висловлюються про світ, вони є умовою будь-яких висловлювань. І від того, говоримо ми про безкінечність чи конечність світу, умови висловлювання про світ не змінюються, їх не стає більше чи менше. Категорії є не стільки родами сущого, скільки умовами можливості будь-яких висловлювань про суще. Отож, категорії не описують світ, а відповідно вищенаведений аргумент, вірніше контраргумент, проти можливої повноти системи (таблиці) категорій, який ґрунтується на можливій "безкінечності світу", не є прийнятним.

**Л. М. Харченко, канд. філос. наук, ДВНЗ "П-ХДПУ ім. Г. Сковороди",
Переяслав-Хмельницький
harchenko_lora@ukr.net**

ЗАКОНОМІРНОСТІ РОЗВИТКУ ПІЗНАННЯ (ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ)

Людина – єдина істота на Землі, здатна до пізнання буття та власної самосвідомості. Результатом цієї здатності є знання про світ і про себе. Знання у свою чергу може матеріалізуватися, опредметнюватися і, як найважливіша складова, входити до світогляду. Світогляд – одна з форм свідомості людини. Філософія – це також світогляд: послідовно-раціональний, теоретичний. Оскільки із самою філософією, її ідеалами, змістом її положень погоджуються, оскільки вона не тільки обґрунтовує себе раціональними аргументами, а й породжує переконання, вірування в неї. Тому окремі філософи дотепно називають її вірознанням.

Теорія пізнання (гносеологія) – це розділ філософії, що вивчає природу пізнання, закономірності пізнавальної діяльності людини, її пізнавальні можливості та здібності; передумови, засоби та форми пізнання, а також відношення знання до дійсності, закони його функціонування та умови й критерії його істинності й достовірності [Сморж Л. Філософія: Навчальний посібник / Леонід Сморж. – К.: Кондор, 2004. – 414 с.].

Головним у теорії пізнання є питання про відношення знання про світ до власне світу, чи спроможна наша свідомість (мислення, відчуття, уявлення) давати адекватне відображення дійсності.

Учення, що заперечує можливість достовірного пізнання сутності дійсності, дістало назву агностицизму. Помилковим є уявлення про агностицизм як про вчення, що заперечує пізнання взагалі. Агностики вважають, що пізнання можливе лише як знання про явища (Кант) або про власні відчуття (Юм). Головною ознакою агностицизму є заперечення можливості пізнання саме сутності дійсності, яка прихована ви-

димістю [Вступ до філософії: Історико – філософська пропедевтика: підручник /І.І. Волинка, В.І. Гусев, І.В. Огородник, Ю.О. Федів; за ред. І.І. Волинки .- К.: Вища школа , 1999. – 624с.].

Проте слід зазначити, що агностицизм виявив важливу проблему гносеології – що я можу знати? Це питання стало провідним у праці Канта "Критика чистого розуму" і досі залишається актуальним. Справа в тому, що справді людське пізнання, як будь-який процес, що історично розвивається, на кожному конкретному етапі свого розвитку має обмежений, відносний характер. [Вступ до філософії: Історико – філософська пропедевтика: підручник /І.І. Волинка, В.І. Гусев, І.В. Огородник, Ю.О. Федів; за ред. І.І. Волинки .- К.: Вища школа , 1999. – 624с.].

Принципову можливість пізнання визнають не лише матеріалісти, а й більшість ідеалістів. Проте у вирішенні конкретних гносеологічних проблем матеріалізм і ідеалізм докорінно відрізняються. Ця різниця проявляється як у розумінні природи пізнання, так і в самому обґрунтуванні можливості досягнення об'єктивно істинного знання, а найкраще – у питанні про джерела пізнання. Для ідеалізму, який заперечує існування світу незалежно від свідомості, пізнання уявляється як самодіяльність цієї свідомості. Свій зміст знання отримує не з об'єктивної дійсності, а з діяльності самої свідомості; саме вона і є джерелом пізнання.

Згідно з матеріалістичною гносеологією джерелом пізнання, сферою, звідки воно отримує свій зміст, є існуюча незалежно від свідомості (як індивідуальної, так і суспільної) об'єктивна реальність. Пізнання цієї реальності – це процес творчого відображення її у свідомості людини. Принцип відображення виражає сутність матеріалістичного розуміння процесу пізнання. Знання за своєю природою – це результат відображення, суб'єктивний образ об'єктивного світу. Проте є принципова різниця в розумінні процесу пізнання як відображення дійсності домарксистським матеріалізмом та сучасною матеріалістичною теорією пізнання.

Для сучасної матеріалістичної філософії процес пізнання носить суспільно-історичний характер, що виявляється, по-перше, у тому, що всі людські пізнавальні здібності й можливості формуються на основі практики і зумовлені нею; по-друге, окрема людина навчається мислити і пізнавати разом із засвоєнням форм і способів людської діяльності, набутих людством знань, мови, тобто завдяки засвоєнню суспільно-історичного досвіду, нагромадженого попередніми поколіннями; по-третє, сам процес оволодіння цим досвідом передбачає життя в суспільстві, у людському колективі; по-четверте, те, що людина може пізнати і що вона пізнає, теж визначається рівнем суспільно-історичного розвитку людства, всесвітньо-історичним розвитком загальної системи знань, закріплених у предметах матеріальної та духовної культури, у категоріальній будові мислення, у його структурі, у мові.

Уведення в теорію пізнання принципів діалектики і практики дало змогу застосувати до пізнання принцип історизму, зрозуміти пізнання як суспільно-історичний процес відображення дійсності в логічних формах, що виникають на основі практики; науково обґрунтувати зда-

тність людини у своїх знаннях давати істинну картину дійсності, розкрити основні закономірності процесу пізнання, сформулювати основні принципи теорії пізнання.

Процес пізнання, будучи процесом активного творчого відтворення дійсності у свідомості людини в результаті її діяльного предметно-практичного відношення до світу, можливий лише при взаємодії людини з явищами дійсності. Цей процес у гносеології осмислюється через категорії "суб'єкт" та "об'єкт". Протилежностями, через взаємодію яких реалізується процес пізнання, є не свідомість і не знання саме по собі та зовнішній світ (матерія, природа), а суб'єкт як носій свідомості і знання та об'єкт як те, на що спрямована пізнавальна діяльність суб'єкта [Сморж Л. Філософія: Навчальний посібник / Леонід Сморж. – К.: Кондор, 2004. – 414 с.].

Результатом процесу пізнання є пізнавальний (гносеологічний) образ, суб'єктивний образ дійсності і до того ж не копія, а ідеальний образ, який є діалектичною єдністю суб'єктивного та об'єктивного. Пізнавальний образ не може вийти за межі суб'єктивності в тому плані, що, по-перше, він завжди належить суб'єкту; по-друге, він завжди є лише ідеальним образом об'єкта, а не самим об'єктом з усіма його властивостями і матеріальними проявами; по-третє, об'єкт у пізнавальному образі відображається з різною мірою адекватності, глибини проникнення в сутність, усебічності. Пізнавальний образ не є копією дійсності і в тому плані (це, по-четверте), що дійсність відображається в ньому, як уже зазначалося, не лише такою, якою вона є, а й такою, якою може стати в результаті практичної діяльності людини, не лише з точки зору сущого, а й можливого [Творче, практичне і критичне мислення / відповід. ред. С. П. Щерба. – Житомир, 1997].

Отже, пізнання світу ніколи не може бути абсолютно завершеним, воно постійно вдосконалюється, збагачуючись усе новим і новим змістом. У цьому плані будь-яке знання, зафіксоване на тому чи іншому конкретно-історичному етапі, є неповним, неточним, певною мірою одностороннім, тобто на кожному конкретно-історичному рівні розвитку пізнання ми маємо справу лише з відносною істиною.

У пізнанні бере участь багато факторів: не лише притаманні людині здібності, а й вироблені в ході історичного розвитку різні евристичні, методологічні та методичні засоби, дослідницькі програми, а також суспільно вироблені цінності та оцінки, у яких виражені певні граничні орієнтації знань, інтересів, пріоритетів суб'єкта.

Підсекція "ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ"

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

ГУСЕРЛЕВЕ ПОНЯТТЯ АФЕКТАЦІЇ ЯК ОСНОВА КОНЦЕПЦІЇ "ПОВЕРНЕНОГО ПОГЛЯДУ" У ВІЗУАЛЬНІЙ ТЕОРІЇ

Візуальною теорією називають корпус досліджень, що займається аналізом візуального виміру культури. Говорячи предметно, це розробки низки європейських та американських авторів, які проблематизують зір як феномен культури. Тобто розглядають механізми, за яких зір як перцептивна форма являє собою не просто природний процес, але обумовлений культурою. Цей дискурс формується на перетині філософії, наук про культуру, мистецтвознавства, соціальних дослідницьких рухів (квір, гендерних, медіа студій), літературознавства, психоаналізу тощо, і визначений як інтердисциплінарний науковий напрямок (*візуальні дослідження*). Ключові теоретики цього напрямку (Томас Мітчел (W.J.T. Mitchell), Джеймс Елкінс (James Elkins), Міке Баль (Mieke Bal), Готфрід Бьом (Gottfried Boehm), Ганс Бельтинг (Hans Belting) та інші) говорять про радикально інший підхід до сфери зображень і образів, аніж той, що запропонований в межах семіотики і класичного мистецтвознавства. Мова йде про те, що візуальний досвід не є формою суб'єкт-об'єктних стосунків, де глядач (beholder) повністю визначає і контролює процес споглядання. Натомість, останній є актом "комунікації" між тим, хто дивиться і тим, на що дивляться. Зокрема, зображення або інша форма візуальної даності є активним учасником такого контакту. Комунікація тут подається у лапках, адже стосунки учасників цього процесу залишаються проблематичними, їхня структура може бути описана в термінах комунікації лише в найширшому сенсі – як контакт двох суб'єктів, що впливають одне на одного. Суб'єктом і об'єктом учасників цього процесу називають винятково для зручності позначення акторів дії. Візуальна теорія у широкому сенсі включає не лише розробки візуалістів, а і теоретиків мистецтва і філософів, що опікуються тими ж питаннями. У цьому значенні візуальна теорія оформлюється як особливий теоретичний запит на початку ХХ століття із формуванням феноменологічного методу, критичної теорії Франкфуртської школи і психоаналізу.

В експлікованому вигляді питання активної позиції візуального об'єкту піднімає французький філософ і мистецький критик Жорж Диді-Юberman (Georges Didi-Huberman) у роботі із назвою-спойлером "Те, що ми бачимо і те, що дивиться на нас" (*Se que nous voyons, se qui nous regarde* (1992)) [Диді-Юberman Ж. То, что мы видим, то, что смотрит на нас / Жорж Диди-Юberman; пер. с французского А. Шестакова. – СПб: Наука, 2001. – 262 с.]. Основна ідея праці – показати активність об'єкту

в акті споглядання. У пошуках методологічного підґрунтя, Діді-Юберман звертається до концепції аури Вальтера Беньяміна. Справа у тому, що Беньямін прямо вказує на активність візуального об'єкта, говорячи про його "здатність дивитися у відповідь" ("den Blick aufzuschlagen") [Benjamin W. Über einige Motive bei Baudelaire / Walter Benjamin // Gesammelte Schriften. Bd. I / Walter Benjamin. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991., С. 647]. Цю здатність проявляють лише мистецькі ауратичні об'єкти, що одночасно є проявом їхнього особливого характеру. Діді-Юберман у своєму розгляді виходить за межі лише мистецьких об'єктів і висновує, що будь-який візуальний об'єкт має здатність дивитися у відповідь (докладніше див. у моїй роботі *Аура як подвійна дистанція. Позиція Ж. Діді-Юбермана* [Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2015", 21–22 квіт. 2015 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К.: Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2015. – Ч. 4. – С. 3-5]).

У 1996 році виходить робота одного з центральних американських дослідників-візуалістів Джеймса Елкінса під назвою "Об'єкти дивляться у відповідь: про природу бачення" [Elkins J. The Object Stares Back: On the Nature of Seeing / James Elkins. – New York: Simone&Schuster, 1996. – 271 с.]. Елкінс на конкретних прикладах (обличчя, тіло, вади тіла) показує, що об'єкт функціонує як комунікатор, як співрозмовник. Що акт бачення не є актом домінування глядача, а є розмовою (іноді скандалом, боротьбою) між об'єктом і тим, хто його споглядає.

Ці дві роботи виводять на поверхню сюжет, який у менш декларативний спосіб присутній у дослідженнях багатьох теоретиків візуального, включаючи натхненників самого напрямку візуальних студій – Томаса Мітчела і Готфріда Бьома. Ідея "поверненого погляду" виникає зі зміною об'єктної сфери візуальної теорії, де об'єктом дослідження постає не предметність, не те, "на що дивляться", а момент контакту глядача і цього предмету, іншими словами, візуальний досвід. Водночас, згідно з одним з основних принципів, на які спирається візуальна теорія, візуальний досвід не може бути цілком вербалізованим. В його структурі міститься те, що не може бути передане через слово. Цей досвід формується дословесно і при вербалізації множина його змістів стискається рамками можливостей предикативного опису. Стрижнем візуального досвіду, таким чином, постає досвід допредикативний. Такий висновок відсилає нас до відповідного поняття в розробці засновника феноменології – Едмунда Гусерля. Структуру допредикативного досвіду він аналізує в одній зі своїх пізніх праць "Досвід і судження" [Гусерль Е. Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки / Едмунд Гусерль. / Пер. з нім. В. Кебуладзе. – Київ: ППС-2002, 2009. – 356 с.].

У першому розділі першої частини "Загальні структури рецептивності" Гусерль говорить про те, що у свідомості немає просто пасивних процесів. Те, що є розрізняваним для свідомості, контрастує із гомогенним тлом, "впадає у вічі", збуджує, з рештою, афектує нас. Така нав'язливість, як її називає Гусерль, притаманна не лише візуальним об'єк-

там, а і аудіальним. Хоча нав'язливість може бути ознакою не лише перцепцій, а і внутрішніх процесів свідомості – думок і переживань – Гусерлю передусім йдеться про чуттєві дані. Інтенсивність такої нав'язливості визначається мірою контрастності того, що афікує до його фону. Цей двосторонній процес (ми розрізняємо того, кому нав'язується (Я) і те, що нав'язується) характеризується внутрішньою напругою – предмет афікує Я (у термінах Диді-Юбермана це є перша дистанція, яка створюється у процесі візуального схоплення) і Я піддається (дистанція подвоюється). У цей момент інтенційний об'єкт змінює статус із тла-для-Я на статус перед-Я. І лише тоді Я звертається до об'єкта. Усе що відбувалося до цього провокувалося об'єктом, який прагнув проявитися на горизонті для Я.

Таким чином, Гусерль промальовує механізм, за якого візуальний досвід (йому йдеться і про інші перцепції, але зокрема і про візуальне сприйняття) перестає бути актом повного домінування глядача. Об'єкт споглядання теж своєю мірою визначає цей процес. Він не даний пасивно, і око не звертається до нього випадково, або навпаки, незалежно і умисно. Візуальний об'єкт неначе запрошує глядача до специфічного контакту, і глядач приймає це запрошення.

Отже, поняття афектації стає спрямовуючим для дослідників-візуалістів у справі прояснення структури і специфіки візуального досвіду, зокрема, розвитку ідеї "поверненого погляду" від об'єкта до глядача. Для візуальної теорії розробки Гусерля дають теоретичну можливість говорити про автономізацію сфери зображень. Намір ствердити її рівні із мовою права на змістотворення стають основою і обґрунтуванням візуальних студій як окремого напрямку досліджень.

К. І. Алексєєва, канд. філос. наук, НТУ, Київ
lekskateri@ukr.net

АМБІВАЛЕНТНІСТЬ ЦІННІСНОГО ПІЗНАННЯ: ОБґРУНТУВАННЯ ЕМОЦІЙНОГО АПРІОРИ

Проблематика ціннісного а пріорі як інтуїтивно-емоційного фактора стала чи не центральною темою феноменологічної аксіології в обличчях Макса Шелера і Ніколая Гартмана. Гартман, як ревний послідовник наукової філософії, був переконаний, що "філософія завершується там, де вона відмовлялася бути науковою" [Гартман Н. Етика / [Пер с нем. А. Б. Глаголева под ред. Ю. С. Медведева, Д. В. Складнева. – СПб.: Фонд Университет: Владимир Даль, 2002. – С. 650]. Така настанова повною мірою суголосна філософським розвідкам нашої епохи, коли нагальним стає питання про збереження традиції та побудови нового там, де воно справді необхідне. Шелер у своєму феноменологічному проєкті поставив під знак питання формально-зобов'язувальну етику Імануеля Канта, запропонувавши натомість матеріальну етику ціннос-

тей. У такий спосіб ставиться завдання обґрунтувати існування матеріальної етики, яка була б водночас апіорною: її положення мають бути очевидними і не спростовуватися через експеримент або індукцію, а мати статус "матеріальних інтуїцій" [Шелер М. Избранные произведения / [Пер. с нем. А. Денежкина, А. Малинкина, А. Филиппова]. – М.: "Гнозис", 1994. – С. 266].

Проте увагу слід зосередити не стільки на дескрипції етичних феноменів, скільки на способах обґрунтування та інтелектуальній легітимації методів їх осягнення. Осягнення цінностей лежить поза межами апостеріорного досвіду і доступне лише феноменологічній інтуїції через феноменологічне вбачання. Наразі сам засновник феноменологічної етики не долає поняттєвої невизначеності в тлумаченні цінностей. На його думку, цінності не є ані універсальними, ані індивідуальними сутностями. Вони даються нам в якості змістів безпосередньої інтуїції, коли в конкретні моменти етичних переживань ми звертаємо увагу на самі цінності безвідносно до їхнього існування: примат сутності над екзистенцією. Наприклад, ми можемо вагатися стосовно благородства того чи іншого вчинку, але інтуїція при цьому все одно показує нам, що благородство саме по собі цінується вище за будь-яку іншу розумну спекуляцію. Для цього усвідомлення нам навіть не потрібно очікувати, що щось подібне відбудеться в реальності: уявні випадки також можуть служити гарною ілюстрацією. Апіорні вбачання наявних у досвіді властивостей об'єктів залежать виключно від їхньої сутності і не залежать від наявності конкретних випадків їх досвідної реалізації. Емпіричні соціологічні дослідження ХХІ сторіччя до ціннісних критеріїв М.Шелера додали ще один – симптоматичний для нашого сьогодення. Це гіпотеза нестачі, за якою найвища цінність надається тим речам, які є доступними в обмеженій кількості [Томе Г. Ціннісний поворот у Європі з погляду емпіричних соціальних досліджень / Г.Томе // Культурні цінності Європи. – Пер. з нім. – К.: Дух і Літера, 2014. – С. 415. (Бібліотека Європейського Форуму)].

Поряд з чистою логікою існує чисте вчення про цінності. Потрібно відмежуватися від абстрактності старого забобону, що вичерпує людський досвід протилежністю розуму і чуттєвості, й звернутися до побудови апіорно-матеріальної етики, що сягає свої корінням етичного персоналізму.

Гартман головною проблемою етичної філософії бачить в обмеженні і звуженні порушуваних питань щодо конкретизації цінностей. Усюди розмаїття феноменів недооцінюється і міряється одним мірилом: евдемонізм і утилітаризм, індивідуалізм і етичний соціалізм – такі ж самі однобічності, результат помилкової, занадто звуженої постановки проблеми на основі обмеженого відбору ціннісних феноменів. Етика шукає критерій блага, який відсутній у позитивних різновидах моралі. Гартман висновує, що існує чисте ціннісне апіорі, яке безпосередньо, інтуїтивно, чуттєво наповнює нашу практичну свідомість, все наше сприйняття життя, і всьому, що підпадає в поле нашого зору, надає ціннісний або контрціннісний акцент. Етична дійсність складається із комплексу фе-

номенів живої моралі, в якій імпліцитно міститься ціннісне апіорі, адже будь-який моральний закон є наслідком відчутної і побаченої цінності.

Слід резюмувати, що ґносеологічний статус ціннісного а пріорі знаходиться в очевидній залежності від ціннісної ієрархії, яку зумовлює індивідуальний горизонт життєсвіту. Людина володіє своєрідним модусом випробування цінностей: вона випробовує їх своїм ціннісним почуттям. Воно незаплановано у ній зароджується і дає відповідь на даність у зовнішньому досвіді, зокрема у своїй позиції: неприпустимості чи схваленні.

Оскільки обидва філософи належать до феноменологічного руху в історії філософії, то можна помітити, що свою феноменологічну методологію вони обмежують рамками реалістичної феноменології, яка в їхній етиці виражається у пізнанні та досягненні сутнісних зв'язків та апіорних відношень етичних феноменів. Але оскільки етика вважається частиною практичної філософії, окрім онтологічного статусу цінностей, було проаналізовано можливість і межі реалізації цінностей у повсякденності. Для цих мислителів визначення етики як вчення про цінності є головним і базовим, а етика в дії є описом досвіду існування людини як ситуації постійного ціннісного вибору і перманентного міжціннісного знаходження. При цьому Шелер вперше в історії філософії вибудовує ціннісну ієрархію, яка згодом буде доповнена його послідовником Гартманом. Ціннісні сходинки підіймаються від чуттєвих вітальних цінностей до цінностей духовних, і цінностей "святого". Кожен нижчий рівень ієрархії підпорядковується вищому, а всі разом вони залежать від цінності життя як сутнісного ядра усього живого. У практичному житті знання цінностей невід'ємне від їхньої реалізації: збагнути певну цінність – означає надати їй перевагу і, як необхідний наслідок, реалізувати її в своєму життєсвіті тут-і-тепер. Внаслідок цього формується новий імператив: "Ти повинен, оскільки ти можеш" на відміну від кантового: "Ти можеш, оскільки ти повинен".

Н. І. Баласанян, ХНУ ім. В. Н. Каразіна, Харків
n.balasanian79@gmail.com

ГРА І ТРАНСФОРМАЦІЯ СВІДОМОСТІ ЛЮДИНИ

Гра – унікальне явище, пов'язане з світосприйняттям і світопізнанням, особливо для людини. У зв'язку з такою істотною і вагомою значимістю, гра стає предметом все більш широкого кола наук. Систематичному науковому вивченню (в антропології, психології, культурології, філософії) феномен гри піддався тільки з кінця XIX століття. Між тим на неутилітарний, естетичний і сутнісно-значимий для людського життя характер гри філософська думка звернула увагу фактично з самого виникнення.

У своїй монографії "Дослідження ігрового феномену в культурі" Я. М. Білик пише: "... гра належить до тих понять, які потрапивши до

понятійного інструментарію філософії в часи її виникнення, постійно використовувались на всіх етапах її існування. Дійсно, від Геракліта і Платона до Канта, герменевтики і постмодернізму – ось позначення цієї традиції". [Білик Я. М. Дослідження ігрового феномену в культурі. – Харків: Константа, 1998. – 144 с., с. 3]

Слід підкреслити універсальність феномена гри і її неминуще значення в людській цивілізації. Індивідуальне і суспільне життя людини, весь історичний і культурний розвиток людства дуже тісно пов'язан з грою, як елементом культури.

Велике значення гри в своїй естетичній теорії приділив Ф. Шиллер у своїй роботі "Листи про естетичне виховання людини". Шиллер пише про важливість гри в системі формування людини. В "Листах..." Шиллером дана ціла програма по зміні людини, поліпшенню її внутрішніх якостей, завдяки образу (зразку) істинних представників мистецтва, в яких присутній Творець і у яких сильний дух. За Шиллером, інструментом, завдяки якому можлива зміна внутрішнього я людини за допомогою естетики (краси) є саме гра. Через гру людина втрачає страх і може допустити цю можливість. "Саме гра і тільки гра робить її досконалою ... в приємному, в добрі, в досконалості людина проявляє тільки свою серйозність, з красою ж він грає." [Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека // Шиллер Ф. Соч. в 7 т. – Москва: Гос. изд. художеств. лит., 1957. – т.6. – с. 251 – 358, с. 301]

Будь-яка людська діяльність, яка об'єктивно включена в процес гри, призводить до суб'єктивної залученості кожного учасника в гру. Слід зазначити, що схильність і здатність людини наділяти у форми ігрової поведінки усі сторони свого життя, виступає підтвердженням об'єктивної цінності споконвічно притаманних йому творчих устремлінь. Видатний нідерландський історик і культуролог Й. Хейзінга в фундаментальному дослідженні "Homo Ludens Людина, що грає Досвід визначення ігрового елемента культури" визначає гру як всеосяжний спосіб людської діяльності, універсальну категорію людського існування. За Хейзінга, гра – не манера жити, але структурна основа людських дій. [Йохан Хейзінга Homo Ludens. Человек играющий. Опыт определения игрового элемента культуры – Санкт-Петербург: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011. – 416 с.]

Гра, як ігровий елемент культури, може мати вплив на виховання і навчання людини, на формування особистості (людини з особистісним розвитком і моральним вихованням), також культурних цінностей у всіх сферах суспільного і особистого буття. "Виховання в широкому сенсі слова, – як пишуть в статті" Виховання "С. Б. Савелова і В. Л. Абушенко, – процес і результат розвитку людини, яка не припиняється протягом усього його життя". [Савелова С. Б., Абушенко В. Л. Воспитание. / Всемирная энциклопедия: Философия // Главн. научн. ред. и сост. А. А. Грицанов. – Москва : Аст Минск : Харвест, Современный литератор. – 2001. – 1312 с. – с. 186 – 189, с. 187] В статті "Виховання" Л. Т. Михайлов пише: "У більш широкому сенсі виховання розуміється як будь-який свідомо запланований інтелектуальний, естетичний і мо-

ральний вплив на індивіда або групу людей будь-якого віку". [Михайлов Л. Т. Воспитание / Новая философская энциклопедия: В 4 т. // Ин-т философии РАН, Нац. общ.-научн. фонд. – Москва : Мысль, 2000 – Т. 1 – 2000 – 724 с. – с. 440-442, с. 440-441]

З метою виховання, трансформації свідомості індивідуума і суспільства в цілому, ігрова форма навчання максимально ефективна. Складання комплексних програм на цілеспрямоване формування особистості (виховання) або зміна особистості (перевиховання) з використанням гри, як елемента культури, необхідне як і для самої людини, так і для соціуму в цілому, в силу укладеного в ній сенсу, в силу свого значення, своїй виразній цінності і також духовних і соціальних зв'язків, які вона породжує. Ігрова форма задовольняє ідеалам індивідуального самовираження і суспільного життя.

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

"МОВНІ ІГРИ": ПРОБЛЕМА СВІДОМОСТІ У ЛІНГВІСТИЧНІЙ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ

Інформаційний тезаурус сучасних філософських наук формує уявлення, що реальність – надскладна система, яка включає фундаментальні об'єкти інформаційної природи. Розуміння недостатності дослідження, так зв. "чистих" феноменів, відірваних від середовища стимулює пошук концептуальних альтернатив, які могли б забезпечити стійке методологічне підґрунтя дослідження свідомості на основі картини світу, яка інтегрує матеріальні і нематеріальні, інформаційні аспекти реальності, фіксує процесуальну природу буття. Очевидно, що дослідження актуальних філософських тем, серед яких проблема свідомості, є неповноцінним без врахування понятійного апарату, який відтворює систему зв'язків і атрибутів відношення людини (свідомості) і світу. Особливої цінності набувають категорії "мова" та "життя", міждисциплінарний статус яких поєднує різні типи дослідницьких інтерпретацій "Матерія – це необхідність, свідомість – це свобода, але як би вони не протистояли одне одному життя знаходить спосіб їх примирення", – пише А. Бергсон [Бергсон А. Избранное: Сознание и жизнь – М., 2010 – с.35 – [Режим доступу] – <http://www.klex.ru/a60.E>. Гусерль обґрунтував епістемологічний пріоритет "життєвого світу" як сферу значущостей – зв'язок розуму та сущого – розуму, що надає світу його сенс, і світу, що існує через розум.[Гусерль Е.. Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія. Вступ до феноменологічної філософії //Філософська думка. – 2002. – №3. – С. 134-150]. Однією з центральних проблем теорії свідомості є проблема методологічної перспективи. Логічний біхевіоризм та інтроспективізм – крайні випадки діапазону дискусій, які намагаються дати пояснення ментального досвіду, стикаючись з проблемою мето-

логічної неефективності або ж неповноти з причини однобічної перспективи дослідження. Прихильники інтроспективізму (Августин, Р. Декарт, А. Бергсон, Е. Гусерль, В. Джеймс) вважають, що знання про свідомий досвід може мати істота, яка переживає цей досвід, тобто ми можемо проникнути у свідомість шляхом інтроспективного опису явища. Трудність, яку не може подолати інтроспективізм – усвідомлення свідомості (аргумент Райла), аргумент "приватної мови" (Л. Вітгенштейн). Методологія зазначеного спрямування стикається також з проблемою неможливості верифікації даних. Логічний біхевіоризм (Г. Райл, Л. Вітгенштейн, К. Гемпель) констатує, що свідомість (mind) є поведінкою, за якою ми можемо спостерігати. "Подібне зведення ментального до поведінкового логічні біхевіористи відстоюють у якості лінгвістичної тези – тези про те, як можливо вживати в нашій мові психологічні поняття на зразок "образ", "сприйняття", "думка", "пам'ять", – зазначає Пріст [Пріст С. Теории сознания/Пріст С. – М.: Идея-пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000 – [Режим доступу] : <http://www.phsylib.org.ua/books/prist> 01]. Вразливим місцем логічного біхевіоризму є заперечення суб'єктивного/інтроспективного досвіду, який не вимірюється поведінкою. Особливу точку зору демонструє Л. Вітгенштейн. Дослідницька парадигма, присвячена творчості відомого філософа представлена працями Я. К. Нірі, С. Хілмі, Н. Малькольма, Х.- Г. фон Врігта, С. Кріпке, У. Бартлі, С. Тулміна, В. П. Руднева, С. Пріста, Р. Рорті, В. Іванова, В. Менжуліна та ін. Недоліком частини досліджень є актуалізація історичного матеріалу, інформаційна недостатність реконструкцій його головних ідей. Загальновідомо, що філософія мислителя не вкладається у загальновизнані межі чи класифікації як за змістом, так і за формою. Звідси інтенсивний пошук аналогій, притаманних певній дослідницькій парадигмі. Частина дослідників вбачає паралелі між ідеями Л. Вітгенштейна і Платона (Грінцер Н.), Вітгенштейна і П. Бурдьє (Гутнер Г.), Гусерля (Кнабе Г.), Хайдеггера (Р. Рорті), Стросона (Панченко Т.) тощо. Стиль Л. Вітгенштейна, вдало характеризують як "філософське бунтарство" (Х.Г. фон Вріхт). Як правило, ідеї Вітгенштейна розглядають як демонстрацію логічного біхевіоризму, на наш погляд – це укорінений стереотип. Ідеї філософа виходять за межі методологічної асиметрії позитивізму. Філософ розглядає свідомий досвід як прояв ментальної діяльності за рахунок підведення під поняття мовних практик – особливих синкретичних форм життя, що корелюють з соціокультурним контекстом, відтворюють його структури. Оригінальність підходу філософа, що вдало синтезував методологічні проєкції інтроспективізму та біхевіоризму розглядає В. Д. Іванов. "Метод, який поміг би нам дослідити свідомий досвід, може бути названий лінгвістична феноменологія. Цю назву запропонував Джон Остін, філософ повсякденної мови"[Іванов Д. В. Проблема сознания и философия Л. Витгенштейна//Вестник МУ. – 2007 – №2. – С. 6-20]. Погляди Л. Вітгенштейна та Дж. Остіна, Е. Сепіра, Б. Уорфа та ін. започаткували традицію дослідження повсякденної мови, зосереджену у лінгвістичній феноменології – напрямі, що звертає увагу на лінгвістичну

поведінку, мовні ефекти, лінгвістичні впливи тощо. Л. Вітгенштейн запропонував підхід, який включає у дослідницький контекст прояви життя: мовні ігри. Також синтезував ігрові (нелінійні, темпоральні), лінгвістичні (феноменологічні) та вітальні аспекти реальності, її структур як взаємообумовлених, детермінованих різними чинниками. Інтерес Л. Вітгенштейна до повсякденної мови формувався поступово: місце "універсальної мови" зайняла жива мова з мовними ситуаціями, правилами та ефектами, які виникають внаслідок їх порушень. Метафора лабіринту, демонструє модель мови як її уявляє філософ: "Нашу мову можна розглядати як старовинне місце: лабіринт маленьких вуличок і площ, старих і нових будинків з добудовами різних епох, і все це оточене множиною нових районів з прямими вулицями регулярного планування і стандартними будинками" [Витгенштейн Л. Философские исследования. – [Режим доступа]: <http://www.klex.ru/fx95>]. Таким чином, "нелінійна" мовна модель витісняє лінійну, змикаючись з нелінійною конфігурацією буттєвого контексту. "Уявити собі будь-яку мову значить уявити собі деяку форму життя", – пише він [Витгенштейн Л. Философские исследования. – [Режим доступа]: <http://www.klex.ru/fx9>]. Структура мовних ігор включає мову і дію на основі спільних правил – гаранта комунікації. Правила вбудовані у життєвий горизонт – сферу реалізації свободи у контекстах соціальної взаємодії. Життя отримує якість шляхом перетину різних буттєвих модусів, діалогу життєвих світів, що мають спільну основу – сімейну спорідненість. Редукція правил мислиться як руйнування вітальної онтології. Таким чином ментальний досвід функціонує як повсякденність – мовна гра, яка взаємодіє з іншими мовними системами. Отже, аналіз свідомості є доцільним в контексті традиції дослідження життя як природного стану свідомості.

V. V. Batyr, student, Taras Shevchenko National University of Kyiv
batirko@gmail.com

SELF AS RESULT OF UNITING PROCESSES IN THE BRAIN

The purpose of this paper is to show how self emerges from a neurobiological point of view.

There are many theories that try to show what consciousness is, what it means to have it and how it could be explained. The key problem of naturalistic theories (according to them mind and all its representations are fully reduced to the physical properties) is to show, how our brain is able to produce consciousness. Self is a part of consciousness that provides us with a feeling and understanding that our body and mind belong to us and that there is something we call "me". There is an opinion that consciousness and awareness could appear only when self appears (it is considered that people in coma lose their selves). Some researchers claim that self could be produced only by specific areas of the brain, or even by

special neurons. Nevertheless, our position is that self is a result of particular brain activity that requires not only a specific localization, but also synchronized processes.

Such an activity means some kind of uniting processes, which happen in the brain and produce synchronization of its parts. Just having a brain is not enough for self to emerge; there must be a specific work of the brain. However, what we want is not just a simultaneous activation of brain areas, because it is happening during deep sleep or epileptic seizures and is not enough to create a self-aware state. "We want large-scale coherence spanning many areas of the brain and flexibly binding many different contents into a conscious hierarchy" [Metzinger, T. (2009). *The ego tunnel: The science of the mind and the myth of the self*. New York: Basic Books. – p.29]. It is important for consciousness to exist as a wholeness, as it is necessary for it to bind all the information granted by our perception in purpose to create united self-picture and world-picture. Those serve as instruments for successful survival, which demands full awareness of one's self. It is important for human to be present in the world, to be aware of it, and it is possible only by binding all the given information in one complete picture. Only then there could be a consciousness and, as a result, a self as whole.

As we have shown, self requires synchronized information processing, and our goal is to explain how it is possible. We believe that self can emerge if: 1) those synchronized processes happen in one common place or they are directed to it; 2) those processes happen throughout the brain at common frequency.

Antonio Damasio, Professor of Neuroscience at the University of Southern California and an Adjunct Professor at the Salk Institute presents the first position. He shows that self could emerge inside the scheme "neocortex-brainstem-body". The main place for the self to appear is a brain stem, as it represents a place where information flows from body to brain and vice versa are crossed. It is shown that brain stem is a part of the brain that is responsible for emerging of self, as it is the place where information produced by neocortex combines. It is interesting, that damage to one specific part of the brain stem causes a paralysis to a person, who keeps a clear mind, while damage to the second part results in a coma state, which is the same as losing self. As Damasio claims, "the brain stem is not a mere pass-through of the body signals to the cerebral cortex. It is a decision station, capable of sensing changes and responding in predetermined but modulated ways, at that very level" [Damasio, A. (2010). *Self comes to mind: Constructing the conscious brain*. New York: Pantheon Books. – p. 147]. Interesting observation can be found: not only humans have a brain stem, but many animals either. That means, that they may have selves as well, but not as developed as human's. The explanation is in the difference between our and their neocortex.

The second position is provided by group of researchers from W. M. Keck Laboratory for Functional Brain Imaging and Behavior at the University of Wisconsin. Antoine Lutz and his colleagues studied Tibetan

monks who were professionals in meditation. They focused on the mental processes and the underlying neural circuitry that are critically involved in meditation of those monks. What they discovered was that meditators self-induce sustained high-amplitude gamma-band oscillations and global phase-synchrony, visible in EEG recordings made while they are meditating. As they claim, "some variations of OM meditation explicitly advise practitioners to drop any explicit effort to control the occurrence of thoughts or emotions" and "FA meditation may improve the practitioner's ability to sustain attention on a particular object for a prolonged period of time" [Lutz, A. et al. (2004). Long-Term Meditators Self-Induce High-Amplitude Synchrony During Mental Practice. Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA. 101(46), 16369–73]. We can see that the frequency of oscillations happening in our brain affect the mind state. Thomas Metzinger states, mentioning Wolf Singer and his coworkers, that "gamma-band oscillations, caused by groups of neurons firing away in synchrony about forty times per second, are one of our best current candidates for creating unity and wholeness" [Metzinger, T. (2009). The ego tunnel: The science of the mind and the myth of the self. New York: Basic Books. – p. 32]. It is a possible scenario for self to emerge. In this case, we have a situation, when self is a property of the whole brain and is not situated in some specific place.

Both of these approaches show that it is possible for the self to emerge in the case of total brain cooperation. It can be a localized cooperation or synchronized at common frequency one. However, in both ways we gain a wholeness of brain, which can be a source of a self. Even more, as these two researches are not in contradiction, it is possible, that they both can be true, which reveals self as even more complicated phenomenon.

Я. М. Білик, докт. філос. наук, ХНУ ім. В.Н. Каразіна, Харків
bilyk2008@ukr.net

ПОНЯТТЯ ГРИ В ФІЛОСОФІЇ

Поняття гри належить до групи найдавніших філософських понять. Вперше воно зустрічається ще у Геракліта, Піфагора, Демокріта, Сократа, кініків, Платона і Арістотеля, стоїків і неоплатоніків. Пізніше поняття, що пов'язані з грою, присутні в філософії Середньовіччя і Нового часу – можна згадати Дамаскіна, Еріугену, Канта, Ортегу-і-Гасета, Гадамера, Адорно.

Традиція використання лудологічних (від латинського ludus – гра) понять в філософії є такою ж давньою, як і сама філософія. Однак назвати гру достатньо дослідженим поняттям і до теперішнього часу є неможливим.

Щодо різноманітних значень ігрової термінології, особливостей значень поняття гри в окремих мовах, а також стосовно тих змін, які відбувались в етимології поняття "гра" протягом історії, зауважимо, що існу-

ють досить ґрунтовні дослідження цих доволі складних питань у відомого культуролога Йохана Хьойзінґи – в його роботі "Homo ludens". Ці дослідження зараз визнані класичними.

Враховуючи результати досліджень та вагому аргументацію голландського історика і культуролога, з якою можна в основному погодитись, ми також вважаємо за необхідне деталізувати наше пояснення: більш доцільним було б переважне використання в філософії поняття "лудологія", або "філософія гри", які є тотожними загальній теорії гри. Тобто поняття "гра" або "ігровий феномен" вказують на певне явище, тоді як, на нашу думку, поняття "лудологія" постає результатом філософської рефлексії щодо цього об'єктивно існуючого ігрового феномену в культурі. В сучасній філософській і культурологічній літературі найчастіше вживається поняття "лудологія".

Вже в межах античної філософії ігрова проблематика вперше поставила у якості філософської. До виникнення цієї, дуже характерної надалі для філософії, лудологічної традиції, ігровий феномен та споріднені з ним поняття не мали філософського характеру і існували за межами власне філософії, переважно в контексті міфологічної традиції.

При цьому слід підкреслити, що навіть коли ігрова проблематика почала мудрецами усвідомлюватись в якості філософської, вона одночасно продовжувала постійно та досить активно використовуватись не тільки на теренах філософії, але також за її межами, наприклад, в структурах міфологічних та теологічних розбудов. Але такі особливості були зумовлені важливими та суттєвими (насамперед світоглядними) функціями гри як культурного феномену в стародавніх, зокрема в античній, цивілізаціях.

Сучасна актуалізація ігрової тематики пов'язана з розвитком окремих дисциплін сучасної культурології, а також потребами осмислення філософії історії та історії культури

А. С. Булах, студ., НМУ імені О.О. Богомольця, Київ
andriy.bulakh@gmail.com

ПАТОЛОГІЯ СВІДОМОСТІ: ОСОБЛИВОСТІ РОЗВИТКУ СВІДОМОСТІ У ДІТЕЙ З СИНДРОМОМ КАННЕРА, СИНДРОМОМ ДАУНА ТА СИНДРОМОМ АСПЕРГЕРА

Однією з найбільш актуальних та найбільш загадкових проблем сучасної філософії, науки та медицини є проблема свідомості. Свідомість як психологічний і психофізіологічний феномен являє собою один із найскладніших і малозрозумілих проявів діяльності мозку. Єдиного розуміння того, що варто мати на увазі під цим поняттям, поки не існує. Розглядом цієї проблеми займається як філософія, так і психологія та фізіологія. Чому розгляд цієї проблеми так актуалізувався в останні

десятиліття? В першу чергу це пов'язано зі зростанням кількості людей з особливостями розвитку свідомості та психічними відхиленнями.

В медицині існує термін патологія (грец. παθός – страждання; та грец. λόγος – вчення), яким описують будь-яке відхилення від норми. Але чи можна застосувати цей термін до свідомості?

Мова піде не про деліріозне затьмарення чи онейроїдний (сновидний) стан свідомості, а саме про синдром Каннера (синдром аутизму), Синдром Дауна та синдром Аспергера – які на сьогоднішній день вважаються розладом або патологією.

Історії вже відомі випадки коли патологію визнавали за норму. Всі знають, що світ ділиться на правшів і лівшів. Ліва півкуля, домінуюче, у правшів відповідає за мовні функції, читання, письмо, логічну й аналітичну діяльність. Функція правого – просторово-подібна діяльність (творча, інтуїтивна). Саме тому серед лівшів так багато художників, письменників, поетів. Однак правшам куди як легше даються точні науки. Разом з тим ліва півкуля вловлює негативні моменти, права – позитивні. Вимкнення лівої півкулі (коли перестає оброблятися інформація) призводить до депресії, правої – до ейфорії. Тобто правші зарекомендували себе великими оптимістами, більше ніж лівші, але більше за все до депресії схильні амбідекстри, тобто ті, хто однаково володіє обома руками.

Хоча амбідекстри існували завжди (згадати того ж Леонардо да Вінчі), це явище перестало вважатися патологією тільки мало не в кінці двадцятого століття. І ліворукість, і амбідекстрія були визнані варіантом норми, і тоді ж було відзначено цікаве явище: за три десятиліття кількість ліворуких дітей зросла мало не в півтора рази. Збільшилося, без сумніву, і кількість амбідекстрів.

В 1959 році французький професор Лежен довів, що синдром Дауна пов'язаний з генетичними змінами, викликаними наявністю зайвої хромосоми. Зазвичай в кожній клітині знаходиться 46 хромосом, половину яких ми отримуємо від матері, а половину від батька. У людини з синдромом Дауна зайва 21-а хромосома, в результаті – 47. Як, наслідок спостерігаються порушення в рості і психо-фізичному розвитку дитини. Але в результаті чого з'являється ця додаткова хромосома не зрозуміло. За статистикою, один з шестисот-восьмисот новонароджених з'являється на світ з синдромом Дауна. Це співвідношення однакове в різних країнах, кліматичних зонах, соціальних прошарках. Воно не залежить від способу життя батьків, стану їхнього здоров'я, шкідливих звичок, харчування, статку, освіти, кольору шкіри, національності. Хлопчики і дівчатка з синдромом Дауна народжуються з однаковою частотою, їх батьки мають нормальний набір хромосом [Stene J., Fischer G., Stene E., Mikkelsen M., Petersen E. (1977) Paternal age effect in Down's syndrome. *Annals of Human Genetics* 40:299-306].

Сучасні західноєвропейські та американські дослідження пропонують відмовитися від терміна "відставання" стосовно до людей з особливостями розумового розвитку (і до дітей з синдромом Дауна зокрема), оскільки він може означати, що при належній стимуляції цей розвиток

стане нормальним. Пропонують використовувати термін "альтернативний", або "індивідуальний", або "інший" розвиток.

Але, якщо він не випадково "інший", а є перехідною ланкою до наступного рівня розвитку свідомості?

Є багато теорій про причини аутизму – розлади розвитку, які стосуються соціальних навичок і комунікації з іншими людьми [Т. В. Скрипник. Феноменологія аутизму: Монографія. – К.: Видавництво "Фенікс", 2010. – С. 34]. Професор Генрі Маркрам є автором "теорії інтенсивного світу", яка перевертає традиційне розуміння розладів аутичного спектру.

Теорія стверджує, що аутизм викликається надмірною стимуляцією мозку і нездатністю нервових клітин впоратися з потоком сенсорних даних. У сучасному світі, перевантаженому рекламою, інформацією з ТБ, мобільних пристроїв, соціальних мереж, навіть здорова доросла людина може відчувати втому від такої навали даних. Тому еволюція направляє людину по шляху розвитку мозку, який зможе впоратися з перевантаженням органів відчуттів. Побічним результатом такої еволюції є випадки аутизму [H Markram, T. Rinaldi, K Markram. The intense world syndrome-an alternative hypothesis for autism, *Frontiers in neuroscience*, 2007]

Згідно зі звітами міжнародних фондів, випадки аутизму за останні роки зросли на 500%. Якщо така тенденція збережеться, то через десять років аутизм буде діагностуватися у однієї з 22-ох людей.

До подібного роду проблем відноситься і синдром Аспергера. Точна причина його виникнення невідома. Згідно з дослідженнями не існує відомої генетичної етіології розвитку цього синдрому і нейровізуалізація не ідентифікує зрозумілої загальної патології. А відповідно, немає і єдиного методу лікування.

А якщо розглянути Синдром аутизму, Синдром Дауна та синдром Аспергера не як патологію, а як дивергенцію в еволюції людського виду, то це відкриває зовсім нові горизонти в аналізі не лише проблем "патології розвитку свідомості" але й поняття свідомості взагалі.

А. І. Вахтель, асп., КНУТШ, Київ
vakh.tel.andrii@gmail.com

ГУСЕРЛЕВЕ МЕТОДОЛОГІЧНЕ ВЗАЄМОВИКЛЮЧЕННЯ В ДОСЛІДЖЕННЯХ СВІДОМОСТІ Й ДУХУ

Дуалізм методів виражається в Гусерля через дуалізм настанов. В "Ідеях II" та супровідних текстах до них природничій настанові Гусерль протиставляє настанову на дух (*geistige Einstellung*). Для першої є характерним об'єктивний підхід реїфікації, корелятом природничої настанови є завжди просторово-часова матеріальна річ. У найкращому випадку корелятом є "психологічний суб'єкт" як "ідентичне емпірично-

реальних зв'язків між фізичним живим тілом та психічним і взагалі реальної двохшарової єдності людина в об'єктивній природі" [Husserl E. F IV 3/144-169. – S. 701]. Але психологічний суб'єкт ще не є персональним суб'єктом, "ідентичною персоною, що перебуває у стосунку до свого поля суб'єктивності ... розвинений персональний суб'єкт є суб'єктом свідомим самого себе ... суб'єкт у зв'язку мотивацій" [Ibid., S. 701, 703]. Персональний суб'єкт є своєрідним предметом наук про дух. Гусерль визнає, що він може бути розглянутий з боку його "психології", як частина психофізичної природи, яка перебуває у реально-каузальних зв'язках: "Що я там знаходжу, це є зв'язки і правила для зв'язків, вони є і протікають, мають місце, чи я про них знаю або хтось про них знає чи ні, чи потрапляють вони до сфери інтенційності чи ні ... Людина як психофізична єдність є, отже, виправданою темою і очевидно зовсім іншою -- як тема, як напрям дослідження -- аніж людина як суб'єкт інтенційності, який перебуває у стосунку до буття, яке інтенційно і саме такою мірою є дійсно покладеним буттям" [Ibid., S. 706-707].

Природознавець саме як природознавець є носієм теоретичної настанови особливого ґатунку, яка принципово відрізняється від настанови гуманітарія (Geisteswissenschaftler): "*Духовне (geistige) Я* є пунктом відношення для всього, воно є Я, яке перебуває у стосунку до всього просторово-часового, але воно не є *саме* у просторі й часі. Усе часове у полі його зору, так само як усе просторове, усе ідеальне й емпіричне тощо. Воно особливим чином має стосунок до живого тіла (Leib), яке воно у своєрідному сенсі має як власне тіло, але воно не є реальним, яке пов'язане із живим тілом. (Воно виражене в живому тілесному, але не пов'язане з ним.)" [Ibid., S. 700]. У виносці, що стосується останнього цитованого речення, Гусерль також уточнює, що ідеться про тіло не як "фізичну річ природи", але про "*наочне живе тіло* у феномені когонебудь, члена його навколишнього світу (Umwelt)".

Гусерль, отже, чудово усвідомлює зв'язок душі (свідомості) із природою через живе тіло, який має характер взаємозв'язку: речі природи здатні каузально впливати на душу, а душа своєю волею здатна втручатися у світ тілесно. Через визнання цього зв'язку Гусерль також визнає допустимі межі натуралізації душі (свідомості): тіло може розглядатися також як річ у природі, а отже може досліджуватися з природничої перспективи. Однак вирішальним для Гусерля залишається те, що ця перспектива не може бути засадничою в дослідженні тілесного, адже охоплює лише одну, і притому вторинну, сторону тілесного: "... це лише забобон думати, що природа є справжнім буттям суб'єкта" [Ibid., 688]. Пов'язаність живого тіла із внутрішнім свідомим життям дає підстави позначати каузальність цього тіла як насамперед мотиваційну каузальність: рух тіла є частіше "виразом", аніж рухом за інерцією; рух тіла не є просто реальним фактом, він належить до сфери "вільних можливостей руху як практичних можливостей", рух тіла слід інтерпретувати не лише в термінах "тому що", але насамперед "я можу": "Так і так явлений для свідомості орган тіла рука є субстратом виразу "я рухаю", є об'єктом для

суб'єкта і, так би мовити, *темою його свободи*, його вільної дії" [*Ibid.*, 693]. Своєю чергою, душа через свій зв'язок із живим тілом як частиною природи дістає характеристику каузальності, але, за словами Гусерля, лише як "квазі-каузальності" [*Ibid.*, S. 687]: речі світу для суб'єкта не є просто джерелами чуттєвого збудження, вони є предметами його *інтересу* [*Ibid.*, S. 691], або, загально кажучи, окрім реального зв'язку тут завжди присутній зв'язок інтенційний [*Ibid.*, S. 690]. Останній Гусерль розуміє у цитованому тут манускрипті не лише у контексті мислення, але маючи на увазі також акти оцінювання та воління: "Я є однак не лише суб'єктом, що оцінює, але й *суб'єктом, що воліє* і проявляє себе як такий не лише як суб'єкт досвідів оцінювання і в цих відношеннях мислення, що судить тощо" [*Ibid.*, S. 692].

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

ЛЮДИНА В ПРОСТОРІ ТОТАЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ

Процеси глобалізації є даністю розвитку сучасного світу. У тій же час результати глобалізації неоднозначні й суперечливі, особливо в аспекті трансформацій, що відбуваються з людиною і уявленнями про людину. Одним з позитивних аспектів глобалізації прийнято вважати створення світового інформаційного і комунікативного простору, прискорення інформаційного метаболізму, можливості практично безмежних комунікацій між людьми в "світовій павутині". Зворотна сторона глобалізації полягає в надлишку інформації і недоліку фундаментальних (а іноді і простих) знань, переважанні "інформаційного шуму", відсутності адекватної інформаційної аналітики, можливостях практично безмежних маніпуляцій над людиною. Тому дослідження філософського сенсу проблеми людини в контексті процесів глобалізації і формування простору "тотальної комунікації" вбачається значимим в теоретичному і практичному аспектах.

Як відомо, ідеї К. Ясперса багато в чому зумовили увагу до ідеї комунікації як особливої соціальної взаємодії і філософського концепту. Виділяючи в якості форм комунікації "наочне буття", свідомість і дух, Ясперс вважає необхідною також "екзистенціальну комунікацію", засновану на глибоких особових стосунках. Теорія комунікації як особливого виду соціальних відносин і інституалізація комунікативної філософії обґрунтована в роботах Ю.Габермаса, К.-О.Апеля, Д.Бьйолера, В. Хьолсле, В. Кульманна, П. Ульріха.

Соціальність людини апріорі припускає взаємодію з Іншим і визначення власної ідентичності через Іншого. Вже на ранній стадії розвитку суспільства людина застосовувала різні засоби комунікації і зв'язку. За словами Ч.Кулі, "під комунікацією розуміється механізм, за допомогою

якого стає можливим існування і розвиток людських відносин, – усі символи розуму разом із способами їх передання в просторі і збереження у часі" [Кули Ч. Общественная организация //Тексты по истории социологии XIX-XX веков. Хрестоматия. – М.: Наука, 1994. – С.379]. У широкому сенсі під комунікацією прийнято розуміти і систему, в якій здійснюється взаємодія; і процес взаємодії; і способи спілкування, що дозволяють створювати, передавати і приймати різноманітну інформацію. У цьому сенсі комунікація розуміється як взаємодію людей в якості основи суспільної реальності, а також початкової основи всякого філософствування.

Серед безлічі аксіом про людину, які виробила філософська рефлексія, назовемо декілька ключових: у людини подвійна біосоціальна природа; специфікою людини є свобода – і свобода від інстинктів, і свобода духу, і свобода волі; людина покликана шукати "людське" в самій собі і проходити шлях становлення себе; людина єдина істота, яка є проблема для самої себе (Е.Фромм) і ніколи ще людина не усвідомлювала свою проблематичність так, як в XX ст. (М.Шелер). На наш погляд, сучасна Соціокультурна ситуація призводить до глибинних трансформацій усіх перерахованих положень. Йдеться про реальні зміни, що відбуваються з людиною, а також про логіку їх осмислення і вираження в понятійній структурі. Тому антропологічну проблему вбачається можливим конкретизувати в декількох основних аспектах.

Перший з них пов'язаний з формуванням ідентичності, яка детермінує розвиток особистості, її моральних якостей, поведінки і здатності до саморозвитку. Ідентичність обумовлює не лише усвідомлення людиною самої себе і віднесення до певної соціальної групи (груп), але і селекцію життєво-культурного досвіду, вибір ціннісної ієрархії. Ідентичність є ядром особи і дозволяє людині відчувати стабільність свого становища, упевненість в умовах мінливої реальності, а значить і можливість проектування подальшого життя.

З проблемою формування ідентичності людини нерозривно взаємозв'язана проблема формування ідентичності соціуму. Не буває ні суспільства, ні людини "поза культурою". Людина є продуктом певної культури. Людину можна розглядати як свого роду культурний артефакт. Не існує абсолютних загальнолюдських цінностей, бо цінності – частина культури і є історично обумовленими. Вони завжди умовні і відносні і визначаються саме в даній культурі.

Криза ідентичності в сучасній глобалізованій культурі – розмивання національних, релігійних та ін., аж до статевих ідентичностей – результат як цілеспрямованої політики глобалізації мультикультуралізму, політкоректності, так і об'єктивних процесів. Сучасним процесам глобальної комунікації відповідає процес розмивання ідентичності, втрати людиною і соціумом самототожності. Сьогодні людина залучається (часто не за власною волею) до потоку нескінченних комунікацій і потрапляє в простір нескінченних інтерпретацій, спотвореної реальності – простір кривих дзеркал. Віртуальний простір як такий привертає все більшу увагу дослідників, які зображають його як своєрідний "блискучий світ", але світ

без особистості і без душевності. Людство опинилося в полоні у віртуальності. В зв'язку з цим П. Гуревич відмічає, що говорячи про "глобальну людину", про проблему самоідентифікації в суспільстві "реальної віртуальності", ми не можемо вибудовувати лише логіку комп'ютерних технологій, знеособленого інформаційного середовища" [Гуревич П.С. Кибернавт как символ глобального мира [Текст]/П.С.Гуревич //Век глобализации. Выпуск №2(6)/2010. – С. 139-153. [Електронний ресурс] – Режим доступа: http://www.socionauki.ru/journal/vg/archive/2010_2/]. Оскільки реальною стає проблема зникнення людини, розчинення особового початку в "великому віртуальному".

У сучасному суспільстві за зовнішньою свободою особистості прихована внутрішня несвобода. Індивідуалізм, автономність особи має зовнішній, ілюзорний характер, за ними приховується повна залежність людини від цивілізації, суспільства, соціального становища, громадської думки, засобів масової комунікації тощо, тобто від соціуму. Слова Ф. Ніцше, сказані в кінці XIX ст., як і раніше актуальні: ніколи ще не говорили так гучно про "свободу особистості"; між тим саме в наші дні ніде не зустрінеш особистість, не кажучи вже про вільну особистість, усюди бачиш одних тільки боязко-замаскованих універсальних людей [див. Ніцше Ф. О пользе и вреде истории для жизни //Ніцше Ф. Соч. в двух т. Т. 1. – М.: Мысль, 1990. – С.114]. Під гаслами індивідуалізму, звільнення особи і захисту її прав відбувається нівеляція особистості. А настирливе відстоювання прав особи, її пріоритету над суспільством викликає питання: а чи є тут місце для особистості (індивідуальності) взагалі? Людина у світі сучасної глобальної інформатизації, комунікації і атомізації перетворюється на механічну ляльку, об'єкт маніпуляції, який зайнятий маніфестацією порожньої і беззмістовної рамки (наглядним доказом цьому є пристрасть сучасної людини до нескінченного ряду "селфі"). Людина наче "розчиняється", втрачає себе в процесі комунікацій.

І. В. Гордєєва, асп., НУБІП України, Київ
gordeeva_iren@ukr.net

ТЕОРІЯ ГЕНДЕРНОЇ РІВНОСТІ В ОНТОЛОГІЧНОМУ ВИМІРІ ФІЛОСОФІЇ ПРОСВІТНИЦТВА

Ідеї, що зародилися ще в епоху Відродження, знаходять свій відгук серед європейської інтелігенції, особливо в освітню епоху XVII–XVIII століть. Просвітники, які створили культ розуму і які вважали, що всі люди вільні від народження і тому мають бути рівними перед законом, об'єктивно багато зробили для подолання суспільних забобів, що ставили жінку в нерівне становище. "Одним із найважливіших для загального щастя результатів прогресу людського розуму ми повинні вважати повне руйнування забобів, що створили нерівність прав між статями" [Кондорсэ Ж. Эскиз исторической картины прогресса челове-

ческого разума / Кондорсэ Ж. – М. : Соцэгиз, 1936. – С.246]. Інший видатний англійський мислитель – Джон Локк – у праці "Два трактати про правління" багато уваги присвятив проблемі батьківської влади, яку він називає родинним правом. А це означає, що влада належить також і матері [Локк Д. Два трактата об управленіи // Локк Д. Сочинения в 3-х томах. – М., 1988. – Т. 3. – С. 291–292].

Подальшому руйнуванню суспільної установки феодалізму на призначення жінки в суспільстві піддав Ш. Монтеск'є у своїй відомій праці "Про дух законів". Він вважав природною властивістю жінки управляти суспільством. Більше того, він запевняв, що жінки з однаковим успіхом управляють у державах поміркованого способу правління і в деспотичних державах [Монтеск'є Ш. О духе законов // Монтеск'є Ш. Избранные произведения. – М., 1955. – С.253–254].

Теорія гендерної рівності була б не повною без Ж.-Ж. Руссо та його уявлення про природу жінки та її місця в суспільстві. Утверджуючи права кожної людини, її свободу і рівність перед законом, Ж.-Ж. Руссо проголосив принцип рівноправності чоловіка і жінки: "У всьому, що не стосується статі, жінка рівна з чоловіком" [Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или принципы политического права / Руссо Ж.-Ж. // Антология мировой философии. – М., 1970. – Т. 2. – С.514]. Однак він вважав, що жінка повинна передовсім "віддаватися господарству і піклуватися про свою сім'ю", піклуватися про чоловіка і дітей і "робити їм життя легким і відрадним" [Руссо Ж.-Ж. Эмилі // Руссо Ж.-Ж. Избранные произведения. – М., 1961. – С.546].

Праця Ж.-Ж. Руссо "Еміль, або Про виховання" постала історично першою і мала неймовірний успіх щодо "нової жіночності" і, тим самим, нового міркування про взаємини статей [Волкова Т.А. Половой диморфизм и толерантность в романе Ж.-Ж. Руссо "Эмилі, или О воспитании" / Т.А.Волкова, А.С.Чижикова // Культура толерантности в контексте глобализации: методология исследования, реальность и перспективы: материалы междунар. науч.-практич. конференции 13-14 мая 2015 г., Кемерово, Россия / Кемеровский государственный ун-т культуры и искусств. – Кемерово, 2015. – С.122-132. – Библиогр.: 12 назв. – С.2].

Філософ бачить небезпечно підґрунтя у соціальній рівності жінок та чоловіків. Це зумовлено тим, що він дещо остерігається жіночої влади. Проте жінки можуть сприяти розвитку ідеального суспільства, що є найхарактернішою ознакою правового суспільства. Основою патріотизму є міцна родина і дружня сім'я, а це передбачає виховання хорошого громадянина, що є заслугою жінок-матерів. Філософ вказує також на те, що є необхідність достовірного батьківства у зв'язку з вимогами інституту приватної власності [Власова О.П. Проблема гендерної рівності у західноєвропейській філософії (історико-філософський аналіз) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : 09. 00. 05 / Ольга Петрівна Власова; М-во освіти і науки України, Дніпропетровський нац. ун-т ім. О. Гончара. – Дніпропетровськ, 2008. – С.8].

Автор розуміє жінку як "інше", як "інакшість" по відношенню до чоловіка, вважає її своєрідною "таємницею", але від цього не гірше і не краще, не нижче і не вище. Це "інше" здатне доповнити чоловіка [Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения: В 2-х т. — М. : Педагогика, 1981. — С.292]. Коли він стверджує, що доля жінки — слідувати за чоловіком, відставати на крок позаду нього, філософ наділяє жінку дивним мистецтвом змушувати чоловіка робити все те, чого вона не може зробити, але що необхідно йому або приємно. Для цього потрібно, щоб вона ґрунтовно вивчила розум чоловіка [Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения: В 2-х т. — М. : Педагогика, 1981.- С.126]. У цьому вбачається мудрість і розум жінки. Порівнюючи інтелектуальні здібності чоловіків та жінок, Ж.-Ж. Руссо визнає за першими відкриття і встановлення умоглядних істин, принципів і аксіом науки, за другими — застосування цих принципів на практиці. Узагальнення ідей жінкам не під силу [Волкова Т.А. Половой диморфизм и толерантность в романе Ж.-Ж. Руссо "Эмиль, или О воспитании" / Т.А.Волкова, А.С.Чижикова // Культура толерантности в контексте глобализации: методология исследования, реальность и перспективы: материалы междунар. науч.-практич. конференции 13-14 мая 2015 г., Кемерово, Россия / Кемеровский государственный ун-т культуры и искусств.- Кемерово, 2015.- С.122-132. — Библиогр.: 12 назв. — С.3].

У своїх головних висновках, віддаючи належне розуму і багатьом іншим здібностям жінки, не обмежуючи її виключно домом і сім'єю, Ж.-Ж. Руссо залишається традиціоналістом: соціальне домінування чоловіків об'єктивно необхідно. Це наслідок природних і розумних причин, і є важливим елементом соціального порядку. Саме тому погляди Ж.-Ж. Руссо піддавалися різкій критиці ідеологів фемінізму [Волкова Т.А. Половой диморфизм и толерантность в романе Ж.-Ж. Руссо "Эмиль, или О воспитании" / Т.А.Волкова, А.С.Чижикова // Культура толерантности в контексте глобализации: методология исследования, реальность и перспективы: материалы междунар. науч.-практич. конференции 13-14 мая 2015 г., Кемерово, Россия / Кемеровский государственный ун-т культуры и искусств.- Кемерово, 2015. — С.122-132. — Библиогр.: 12 назв. — С.5].

Французький філософ-просвітник Ж.А. Кондорсе в праці "Про допуск жінок до громадянських прав" виступив за надання жінкам виборчих прав, а також свободи вибору будь-якої посади. Він писав: "Одним із найважливіших для загального щастя результатів прогресу людського розуму ми повинні вважати повне руйнування забобонів, що створили нерівність прав між двома статями, згубну навіть для того, кому вона сприяє" [Кондорсе Ж. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума / Кондорсе Ж. — М. : Соцэгиз, 1936. — С.246—247].

Отже, філософія доби Просвітництва є початком толерантного ставлення до жінок та їхнього місця у суспільстві, до гендерної рівності в цілому. Хоча епоха не позбавлена стереотипних уявлень про гендерні ролі минулих століть, продиктованих традиційно-усталеними нормами суспільства.

КОНЦЕПТ ЛЮБОВІ У ФІЛОСОФІЇ СУФІЗМУ

Досліджуючи літературу, присвячену цьому містичному напрямку ісламу, ми можемо сказати, що суфізм є доволі складним, амбівалентним явищем у контексті кореляції між концептуальними схемами східної та західної парадигм у філософії, східних та західних релігійних, психологічних практик, що їх, наприклад, сучасний психоаналіз визначає як антропологію або практики себе. А враховуючи історичні, соціокультурні та інші аспекти нашого життя, можна сказати, що для людини Заходу пізнання мети та суті суфізму створює чималу проблему, насамперед тим, що семіотичний код культури ісламу назагал та суфізму зокрема важко екстраполювати на "когнітивні налаштування" людини заходу. Наприклад, саме визначення поняття суфізму у давньоперсидському словнику містить риму: "Sufi Chist – Sufi, Sufist". І перекладається ця фраза так: "Хто такий суфій? Суфій – це суфій", що є хрестоматійним зразком логічної помилки. Визначається в традиції західної формальної логіки і разом з тим євристичним парадоксом, своєрідною циклічною рекурсивною мовною метафорою з точки зору східної традиції. Суфій – це суфій. Це визначення нічого не говорить і, тим не менш, говорить усе. Мова йде про те, що феномен суфія не формалізується; немає іншого слова, за допомогою якого можна було б пояснити, хто такий суфій, немає синонімів, немає ніякої можливості пояснити це явище за допомогою мови. Ви можете переживати його, ви можете пізнавати його, але за допомогою розуму, за допомогою інтелекту це неможливо. Ви повинні стати суфієм – ось єдиний спосіб дізнатися, що таке суфізм. Що характерно, то серед послідовників суфізму поширений вираз: "Те, що може бути висловлено, суфізмом не є". Проте, якби ми все ж спробували дати подібне визначення, то могли б сказати наступне: "Суфізм – це шлях до Абсолютної Реальності. Спонукальною силою для руху по ньому є Любов, а засобом просування – цілеспрямоване зосередження і внутрішня врівноваженість в будь-якій ситуації. Метою ж цього шляху є Бог, інтерпретується як всеосяжна повнота, що виходить за будь-які межі формалізації".

Звертаючись до характеристики суфіїв, можна сказати, що це люди, чий серця наповнені любов'ю до Бога, і хто не приділяє уваги нічому іншому. Хоча суфіїв може бути багато, воістину вони складають одне ціле. Духовне життя їх всіх має одну мету і призначення. Їх серця звернені до Єдиного, вони не шукають нічого, крім Божественної Сутності. Говорячи словами Румі: Душі вовків і собак \ Один від одного відокремлені. \ Але душі Божих людей \ Всі з'єднані.

Однак ранні суфії розуміли любов в суто особистісному і екзистенційному плані. Халладж, не вагаючись, ставив любов навіть вище віри (іман): "Любов – це передвічна Божественна милість, без якої ви б не

впізнали ні що таке Книга, ні що таке віра" [ал-Халладж ал-Хусайн ибн Мансур Китаб ат-Тавасин. Сад Знання / Пер. с араб. Виктора Нечипуренко, Ирины Полонской / Предисл. В. Нечипуренко, И. Полонской. Издание 3-е, исправл. 2013. – 47с.] Містики говорили, що любов, яку вони відчують до Бога, виникла не з їхньої волі, вона є результатом Божественної активності. Хіба не сказано в Корані, що віруючі – люди, "яких Він любить і які люблять Його" [Мисик В., Захід і Схід: Переклади, – Київ: Дніпро, 1990. – 546 с.], що любов Бога до людини передре любові людини до свого Творця? Тільки коли Бог полюбить Свого раба, той зможе полюбити Його, а з іншого боку, він не може відмовитися любити Бога, оскільки ініціатива виходить від Нього [Абу-Талиб аль-Маки. (Пища для сердець или Знание Возлюбленного) в 4 ч – Каир.: Аль-Матбаа аль-Мисрийя, 1932г. – 132 с]. Любові не можна навчитися, вона від милості Божої: "Якби світ захотів знайти кохання, він не зміг би цього зробити, і якби він спробував відкинути її, то не зміг би і цього, бо любов є дар, а не придбання. Вона від Бога " [Мухаммад ибн Абд аль-Ваххаба, Кашф аш-шубухат (Отведение сомнений), – Эр-Рияд, 1992. – 298 с]

У суфійській теорії можемо побачити, що досконалою людиною вважається та, що вийшла на волю з-під влади плотської або наказової душі (нафс-е аммара). Реальність навколо неї, як і всередині неї, визначена властивостями вищої природи, завдяки чому вона звільнюється від самості й досягає поєднання з Богом. Така людина стала свідком, що віддзеркалює абсолютну реальність; хто гляне на неї – не побачить нічого крім істини. Отже, можемо припустити, що таким чином інтерпретована любов за всією очевидністю до тлумачення цього поняття в авраамічних релігіях все ж має один нюанс, що характеризує саме суфійський тип містицизму, на відміну від епістемологічних та містичних практик Каббали або гностицизму чи то середньовічної християнської містики. Ми маємо на увазі саме парадоксальний характер цього концепту. На відміну від класичного визначення любові апостолом Павлом (1 кор.13), любов не персоніфікується в якості космічної сили, але утворює певний простір, топологію якого неможливо вербалізувати із застосуванням формального семіотичного коду мови або іншої системи знаків. Це означає, що любов онтологізує людину, примушує її "буттєвувати", спонукає до самореалізації через самопізнання.

Р. Р. Гривінський, асп., НаУКМА, Київ
biocord1@gmail.com

АВТЕНТИЧНІСТЬ, МОРАЛЬ І СУСПІЛЬНИЙ ВИМІР ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФІЇ ЧАРЛЬЗА ТЕЙЛОРА

Канадський філософ Чарльз Тейлор (нар. 1931) осмислює ідеал автентичності як один з ключових елементів морального горизонту сучасної людини, історично пов'язаний з моральним інтуїтивізмом філософії Романтизму та ідеєю Й. Гердера про особливий спосіб буття, властивий

кожній людині. Сучасний концепт автентичності апелює, серед іншого, до важливості чесності людини щодо себе, принципу самобутності, яку слід артикулювати і виразити, а також ідеї самоздійснення, в основі якої лежить ідея реалізації власного потенціалу [Taylor, Ch. (2003). *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press., p. 25-29].

На перший погляд, вимога збереження автентичності перебуває в опозиції до правил суспільного життя і навіть до вимог моралі. Ч. Тейлор до певної міри визнає цю внутрішню конфліктність культури автентичності, однак, на його думку, допомогти вирішити її може переосмислення і перевизначення автентичності саме як морального ідеалу, а ключовий метод досягнення цієї мети полягає у відтворенні його правдивої генеалогії. Спотворення і фрагментація ідеалу автентичності, на переконання Ч. Тейлора, призвела до поширення морального релятивізму, зокрема у формі індивідуалізму самоздійснення (self-fulfilment), який відстоює думку про неможливість жодних аргументів щодо цінностей. З точки зору цього світогляду, самостійність визначення людиною власного способу самоздійснення є єдиним релевантним чинником оцінки її життя; з усіх інших перспектив, різні форми життя постають як рівноцінні. Індивідуалізм самоздійснення вимагає зосередженості на собі й ігнорує питання, що виходять за межі особистих інтересів. На думку Ч. Тейлора, на позір відстоюючи автентичність, він насправді унеможлиблює її досягнення й призводить до поширення нових форм подібностей між людьми та кризи ідентичності [Ibid., p. 13-17].

З погляду досягнення ідеалу автентичності, головною передумовою важливості соціального виміру життя людини є принципово діалогічний характер формування її ідентичності. На думку Ч. Тейлора, засадничою підставою визначення людиною власної автентичної ідентичності є оволодіння мовами спілкування [Ibid., p. 32–33].

Популярність протиставлення автентичності і вимог моральності Ч. Тейлор пов'язує з трактуванням моральності як пригнічення інстинкту та стихії в людській природі (зокрема, в філософії Ф. Ніцше). Натомість Ч. Тейлор відстоює думку про те, що моральні ідеали можливі лише завдяки заданому горизонту значущості людського буття, який утворюють історія, традиція, природа, суспільство тощо. За заперечення горизонту значущості мислитель, зокрема, критикує так званий лібералізм нейтральності, який обстоює збереження відмінностей між людьми, апелюючи до процедурної справедливості, але відкидає можливість будь-якої загальної згоди щодо блага та цінностей, а людські об'єднання трактує лише з інструментального погляду. З цієї ж причини Ч. Тейлор наполягає на обережному ставленні до крайніх форм свободи самовизначення, попри близькість останньої до ідеалу автентичності [Ibid., p. 35-41; 50-53; 60-69].

Поява культури автентичності як загально суспільного, а не елітарного явища відбувається, на переконання Ч. Тейлора, у другій половині XX століття, передусім у зв'язку з молодіжними протестними рухами

1960-70-х років. Для цього періоду, який мислитель називає початком Епохи Автентичності, властиве поєднання ідей самовираження та вивільнення чуттєвості з ідеалом спільності, соціальної інтеграції та рівності. Однак згодом, внаслідок фрагментації й баналізації ідеалу автентичності, цей зв'язок було втрачено, що дало можливість його критикам трактувати чуттєвість як егоїзм і прагнення задоволень, а самовираження ототожнювати зі споживацьким способом життя [Taylor, Ch. (2007). *A secular age*. Cambridge, Massachusetts and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press., p. 477-481]. Однією з сутнісних характеристик сучасного суспільства, на переконання мислителя, є поширення просторів взаємного представлення (spaces of mutual display), в яких самопредставлення кожної людини утворюють єдиний бекграунд, що надає сенсу діям кожного учасника. В межах просторів взаємного представлення відбувається формування мови самовизначення людської ідентичності, тут можлива усвідомлена взаємодія особистості з усім суспільством або значною його частиною. Водночас мова самовизначення стає об'єктом інструменталізації з боку бізнесу, який намагається ототожнити її зі споживанням, що стає на заваді досягненню автентичності [Ibid., p. 481-483].

Однією з причин поширення в межах культури автентичності морального релятивізму Ч. Тейлор вважає відокремлення етики свободи, взаємної вигоди та поваги від етики чеснот і розвитку особистості, на зміну якій прийшов "принцип попередження шкоди" (harm principle), що його сформулював британський філософ Дж. Міль. Спотворення ідеалу автентичності мислитель також пов'язує з відокремленням "прагнення (індивідуального) щастя", яке від початку було одним з ключових елементів американського лібералізму, від громадянської етики, ідеалу самоуправління, чеснот продуктивності і праці [Ibid., p. 483-485].

На соціальному рівні вплив ідеалу автентичності призвів до поширення політики визнання (recognition), в рамках якої визнання почало розглядатись як фундаментальна потреба, а відмова від нього – як форма пригнічення. Проблема визнання набула поширення в дискусіях довкола мультикультуралізму, расових відносин, фемінізму тощо [Taylor, Ch. (1994). *The Politics of Recognition*. In Ch. Taylor, *Multiculturalism: Examining The Politics of Recognition*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press., p. 36-37]. Ч. Тейлор виокремлює дві паралельні й певною мірою антагоністичні течії політики визнання: 1) політика універсалізму й рівної гідності апелює до універсалізації принципу рівних прав й опирається на повагу до людини як раціонального агента (за І. Кантом); 2) політика відмінності наголошує на унікальній ідентичності кожної окремої особистості чи групи, а її основою служить повага до потенціалу, що уможливорює формування цієї ідентичності [Ibid., p. 41-43]. Аналізуючи проблему можливості поєднання принципу універсальних прав з вимогою збереження культурних ідентичностей, мислитель критикує процедурний лібералізм, який відмовляється від дискусій щодо блага і колективних цілей й надає пріоритет захисту інди-

відуальних прав і принципу недискримінації. Натомість Ч. Тейлор захищає модель ліберального суспільства, в межах якої благо може бути предметом публічної політики, а суспільство здатне об'єднуватись довкола певного бачення гарного життя, не дискримінуючи тих, хто його не поділяє. В основі цієї моделі лежить розрізнення фундаментальних прав і свобод та широкого спектру привілеїв, які можуть бути обмежені з метою збереження автентичних культурних ідентичностей [Ibid., p. 53-61].

Отже, концепція ідеалу автентичності, яку формулює Ч. Тейлор, ґрунтує базове значення моралі та соціального виміру життя людини, а також пропонує оригінальну стратегію узгодження вимоги збереження автентичності з ліберальною теорією прав. У філософії Ч. Тейлора автентичність постає у ролі одного з ключових концептів теорії ідентичності модерної людини.

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

ok.dubrovina@gmail.com

THE PROBLEM OF DIFFERENCING THE CONCEPTS OF "CREATIVE ACTIVITIES" AND "CREATIVITY"

Today, the development of creative activities issue is relevant to almost all areas where the man operates. The new concepts appear, and the existing concepts concerning the phenomenon of creative activity are clarified and specified. Such concepts include the concept of "creativity", which often substitutes the concept of "creative activity." Sometimes they are used as synonyms, especially when translated from a foreign language.

There is therefore the need to clarify the difference, to delineate, to differentiate sometimes very close and even content-matching concepts of "creative activity" and "creativity". It should be noted that it is required to refrain from categorical differentiation of these concepts, since there are both clear, pronounced differences between them, and thin enough facets creating the effect of interpenetration.

The term of "creativity" was introduced into the scientific circulation by psychologist J. Guilford. He and his colleagues made one of the first attempts to highlight the signs of creativity and to measure it (by tests). J. Guilford identified the following signs of creativity: the ability to set a problem, flexible generation of a variety of ideas, originality, capability to improve the object etc. [Психологічна енциклопедія/ Автор-упорядник О.М.Степанов. – К.: "Академвидав", 2006. – 424 с.]. Hence, this term first appeared in American literature in the middle of the last century. In our opinion, the unprecise and inexpedient use of the term of "creativity" rather than the term of "creative activity" and vice versa originates partly from translated literature. In English, the word "creativity" has two meanings: 1) general-creative activity

(process); 2) psychological – creativity (individual's feature). As you can see, this same word combines two different concepts.

Typically, in daily practice, in Ukrainian and Russian language the word "creative" (as an adjective) is preferred to the word of "constructive", if an emphasis is placed on the quality of an individual, and the word "creative activity" (as a noun) is often used to define the action, process. Also, creative activity is associated with effective procedural characteristics and definitions, and creativity with subjectively-causing characteristics [Морозов А.В., Чернилевский Д.В. Креативная педагогика и психология: Учебное пособие. – М.: Академический Проект, 2004. – 2-е изд., испр. и доп. – 560 с.].

We offer the following understanding of the concepts of creative activity and creativity.

The category of "creative activity" primarily denotes the act of *activity*, *process*, determined by many factors. We understand this process both as creation of new items and values, and as self-creation, self-realization of a man himself, his life. Creative activity ensures the achievement of a qualitatively new state of consciousness, its going beyond visible (transcendence), overcoming of the usual limits; creative activity is associated with rethinking of old things, their development, and therefore is one of the essential means and condition of individual's development. In contrast, creativity is a combination of innate psychological preconditions of creative actions, activity. In other words, it is creative ability, creative potential inherent in every person.

Based on the above, it seems that is not appropriate to talk about the creative or non-creative personality or individuality, but we should rather consider different levels of creativity. In our opinion, it is creativity that forms the basis of (every) individuality, which has the potential to become a creative individuality and creative personality. Creativity, by its very existence, causes activity, is a prerequisite of it; on the other hand, the development of creativity requires creative activity. Creativity and creative activity mutually determine one another, but to develop creativity, pure activity is not enough. A set of conditions is required (upbringing as a child, individual motivation, a certain measure of freedom etc.).

It should be noted that the impetus for introduction of the term of "creativity" in parallel with the term of "creative activity" were the data about the lack of a clear linear relationship between IQ tests and successful resolving of problem situations. Then creativity as ability reflecting the individual's ability to create new concepts and develop new skills as a separate, independent phenomenon, having its own characteristics, laws of development, functions etc., which may not coincide with the laws of intelligence, began to be studied separately from intelligence. In this regard, creativity and intelligence, while performing different functions, yet are closely correlated with each other, interpenetrate and complement each other. We also believe that creativity cannot be measured by tests not least because creativity is too closely connected with individual features of a man.

It appears that the use of the above approach will clarify the meaning of the concepts sometimes found in literature, but generally not deciphered, namely "creative personality" and "constructive personality." We believe that using the term of "creative personality", one should bear in mind the anticipated high level of development of the ability to creative activity, and using the term of "constructive personality", a way of human interaction with the world, its activity (internally or externally) approach to own life and society should be implied. The expression of "creative approach" is able to denote the aspect of original, non-standard approach of an individual to setting and solving of a problem more accurately, i.e. here the main features of exciting approach are highlighted. If we mean harmony and consonance of all components of this approach, or expansion of the problem vision, the term of "constructive approach" would be more adequate.

Therefore, we introduced the feasibility of differentiating between them the concepts of "creative activity" and "creativity" and the need to be attentive to them, while analyzing their.

***А. В. Клічук, канд. філос. наук, доц.,
Наукової бібліотеки БДМУ, Чернівці
k-o-r@mail.ru***

ДІЯЛЬНІСТЬ АЛЬБЕРТА ШВЕЙЦЕРА ТА ЇЇ РОЛЬ У ФОРМУВАННІ ПРОФЕСІЙНОЇ СВІДОМОСТІ СТУДЕНТІВ МЕДИЧНОГО ВУЗУ

Філософський аналіз новітніх технічних досягнень людства завжди орієнтований на істину, проте, хоч і як це не парадоксально – остання віддаляється у міру наближення до неї. Виважена позиція науковця апелює до грамотної оцінки як інструмента так і предмета пізнання що створює постійну перспективу для нових варіантів мислення. Це природно, бо життя людини відбувається на фоні тривання його історії і вона спрямовує науковий пошук на сьогодення так і у вічність. Інтенсивність та якість впливу оточення, контрольовані знаннями та силою волі людини здатні формувати цілісну особистість. Активний спосіб "при-сутності" в бутті формує в людині відчуття як ілюзії так і реальії "її-буття". Ці слова і справи мають пряме відношення до відомого філософа та медика – Альберта Швейцера. Намагання людини упорядкувати думки для упорядкування дій неоднозначно проектується на соціальний простір. Загалом, свідомо релігійність особи позитивно впливає на її адаптацію до життя. Людина почувается потрібною та захищеною. Віра їй додає впевненості та сенсу в житті, релігійні почуття гармонізують світо відношення. Отже, переосмислення потребують не самі цінності, а афективні стимули, які спонукають людину до компромісу хитрості з совістю. Фокусуючим елементом в оцінці постає ставлення до моральних цінностей самої людини, у її здатності розпоряджатись моральною свободою ви-

бору та відповідальності. Дійсно, моральний вибір можливий лише за наявності свободи, широти знань і моральної грамотності людини. По суті ця, на перший погляд, банальна умова є принциповою у ціннісній орієнтації людини як аристократичного, так релігійного моральних типів. Інформаційний потік сьогодення не тільки різноманітний, але й такий, в якому губиться сутність, змістовність життя людини, яка завжди у пошуку істини, сенсу життя, самореалізації відповідно до вимог сьогодення. Процес навчання – складний та взаємообумовлений (вчитель – слухач, учень, студент чи просто зацікавлена особа). Навчати повинна гідна довіри особа, професійна репутація якої співзвучна пропонованим знанням. Звертаю Вашу увагу й на те, що людина повинна чесно, своїми знаннями та зусиллями заробляти на прожиття. Отже, рівень матеріального забезпечення та якість життя сучасного освітянина мають значення, проте залишаються під **знаком питання** часу з боку соціально-економічної політики держави. Тому сьогодні не легко переконати підростаюче покоління у необхідності продуктивної праці.

Розв'язання загально філософської та етичної проблеми вибору пов'язане із з'ясуванням природи і сутності людини, її свободи – здатності людини діяти відповідно до своїх інтересів і цілей, враховуючи знання законів об'єктивної необхідності. Керуючись моральними мотивами, людина орієнтується на найвищі, безумовні вселюдські цінності, зважає на ймовірність морального осуду в разі недотримання моральних вимог. Оскільки моральний осуд не передбачає примусових, організаційних санкцій, то суб'єкт морального відношення може здійснювати цей вибір самостійно. Саме так відбулось у виборі життєвої позиції у Альберта Швейцера – служити людям безкорисливо та самовіддано, допомагати тим, хто потребує допомоги у збереженні життя. У даному випадку найбільшим людям екваторіальної Африки. Для нашого вузу – БДМУ ця тема досить актуальна, оскільки у нас навчаються студенти з різних країн та Африки. Тому приклад життя, діяльності, етичних поглядів лікарської практики Альберта Швейцера є досить актуальним та переконливим у навчальному, загальнокультурному та лікувально професійному планах.

Об'єктивною передумовою моральної свободи особистості є переборення суперечності між нею і суспільством, внаслідок чого моральні вимоги переставлять протистояти особистості як зовнішня, чужа сила, суперечить її потребам та інтересам. Будучи морально вільною, здійснюючи моральний вибір, людина реалізує себе як творча особистість. Тому вона змушена відповідати за свій вибір, свою поведінку. Оскільки вибір має моральний характер, то й відповідальність за нього є моральною відповідальністю.

Альберт Швейцер постійно зміщує звичні акценти. Він переводить нашу увагу зі зла на добро і фіксує в нашій свідомості останнє. Він не засуджує бездіяльність, але активно підтримує всяку дію, спрямовану на збереження життя. Він узагалі нікого нізащо не засуджує (по тій же причині, що і "не прощає" – не допускає себе до осуду). Психологічно він мислить і діє дуже вірно, фіксуючи у свідомості людини позитивні моме-

нти і як би не зауважуючи (і цим заперечуючи) негативні. Він хоче сказати нам: так, зло є, але чи варто про нього говорити, чи варто витратити своє життя на настільки марне заняття і чи не краще присвятити його активному творенню добра? У Альберта Швейцера ми знайдемо чітке визначення мети і напрямку життєвої діяльності. "Етика благоговіння перед життям" змушує нас відчувати безмежно велику відповідальність. Вона не дає нам рецепта дозволеного самозбереження, вона наказує нам у кожному окремому випадку полемізувати з абсолютною етикою самозречення. У згоді з відповідальністю, що я почуваю, я повинний вирішити, що я повинний пожертвувати від мого життя, моєї власності, мого права, мого щастя, мого часу, мого спокою і що я повинний залишити собі". У той же час Швейцер вважає, що за кожною людиною зберігається її право вибрати свій шлях і пройти його. Альберт Швейцер вважав свою етику філософією життя особистості – програмою індивідуальної дії, безпосереднього служіння людям, вважав, що вона спонукує людей виявляти цікавість до інших і віддавати їм частку свого життя, любові, участі, доброти. У цьому А.Швейцер бачить борг кожної людини незалежно від його професійної приналежності і суспільного становища, і своє власне життя переконаний гуманіст, лікар і філософ присвятило цьому служінню. "Щира етика починається там, де перестають користатися словами..." – там, де очевидна свідомо діяльність людини. У цьому виразі А. Швейцера, короткому і ємному як формула, укладений глибокий зміст: етика благоговіння перед життям у більшому ступені практика, чим теорія, він має чітко виражену орієнтацію на активну цілеспрямовану дію, метою якого є збереження всіх існуючих форм життя, самовіддане служіння людині.

Те, до чого інші моралісти лише закликали, А.Швейцер обрав справою свого життя. Його раціоналізм, його воля, його знання і моральна орієнтація сконцентрувалися на одній конкретній справі і дали позитивні результати. Саме до позитивних результатів у навчанні студентів БДМУ докладають зусиль співробітники наукової бібліотеки, що конкретизується у проведенні круглих столів зі студентами, організації та проведенні тематичних лекцій, семінарів, зокрема і за вказаною темою.

А. М. Когут, студ., ПНУ імені В. Стефаника, Івано-Франківськ
andriy.kogut3@gmail.com

ГЛОБАЛІЗАЦІЯ ТА КУЛЬТУРНА ІДЕНТИЧНІСТЬ

На сучасному історичному етапі розвитку людства існує безліч різноманітних культур, постає актуальним питання як глобалізаційні процеси впливають на них, тому що кожна культура є унікальною, а глобалізація передбачає процес уніфікації та інтеграції.

Звернувшись конкретно до співвідношення процесу глобалізації і культурної ідентичності варто відзначити, що ця проблема на сьогоднішній день постала доволі гостро. Глобалізація нині вважається незмінною умовою людської діяльності від кінця XX століття. Разом з тим, вона представляє нам низку негативних наслідків для ідентичності людини. Дехто з мислителів твердить про своєрідний "шок" у сучасній культурі, спричинений перебігом швидких змін. Одним із проявів такого "шоку" є, власне, потрясіння самоідентифікації гомогенного, закритого, замкненого в собі національно-державного простору [Shevchuk D. Cultural identity and globalization, 2010].

Важливо відзначити, що на сучасному етапі, з великим різноманіттям культурних ідентичностей, глобалізація має на меті звести їх до спільного глобального знаменника, це змінює зовнішній вимір культурних ідентичностей – з'являються нові символічні культурні простори, а старі зникають. Також змінюється і внутрішній вимір культурної ідентичності, який проявляється через видозміну ціннісних установок індивіда.

Головна причина занепокоєння культурною ідентичністю в умовах глобалізації є посилення суперечностей між культурним універсалізмом і культурним партикуляризмом. Перший стверджує про загальність певних культурних зразків, а другий – про їхню індивідуальність і відносність.

Як варіант концептуального опису суперечностей сучасної культурної ідентичності є осмислення суперечності між культурної ідентичністю, що розуміється як приналежність до конкретної національної культури, та глобальною ідентичністю, яку пропонує так звана концепція "глобального культурного супермаркету". Г. Меттюз зауважує, що в сучасному світі люди відчувають, що з одного боку, належать до окремих національних культур, а з іншого боку ми постаємо споживачами продуктів того самого глобального культурного ринку. Тут важливо не сплутати чи не є надмірне піклування власною культурною ідентичністю вибором одного з тих продуктів, які пропонує нам "глобальний культурний ринок" [Shevchuk D. Cultural identity and globalization, 2010]. Культурну ідентичність можна розглядати через призму формування глобальної культури. Процес формування глобальної культури можна охарактеризувати кількома ключовими поняттями: "взаємодія", "співробітництво", "уніфікація", "вестернізація", "домінування", "зіткнення", "асиміляція". З одного боку, культури досить активно взаємодіють одна з одною, маючи шанс пізнати відмінні від власних ідеї, цінності, традиції, що, з другого боку, зовсім не означає, що вони повинні зрештою об'єднатись у єдину уніфіковану культурну спільноту, у якій будуть домінувати універсальні цінності, адже безсумнівно такі процеси матимуть асимілятивний характер. В основі культурної глобалізації повинно бути не прагнення об'єднати культурно строкатий світ будь-якою ціною відповідно до "правильних" стандартів, а зберегти існуюче розмаїття, шукаючи точки дотику завдяки концентрації на спільних цінностях та інтересах. Шлях до об'єднання людства в культурному вимірі сучасного світу полягає у діалозі локальних, національних культур, тому подальша глобалізація повинна прохо-

дити на основі локальних ініціатив, доброї волі та поваги до національних відмінностей[Lado N. Globalization and culture].

Завдання, що стоїть перед країнами та й окремими особами в цю добу глобалізації, полягає в тім, щоб знайти здорову рівновагу між збереженням своєї самості, домівки та спільноти і зробити все, щоб вижити в новій світовій системі[T. Friedman The lexus and olive tree, 2002].

І загалом, варто відзначити, що проблема культурної ідентичності в умовах глобалізації може бути осмислена в аспекті дослідження функціонування глибинних механізмів у культурі. Йдеться про співвідношення глобального та локального. Усвідомлення важливості цих елементів культури дозволить подолати негативні наслідки впливу глобалізації на локальну культуру та культурну ідентичність їх носіїв.

Е. С. Коломеец, студ., ДНУ им. О. Гончара, Дніпро
elenka-kolomoets@mail.ru

СОЦИАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ МЕТАФИЗИЧЕСКОГО КРИЗИСА ЭКЗИСТЕНЦИИ Г.О. МАРСЕЛЯ: ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ СТАТУС ЧЕЛОВЕКА ИЗ БААКА

Современное экзистенциальное состояние личности и общества можно охарактеризовать как метафизический кризис экзистенции, проявлением которого, прежде всего, является расколотость общества, потеря индивидуальным субъектом своего экзистенциального существования, снижение солидарности и взаимозависимости человеческой общности, что ведет к расслаиванию и распаду intersубъективности – идеальной сфере общих смыслов социума, пространстве сверхчувственной социальной бытийственности и идеальной коммуникации, что проявляется в кризисе и распаде межличностных отношений. Сущность метафизического кризиса экзистенции – в отчуждении индивида от собственного существования и отчуждение в социуме между его членами. "Под отчуждением я подразумеваю тот факт, что человек становится все более чуждым самому себе, собственной сущности – вплоть до того, что эта сущность ставится им под сомнение, он ей отказывает в какой бы то ни было врожденной реальности". [Марсель Г. Ты не умрешь. – СПб.: Изд. дом "Миръ", 2008, с. 109].

Главная причина подобного состояния: примат рациональности и объективности в философии и культуре, предполагающий обесценивание человека экзистенциального и экзистирующего существа. Рационализм – способ обесчеловечивания человека, снятия его внутреннего бытия как экзистенции, и сведение его к общечеловеческим характеристикам – к абстракции, что превращает его в предмет, функцию, существующую в рамках социальной и культурной предзаданности. По мнению Г.О. Марселя, подлинный способ существования человека с миром состоит в духовно-эмоциональной "причастности", единения с бытием,

"таинства", общения, диалога. Человек интимно со-бытийствует, со-причастствует миру, вписан в бытие, в свой жизненный мир. Поэтому внешняя реальность не может строиться вне субъекта рациональным способом и внешне принуждать его к соответствию. Такая схема отношения – это фактически искажение, разрушение связывающей человека с миром организации, результатом чего является потеря индивидом экзистенциальных связей с миром, отчуждение от бытия, и, следовательно, потеря интересубъективной экзистенциальной общности.

Отчуждение от самого себя. Экзистенциальная деградация обусловлена, прежде всего, потерей своего жизненного мира, отчуждением от своей жизненной среды. Жизненный мир экзистенциального субъекта – это элементы окружающей реальности, имеющие для него экзистенциальное содержание, являющиеся для него частичками собственной личности. Существование человека – это динамический процесс самоутверждения экзистенции в достижении подлинного бытия. Он протекает в конкретных определённых условиях и вовлекает их в себя, т.е. экзистенция человека распространяется на его жизненную среду. Эта среда имеет аксиологическое значение для человека: это его дом, близкие люди, привычный уклад жизни, даже природные условия существования, она неотчуждаема от человека, она часть его самого.

Примером подобного несуществующего индивида, отчужденного от собственной экзистенции является "человек из барака". Это глобальная социальная проблема 21 века: отрыв человека от его жизненной среды: переселенцы, беженцы, эмигранты и иммигранты, стихийная урбанизация и опустошение сельской местности, массовая депортация – все это проявление массовой экзистенциальной деградации общества. Такой разрыв может иметь насильственных характер или может быть вызванным необходимостью. "Исходным моментом Марселя явилась социальная проблема общества XX в., принявшая характер массового бедствия: это ссыльные, переселенцы, беженцы, население "резерваций" и гетто" [Марсель Г. Трагическая мудрость философии: Избр. работы. М., 1995, с. 13]. Вышеназванные явления порождают новый тип человека – "человека из барака" – собирательный образ индивида, не имеющего своего места в мире. Это обездоленное существо с оборванными жизненными связями, лишенное своего жизненного мира, потерявшего свою экзистенцию. "Человек из барака" – это определенное собирательное обозначение, тип человеческого существования. Это существо с оборванными жизненными связями; между тем человек существует как человек лишь благодаря глубоким привязанностям к другим, в мире предметов, вошедших в его повседневность, в согласии с привычным пейзажем." [Марсель Г. Трагическая мудрость философии: Избр. работы. М., 1995, с. 14].

Когда человек теряет духовную связь со своей жизненной средой, начинается процесс его духовной, а после и физической деградации, он больше не тот человек, каким он был в своем мире, тоска разрушает его изнутри и никакое социальное и материальное обеспечение, никакие комфортные условия жизни не смогут восполнить это экзистенциа-

льную потерю. Он потерял существенную часть себя, заключенную в доме, котором он вырос, в деле, которым он занимался, в друзьях, близких людях – теперь он оторван от части себя, отчужден от неё. Проблемски экзистенциального состояния случаются у него, когда он вспоминает о своей прошлой жизни: в эти моменты он снова существует, он снова полноценное экзистенциальное существо, но такие состояния – лишь временная иллюзия. В остальном же его жизнь – экзистенциальная тоска и страдание, смутное чувство неполноценности и невозможность подлинного существования.

Таким образом, можно сделать вывод, что "человек из барака" – это массовое явление, присутствующее во всех культурах, приобретающее все более глобальный характер. Во внешнем смысле это явление носит экономический, социальный или политический характер, в зависимости от причин, побудивших к потере жизненной среды индивидами, но если взглянуть глубже – это свидетельство глубокого метафизического кризиса общества, социальное содержание которого – духовная отчужденность и неэкзистенциальная коммуникация в обществе. "Человек из барака" – это не бытийствующий субъект, способный к экзистенциальной коммуникации, а через неё к постижению трансцендентного, а замкнутое на себе самом экзистенциально пустое существо, пассивно следующее поставленным задачам.

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

ВИРІШЕННЯ ПРОБЛЕМИ ІДЕНТИЧНОСТІ У КОНЦЕПЦІЇ "МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ"

Дослідження проблеми ідентичності завжди було у центрі філософського мислення. Кожна історична епоха рекомендувала філософський напрямок вивчення та пояснення поняття "ідентичності". Розкрити сенс ідентичності не можливо без указування таких ознак як: соціальна, інтелектуальна, морально-естетична, антропологічна, гендерна, національна й культурна ідентифікації. Вказані властивості є лише формальними критеріями, що допомагають уявити умови формування феномену ідентичності, пов'язуючи його з існуючими об'єктами зовнішньої або внутрішньої організації людства. Таким чином, визначення ідентичності це одночасно просте та болюче питання, адже залежність від умов, які сформують ідентичність, може викликати позитивні та негативні наслідки. Особливої конфліктності це набуло в період колоніалізму та постколоніального існування світу, коли заявили про своє існування спільноти, котрим тривалий час було відмовлено в ідентичності [Доманська Е. Історія та сучасна гуманітаристика: дослідження з теорії знання про минуле. Пер. з польс. та англ. В. Склонін, С. Троян. – К.: Ніка-Центр, 2012. – С. 14].

Друга половина ХХ ст. характеризується різким інтелектуальним поворотом у перегляді концепції, котрі тривалий час визначали характер формування ідентичності. Особлива роль у цьому відводиться постколоніальній критичній теорії, засновник цього міждисциплінарного напрямку мислення Е.Саїд у праці "Орієнталізм" детально пояснив, що у середовищі загальної людської спільності переважає західноєвропейська модель ідентичності. За поясненням Саїда причиною такого явища є культурна та інтелектуальна атмосфера в якій розвивалася культура західних європейських народів. Від Античності до Нового часу серед європейців було поширене пояснення, що за межами рідного континенту – іншого географічного простору існують народи, котрі не володіють спільними антропологічними та культурними рисами. Даний погляд виникнув під впливом уявлення, що відмінність території та умов життя є причиною іншості, а не спільності, не тільки у суспільних інтересах, але й біологічній структурі [Саїд, Едвард В. Орієнталізм. Пер. з англ. В. Шовкун. – К.: Видавництво Соломії Павличко "Основи", 2001. – С. 76]. Так сформувалося уявлення західних націй про свою ідентичність, а точніше те ким вони насправді мають бути і як вони спроможні побачити себе у світовій мережі різних народів та культур. Конструювання ідентичності або загальне розуміння поняття "ідентичності" для європейця асоціювалося з протилежністю, тобто зрозуміти себе і відчутти свою участь у світі необхідний бар'єр відмінностей – протилежних антропологічних ознак, які вважалися регресивним світоглядом й отримували клеймо бути "іншими". Отже, світогляд європейських народів, як пояснює Саїд, інтерпретував відчуття ідентичності як таке, що властиво тільки собі: "ідентичність "я" або ідентичність "іншого" далека від того, щоби бути чимось статичним...конструювання ідентичності пов'язане з диспозицією сили та безсилля в кожному суспільстві й далеке від того, щоби бути суто академічним фантазуванням...А тому, насамперед, що більшість людей не усвідомлює суті поняття, яке лежить у їхній основі: що людська ідентичність є не тільки природною і сталою, а й сконструйованою, а іноді навіть повністю винайденою чи вигаданою" [Саїд, Едвард В. Орієнталізм. Пер. з англ. В. Шовкун. – К.: Видавництво Соломії Павличко "Основи", 2001. – С. 430].

Західноєвропейська модель ідентичності втратила свою актуальність з постановням епохи постмодерну, коли під впливом наслідків деколонізації було критично переглянуто світоглядні концепції гуманітарних та суспільних наук. Поняття "ідентичність" втратило євроцентричний зміст, і на ідентичність почали дивитися з погляду загальнокультурних змін, що відбувалися у світі під дією постмодерного мислення. Такий термін як "західна цивілізація" перестав бути універсальним, а разом з ним були змінені критерії ідентифікації людства. Такі визначення як вестернізація, урбанізація та глобалізація отримали загальне значення і характеризують сучасний стан світової культури як "мультикультурне" суспільство, що незалежно від своїх індивідуальних відмінностей та якостей є властивим кожній спільноті. Концепція мультикультурної іден-

тичності, як переконує Саїд, допоможе ліквідувати негативні стереотипи відокремлення людства, створивши неагресивні умови для усвідомлення єдиної антропологічної та культурної єдності.

Концепцію мультикультурної ідентичності активно досліджував й перевіряв на практиці еміграційних процесів Ю. Габермас. За його висновком, це призведе до відживання такого поняття як "нація", що тривалий час підживлювало ідентифікацію західноєвропейських народів. Замість національної ідентичності з'явилася "колективна ідентичність" – коли меншість вимагає рівноправності серед більшості, особливо це помітно на розвитку фемінізму, гендерних, етнічних та субкультурних студій. "З одного боку, той чи інший колектив, що сприймає себе як спільнота з власною ідентичністю, – пояснює Габермас, – сходить на нову сходинку визнання, яка була йому недоступна як дополітичній спільноті мови та походження і навіть як залученій до складу більшої спільноти або як роздробленій "культурній нації" [Габермас Ю. Залучення іншого: Студії з політичної теорії. Пер. з нім. А. Дахній; наук. ред. Б. Поляруш. – Львів : Астролябія, 2006. – С. 306].

Забезпечити рівноправність суспільного визнання всіх ідентичностей, за переконанням Габермаса, здатна тільки мультикультурна система, бо демократична рівність, як довела світова практика, часто заплутана різними політичними суперечками. А мультикультуралізм, як говорить Габермас: "підтримуючи збереження декількох культурних груп у межах єдиної політичної спільноти, вимагає також і наявності спільної культури. Члени всіх культурних груп повинні будуть опанувати спільну політичну мову та правила поведінки, щоби бути спроможними ефективно брати участь у змаганні за ресурси та в обстоюванні як групових, так і індивідуальних інтересів на спільній для них політичній арені" [Габермас Ю. Залучення іншого: Студії з політичної теорії. Пер. з нім. А. Дахній; наук. ред. Б. Поляруш. – Львів : Астролябія, 2006. – С. 209-210].

Мультикультуралізм є нейтральним щодо політики та різних ідеологічних програм, а це дає можливість жити у своєму власному світі, що за дослідженнями литовського дослідника Л.Донскіса означає: "бути самим собою...життєво важливо бути кимось, усвідомлювати та відстоювати власну автентичність через належність до когось або чогось у сьогоднішньому світі" [Донскіс Л. Збентежена ідентичність і сучасний світ. Пер. О. Буценка. – К. : Факт, 2010. – С. 6]. Отже, питання ідентичності при умові кризи ідентифікації слід вирішувати, відповідаючи на питання: в якому світі живе й буде жити людина? Для сучасної людини, що створює свій власний особистий світ, світогляд та умови антропологічної реалізації природи, концепція мультикультуралізму допоможе усвідомити свій життєвий вибір та знайти відповідні комунікативні шляхи існування у постмодерній культурі.

ПРОБЛЕМА ЛЮДСЬКОГО СТРАХУ В СУЧАСНОМУ СВІТІ

Проблема страху була актуальною у всі часи й епохи, адже страх супроводжував людство завжди. Він – невід'ємний компонент буття. Особливо животрепетним цей феномен стає в перехідні періоди розвитку суспільства, коли підвищується інтенсивність відчуття страху, і він отримує глобальний характер. Страх сьогодні – постійна характеристика людської свідомості. На зміну "старим" страхам, які люди не змогли подолати, прийшли нові страхи, породжені війнами, бідністю, безробіттям, сепаратизмом, тероризмом, хворобами, політичними, економічними, техногенними, соціокультурними процесами тощо.

Слід зауважити, що проблемі страху в Україні тривалий час не приділяли належної уваги (це частково можна пояснити перебуванням нашої держави у складі СРСР, де вважали що страх властивий лише буржуазним суспільствам Заходу). З 1990-х років, тобто з часів здобуття Україною незалежності означена проблема зацікавила філософів, психологів, культурологів, істориків, медиків, письменників тощо.

Ми визначаємо страх як "стан, який виражає невпевненість у пошуках надійності, що зумовлений дійсною чи уявною загрозою біологічному чи соціальному існуванню і благополуччю людини, забезпечуючи при цьому самозбереження індивіда" [Мовчан М. Н. Экзистенциал страха и современный человек // Ученые записки. – № 1. Серія: Мова та література. Серія: Суспільно-політичні науки. – Баку-Полтава, 2012. – С. 6.]. Досліджуючи страх у нас виникло стійке переконання у тому, що це надзвичайно складний і полівекторний феномен людського буття.

В даний час люди можуть успішно маніпулювати страхами для того, щоб отримати потрібний результат. Ключову роль тут часто відіграють засоби масової інформації (ЗМІ). З усією відповідальністю можна відзначити, що ірраціональний страх – це дуже дієвий спосіб для "відключення" здорового глузду і захисних психологічних механізмів. Приголомшена людина піддається навіюванню і вірить в будь-який запропонований їй "рятувальний засіб". І на це є свої вагомі причини. Адже не секрет, що індивід хоче отримати те, що він хоче. На деякий час він це й отримує (можливо навіть у вигляді короткострокової надії).

Слід підкреслити, що бурхливий розвиток генетики, поява штучних і генетично модифікованих продуктів мають не тільки шкідливий вплив, а й зумовлюють виникнення певних тривог і страхів. Навіть природа не в силах витримати втручання людини в її надра і намагається застерегти нас погодно-кліматичними аномаліями і відповідним погіршенням умов життя. Вона (природа) теж стає джерелом страхів.

Проблема тривог і страхів сучасної людини набуває все більшого значення. Категорія страху є багатограним поняттям. Підтвердженням

цієї думки є аналіз дослідниками страху як емоції, стану, відчуття, почуття, афекту.

Теперішня людина опинилася в полоні власних тривог і страхів. Життя постійно ставить її на межі відомого і невідомого, таємничого і непередбачуваного. Перебуваючи в такому стані, індивід постійно відчуває страх. Це може бути страх перед собою, страх невдачі й успіху, страх майбутнього, страх перед невизначеністю, страх старості, страх самотності, страх смерті.

Практика життя показує, що людина, незважаючи на відчуття страху, постійно бореться з ним. Вона намагається подолати думки про невідоме майбутнє та усвідомлювати власну скінченність і жити повноцінним життям. Соціальна та політична нестабільність, постійне зниження рівня життя, тероризм, збільшення кількості катастроф, стихійних лих та природних катаклізмів тримають сьогочасну людину в постійному страху і тривозі. Тривога, як "емоційний стан, який виникає в ситуаціях невизначеної небезпеки" [Шапар В.Б. Психологічний тлумачний словник найсучасніших термінів / В.Б.Шапар, В.О.Олефир, А.С.Куфлієвський, Б.І.Фурманець та ін. – Х.: Прапор, 2009. – с. 536] перед невідомим і непередбачуваним майбутнім глибоко вкорінена в людське мислення. Люди з жахом можуть ставитися до минулого, їх дуже часто не задовольняє нинішній час. Але дійсний страх індивід здатний відчувати передусім тоді, коли думає про те, що чекає на нього в майбутньому. Здавалося б, на порозі ХХІ століття людина вже не повинна боятися майбутнього, завдяки інформаційним технологіям люди навчилися прогнозувати своє життя на десятки років вперед. Однак, незважаючи на це, сучасна особистість не відчуває себе більш захищеною. А коли страх стає постійною характеристикою свідомості, ми можемо говорити про формування катастрофічної свідомості.

Вектор страхів теперішньої людини зміщується: від страху, спрямованого на зовнішній світ (страх перед природними катаклізмами, світовим тероризмом) на страх внутрішній (страх перед владою, перед загальною незахищеністю: економічною, правовою, соціальною, навіть, перед самим собою (неповага з боку сім'ї, відсутність самоповаги)).

Відзначимо, що для виходу із сучасної кризи можливо і не потрібно шукати абсолютно нової моралі, а доцільно відродити такі вічні цінності як розсудливість, справедливість, стійкість і поміркованість. Звернення до екзистенціалу страху в умовах сучасної екзистенційно-антропологічної кризи пов'язане з формуванням такого образу світу, який породжується відчуженням від звичних усталених цінностей і норм. Страх не можна оцінити однозначно, оскільки його обсяг і зміст надзвичайно різнопланові. Саме тому необхідно продовжувати приділяти проблемі страху належну увагу: аналізувати його складові, бачити в ньому не тільки негативні сторони, але і важливі позитивні аспекти. Потрібно усвідомлювати і те, що в сучасній класифікації страху, крім природних (біологічних) і соціальних страхів виділяється ще й екзистенціальний страх, обумовлений тим, що людина скінченна (тимчасова), і вона знає

про це; індивід усвідомлює очевидність і неминучість втрати себе. Екзистенціальний страх неможливо подолати, та й не непотрібно, тому що він є атрибутом людського існування (тобто це те, чого не може не бути). Коли сила цього страху незрівнянно велика, вона може привести особистість людини до глибоких переживань і руйнувань. Але важливо не забувати і про те, що завдяки саме екзистенційному страху людина отримує можливість відчувати справжність, істинність, "смак" буття. Без цього феномена наше буття не може бути повним. Найкращим виходом з такого стану страху є його визнання (тобто вміння жити з цим страхом), а це – потужний крок для того, щоб успішно думати, діяти, творити.

М. В. Пасенко, студ. КНУТШ, Київ

ЛЮДИНА ЯК ПРОСВІТ БУТТЯ. МОТИВИ ГАЙДЕґЕРА У ФІЛОСОФІЇ С.Л. ФРАНКА

Зазвичай студенти, котрі поступають на філософський факультет – так чи інакше пов'язуючи своє життя з філософією – повинні дати собі чесну відповідь: навіщо їм це потрібно? Крім всіх прагматичних висновків щодо осмислення процесів історії та суспільства, особистого кар'єрного росту, дехто у дійсності пов'язує з філософією пошук Істини з великої літери. Не абстрактне "для загального розвитку", а ні багато ні мало – сенс життя.

Подібну думку виявляє життя і творчість філософа ХХ століття С.Л. Франка. Як пише дослідник його життєвого шляху, "Франк ненавидів обов'язок без життя, етику без онтологічних коренів" (Буббайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877-1950 / Пер. с англ. – М.: "Российская политическая энциклопедия" (РОССПЭН), 2001. – С.95). Така ідея з усією очевидністю розкривається в творі "Про сенс життя", де філософ поєднує релігійну етику з онтологією. "Искомое благо не может быть только "идеалом", чем-то бессмысленным и конкретно не существующим, оно должно быть живым бытием, и притом таким, которое объемлет нашу жизнь, и даст ей последнее удовлетворение именно потому, что оно есть выражение последнего, глубочайшего ее существа" [Франк С. Л. Смысл жизни [Електронний ресурс] / Семен Людвигович Франк // Берлин. – 1936. – Режим доступу до ресурсу: http://lib.ru/HRISTIAN/FRANK_S_L/smysl.txt].

В контексті своїх міркувань про зв'язок вічності, "справжнього життя", буття як такого і обмеженого, але усвідомленого людського життя, Франк приходить до думки про розум як "просвіт" буття. "Знание ... есть совершенно своеобразное, в терминах эмпирической реальности не-описуемое начало, в силу которого бытие раскрывается или озаряется, создает и познает себя" [Там само]. Ця думка мимоволі викликає в пам'яті красномовний символ М. Гайдеґера – "Lichtung" або "просвіт" – несподівану галявину в лісі, що уможливує стовп світла посеред тем-

ряви. Просвіт передбачає "двоїстий рух буття до відкривання та взаємнічення" щодо людини [Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей / Пер. з фр. – Том другий. – К.: Дух і літера, 2011. – С. 21]. Світло буття дається людині як промінь, який видно лише за певних умов, у темряві. "Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen. Nur dem Menschen eignet diese Art zu sein" [*Стояння в просвіті буття я називаю екзистенцією людини. Тільки людині властивий цей рід буття.* Heidegger M. Brief über den "Humanismus" / Gesamtausgabe. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970. – Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976. – Band 9. – P. 323-324]. "...Der Mensch west so, daß er das "Da", das heißt die Lichtung des Seins, ist." [*Людина існує таким чином, що вона є "ось" Буття.* Ibid. – P. 325].

Вживання символів "світло" і "темрява" характерно і для Франка. Він отожднює Світло й Істину, які для нього є знаком Буття. Вони якраз і є тим просвітом Буття для людини, яка стоїть у темряві тимчасовості і через вічність Істини мислить Буття. "Так, простой и неприметный факт нашего знания – хотя бы лишь знания о бессмысленности и тьме нашей жизни, удостоверяет нас не только в нашем собственном, внутреннем сверхэмпирическом бытии, но и в бытии божественного, вечного и всеобъемлющего, сверхмирного начала Истины" [Франк С. Л. Смысл жизни ...].

Франк знаходить зв'язок між буттям і людиною у Боголюдяності Ісуса Христа, що є головним христологічним догматом християнства. "Мы сознаем Богочеловечество, связь Бога с "человеком" (как сущей идеальной первоосновы всякого эмпирического, тварного человека) в качестве основного, первичного факта самого абсолютного бытия. Мы не можем отождествить себя с Богом, но мы не можем и отделить себя от Бога и противопоставить себя Ему, ибо тогда мы в то же мгновение исчезаем, обращаемся в ничто" [Там само]. Уточненням думки Франка може слугувати аспект аналізу М. Бердяєвим світогляду Достоевського. "Стихія буття", що обіймає всіх людей, є свобода, яка вивергається, немов вулкан, з-під кори спроб раціоналізувати життя людини заради її ж блага. "Путь свободы ведет или к человекобожеству, и на этом пути человек находит свой конец и свою гибель, или к Богочеловечеству, и на этом пути находит свое спасение и окончательное утверждение своего образа. Человек только и есть, если он образ и подобие Божие, если есть Бог. Если нет Бога, если он сам бог, то нет и человека, то погибает и его образ. Лишь во Христе разрешается проблема человека" [Бердяев Н. Миросозерцание Достоевского [Електронний ресурс] / Николай Бердяев – Режим доступа до ресурсу: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyaev/berdn008.htm>].

Зіставлення концепцій Франка і Гайдегера, які не були знайомі особисто, хоча і жили в один час, і в сусідніх країнах, вказує на схожість їхніх думок. В обох Буття разом з людиною займають центральне місце в філософії й їх взаємодія ставить головну загадку про істину. Виходячи з думок філософів, Буття як би дає про себе знати через людину. Краще сказати, воно так чи інакше усвідомлюється. За Гайде-

гером, фраза "людина екзистує", інакше кажучи "стоїть в просвіті буття" – означає "сутність людини" ["Wesen" des Menschen. Heidegger M. Brief über den "Humanismus". – Р. 327]. Інакше кажучи, Буття завжди чекає свого осмислення.

Для Семена Людвіговича ця даність стала точкою опори, відштовхуючись від якої він сформулював думку, якими кольорами грає Буття, заломлюючись в людині, "сквозит" через нього. Цим спектром виявилось вираження добра і правди. "Сверхэмпирическое, абсолютное в нас мы сразу создаем и как свет знания, и как вечное благо, как то неизъяснимое высшее начало, которое русский язык обозначает непереводаемым и неисчерпаемым до конца словом "правда"" [Франк С. Л. Смысл жизни ...].

А. В. Пашинська, асп., НПУ ім. М. Драгоманова, Київ
agnessa.pashinska@i.ua

ОСМИСЛЕННЯ СТІЙКОСТІ САМОІДЕНТИЧНОСТІ АНТИЧНИМИ ФІЛОСОФАМИ

У роздумах античних філософів є багато різних думок щодо стійкості та самопізнання, тож "вони живуть, заселяючи той самий життєвий простір, який заселяємо ми, в тій мірі, в якій ми його заселяємо" [Мамардашвили М. К., Лекции по античной философии, 2009, с.11], адже ми також долучаємося до цих роздумів, міркуючи про стійкість самоідентичності загалом та зокрема про кожне з цих понять.

Перші згадки про стійкість ми знаходимо у піфагорійців, які вважали, що "душа стійкіша ніж тіло" [Татаркевич В., История философии. Античная и средневековая философия, 2000, с. 482]. Це свідчить про те, що стійкість для них мала цінність. І кажучи, що душа може вільно входити в будь-яке тіло і покидати його, піфагорійці прагнули до безсмертя, до певної онтологічної стійкості.

Мислитель Алкмеон був в пошуках рецептів фізіологічної стійкості. Він працював лікарем і "розглядав стан здоров'я як гармонічне поєднання якостей вологого та сухого, холодного та теплого, солодкого та гіркого, а стан хвороби – як перевагу якої-небудь з них" [Асмус В. Ф. Античная философия, 2005, с. 451]. Алкмеон міркував над тим, що може забезпечити людині баланс між протиріччями. Саме стійкість цього балансу визначала здоров'я особистості.

Парменід досліджував суще, він стверджував, що воно "нерухоме, в межах великих оков, воно безпочаткове і неприпинне, так як народження і гибель відкинута геть" [А. В. Лебедев, фрагменты ранних греческих философов, 1989, с. 576]. Філософ вважав, що буття залишається тим самим і в тому самому місці, що воно покоїться само по собі. Тож, за Парменідом, наше буття незмінне, стійке. Також філософ стверджував, що думати і бути – одне й те саме, – отже можна припустити, що для формування стійкості самоідентичності особистості дуже важливим є

мислення і усвідомлення природи буття. Про останню дуже ёмко висловлювався учень Парменіда, Мелісс: "універсум ["Все"] бескінечний, незмінний, нерухливий, єдиний, подібний самому собі [= "однорідний"] і наповнений. Руху немає, тільки здається, що є" [А. В. Лебедев, фрагменти ранніх грецьких філософів, 1989, с. 576]. Отже, за його уявленнями – універсум є чимось стійким. І, якщо із нічого не може бути щось... то яке в цьому місце займає людина?

Про людину багато міркував Геракліт. Зітхаючи від її невігластва, філософ казав: "більшість [людей] не мислять [~ сприймають] речі такими, якими зустрічають їх [в досвіді] і, дізнавшись, не розуміють, але уявляють [~ марять]" [А. В. Лебедев, фрагменти ранніх грецьких філософів, 1989, с. 576]. Певно саме в цьому і полягає проблема формування стійкості особистості.

Демокріт уявляв світ як комбінацію атомів в пустоті. Цікавим є його уявлення про мислення – "як процес, відповідний гармонійному поєднанню речовин, з яких складається душа" [Асмус В. Ф., Античная философия, 2005, с. 451]. Тобто, за його розумінням воно зумовлювалось душею, а саме тим набором атомів з їх особливим складом, які разом представляли душу. Отже "Демокріт ставив мислення в залежність від суміші, яка утворює тіло" [Асмус В. Ф., Античная философия, 2005, с. 451]. Разом з тим, в процесі пізнання, відчуття доповнюють мислення, роблячи наше знання більш повним. Тож у пошуках стійкості самоідентичності слід звертатися не лише до мислення, а й до почуттів. В етиці Демокріта йде мова про незворушну мудрість, в якій він вбачав мету життя. Припускаємо, що "незворушна мудрість" поняття дуже близьке за змістом до "стійкості самоідентичності" особистості. Сократ мав схожі думки, поєднуючи щастя зі здатністю людини бути стриманою та справедливою.

Платон, в його діалогах про Сократа висловив цю думку так: "Помірна людина не стане ні гнатися за тим, чого не має бути, ні ухилитися від того, що має бути, навпаки, і щось переслідуючи, і від чогось ухиляючись, вона виконає свій обов'язок – чи торкнеться справа людей або речей, задоволень або прикрас, – а якщо обов'язок велить терпіти, буде стійко терпіти. Такою мені видається мета, яку треба бачити перед собою протягом життя, і заради неї не щадити сил – ні своїх, ні свого міста, – щоб справедливість і помірність стали супутницями кожного, хто шукає щастя; вірно, що, так треба чинити, а не давати волю неприборканим бажанням, чи не поспішати їх вгамовувати, тому що це нескінченне зло, це значить вести життя розбійника" [Платон, Диалоги, 1986, с.607]. Отже, Сократ стверджував, що людина має стійко терпіти, якщо обов'язок велить терпіти, та щоб там не було виконувати його. Обов'язок кожного для філософа полягає в тому, щоб слідувати лише тим своїм бажанням, які роблять людину кращою.

Аристотель розмірковував чи можна припустити, що всі люди мають єдину сутність, тобто душу? Чи насправді їх існує багато і вони різні? А можливо, для всіх людей – одна сутність, для якоїсь іншої

групи речей чи істот – інша? Це питання актуальне для нашого дослідження, щоб визначити, чи однакова основа стійкості самоідентичності у всіх людей чи різна? Вчений частково вирішив цю проблему через поняття "тотожності" та "інаковості". "Тотожність є деякого роду єдність буття або речей числом більш ніж одна, або однієї, коли її розглядають як щось більше, ніж одна (наприклад, коли про неї говорять, що вона тотожна самій собі, бо в цьому випадку її розглядають як дві). А "іншими", або "інакшими", називаються речі, якщо їх форми, або їх матерія, або визначення їх сутності становлять щось більше, ніж одне; і взагалі про інакшість йдеться в сенсах, протилежних до сенсів тотожного. Різними називаються речі, які, будучи інакшими, в деякому відношенні тотожні одне одному" [Аристотель, Метафизика, 2015, с. 448]. Виходячи з цього, можна зробити припущення, що стійкість за сутністю своєю тотожна для всіх людей, але різна за своєю формою прояву через інакшість самоідентичності кожного.

Важливе місце стійкості займала у роздумах Сенеки. Філософ вважав її важливою умовою щастя, стверджуючи, що останнє "це вільний і піднесений, безстрашний і стійкий дух, далекий від будь якої тривоги, будь-якої жаги, єдине благо для якого – честь, єдине зло – ганьба, а все інше – такий собі мотлох, купа речей, які ані віднімають нічого від щасливого життя, ані не додають: усе це приходить і відходить" [Сенека Л. А., збірник творів, 2016, с.129-130].

Плотін розумів стійкість як здатність протистояти злу, яку мають доповнити роздуми та прагнення до духовного. Про це він пише так: "Вища ж праведність Душі – це її енергія, спрямована на Розум; моральне розуміння – її внутрішня спрямованість до Розуму; стійкість – безпристрасне уподібнення вищому, яке вона споглядає" [Плотин, Эннеады, в ел. доступі: <http://www.psylib.org.ua/books/ploti01/index.htm>].

Як бачимо, античні філософи осмислювали поняття близькі за змістом до стійкості самоідентичності в онтологічному, фізіологічному та екзистенціальному вимірах.

***В. В. Приходько, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ
pryvo@ukr.net***

І.КАНТ VS Ж.Ж.РУСО: АНТРОПОЛОГІЧНІ ПОЛЮСИ КУЛЬТУРФІЛОСОФСЬКОГО МИСЛЕННЯ

По суті Кант здійснює інверсію русоїстського антропологічного стосунку між природою і людиною (культурою). У Русо розкол між ними проходить по лінії штучне/справжнє: людина, як вже зазначалося через співчуття почувається членом спільноти усього живого і лише потім виокремлюється, створюючи штучні засоби цього виокремлення, яке ми називаємо культурою. Тому культура є чимось зовнішнім щодо природи, яка є справжнім внутрішнім. Тому людина парадоксальним

чином, щоб бути собою, має йти від себе, розкриватись світові, йти за обрій у далечінь, на чужину, розуміючи при цьому марність своїх пошуків, оскільки на це приречені її штучність, вторинність. Наша доля – це простір і дорога. У Канта природа і культура як здатність людини ставить собі цілі і досягати них, розколюються по лінії свобода/необхідність, тому при наявності дуалізму у визначенні людини, природа є зовнішнім полігоном для випробувань морального ядра, гідності, з якою людина несе сама себе в кожній дії. Кожна дія має співставлятись із моральним взірцем, здійснюючи водночас рефлексію самості і визначаючи людину як таку за трьома векторами, окресленими формулюваннями категоричного імперативу.

По-перше, сходження від суб'єктивної максими волі до абсолютного морального закону в присутності інших, які не є чужими, іншими, а виражають (і тут не можна не погодитись з Карлом-Отто Апелем у цій думці) наявність трансцендентальної спільноти, яка виражає особливість Кантового універсального топосу, тобто людина від самого початку є родовою, соціальною істотою. Таким чином усе людство знаходиться усередині мене, у моєму інтимному домашньому світі. Це – Інший інтимно близького світу, родич, що мешкає поряд. Водночас – це трансцендентальний Інший, його не зустрінеш в емпіричному світі, який здатен тільки роз'єднувати ситуаціями, обставинами, випадками. (Щодо цього напрошується аналогія з трансцендентальною інтерсуб'єктивністю Едмунда Гусерля, яка як абсолютна суб'єктивність є справжнім "мешканцем" життєсвіту та історії.) На противагу цьому Русо не вбачає якоїсь позаприродної універсальної спільноти, а наголошує на соціальну договір, який є штучним культурним заміщенням природно-чуттєвої єдності всього живого. Це відбувається через те, що, вириваючись у самовизначенні, людина захоплює природний простір, земельний наділ, створює приватне, спирається на власність, на "Це – моє!", не маючи іншої змоги заявити про себе, окрім як приписавши собі від буття (природи) неналежне їй. Людина через просторове захоплення отримує перший свій наділ, долю, участь французькою можна сказати *condition* (про це поняття гарно писав Габріель Марсель). Оскільки процес розподілу землі передбачає емпірично нерівні умови, то нерівність стає головною складовою *condition humaine*. Тому людська спільнота послуговується асиметричними стосунками, символічно закріпленими. Простіше кажучи, людина людині – чужак, від якого йде загроза, однак не рахуватись з яким неможливо. Через це його слід приймати у себе, проявляти гостинність, а також віддаватись на його милість. Саме стосунок приналежності до місця в природному світі (освоєння простору), що супроводжується розділенням, чи навіть розкладанням природно цілісного, а не зобов'язання як універсальне положення в інтелігібельному світі, стає першим культурним людським кроком назустріч собі. Просторовий досвід стає початком людського самовизначення і архаїчною основою для культури, у тому числі і етики.

По-друге, вектор націлений на обирання справжньої мети, мети самої по собі, тобто не проміжної, а фінальної. Нею має бути інша людина. Це ще раз підкреслює, що Інший інтимно з'єднаний зі мною, і дія, об'єктом якої є мета, не має порушувати цю спільність, оскільки руйнація загрожує розпадом самості, її автономії. Таким чином у Канта культура – це внутрішній стан душі, певна здатність встановлювати цілі, здатність телеологічного судження, яка дозволяє навіть природу розглядати через ідею доцільності, щоб якомога краще організовувати людську діяльність. Вона також є вмінням розрізняти цілі, встановлюючи ієрархію, на вершині якої ми бачимо Іншу людину як мету саму по собі, трансцендентальну мету, натомість нижчі цілі характеризуються емпіричним змістом. У Русо асиметричні стосунки з Іншим, який не втрачає своєї загрозовості з огляду на його можливе зазіхання на власність, ведуть до політичного рішення – до організації насильства і владних стосунків. Інший має не трансцендентальне, а політичне значення. Таким чином культура тримається політичних порядків.

По-третє, вектор утворення звички діяти у відповідності з абсолютним моральним законом, щоб останній набув сили природного. Для Канта завжди було зрозумілим те, що абсолютний моральний закон не посаде місця природного, однак також вірно, що дія не розгортається у надчуттєвому світі, отже наявні тільки повторення спроби організувати життя в такий спосіб, щоб зовнішнє (природа, необхідність) висвітлювали внутрішнє в різноманітних історично-правових феноменах, серед яких чільне місце обіймають політичні і державницькі стосунки. Таке висвітлення означає передусім практичну розумність тих чи інших звершень, критерієм якої є наближеність до абсолютного морального центру. Наприклад, публічність політичної сфери відповідає родовій сутності індивіда, де кожен включений в інтимну спільноту людей. Загалом комунікація між людьми є просвітницькою справою, завдання якої боротися з емпіричними ситуативними непередбачуваними обставинами за універсальний порядок розумності. Якщо виразити такий стан речей в межах коду "внутрішнє/зовнішнє", то абсолютний моральний закон має тактильний зміст: родина у внутрішньому домашньому зручному світі тримається міцно за руки. Інший тут, поряд, поблизу, у прихованому від погляду єднанні. Тому бути дорослим і розумним означає водночас бути господарем у себе, у своєму домі. У Русо ж Інший – це візаві, а тому погляд є неминучим супроводом стосунків, крім того він перетворює життя в спільноті на "шлях масок", які люди переминують в залежності від тієї чи іншої ситуації. Досвідчена людина не може приймати Іншого всерйоз, тобто без контексту певної соціальної гри, в якій подається певна маска як символ комунікації, що скоріше слугує самості через спроможність виразити щось, ховаючись при цьому. Через це тільки царина зовнішнього, сфера гри символічних масок, робить можливим визначення самості як серії, що імітує (оскільки належить штучному світу культури) реальну присутність. Таким чином кожне я – це мистецтво бути собою, якщо під мистецтвом розуміти саме імітацію

реальної присутності – мимезис природи. Розум не ексклюзивне надбання чи якість людства, а скоріше – досконалий порядок самої природи, що як фон дозволяє проявитись сущому, яке прагне за будь-що емансипації від неї і самоутвердження у далечині від природного дому. Цей парадокс – рушійна сила людської історії.

Ю. С. Реп'ях, студ., ЧНУ ім. Б. Хмельницького, Черкаси
Julypoker@mail.ru

ІДЕЯ НАДЛЮДИНИ У ФІЛОСОФІІ Ф. НІЦШЕ

Питання про природу людини, її індивідуальність і свободу постає у вченні Ф. Ніцше про надлюдину. Це можна назвати пошуком нової моралі для вільної людини на шляху руйнування традиційних цінностей.

Філософія Ф. Ніцше ґрунтується на дещо подібному до ідеальної людини. Його ідеальна людина руйнує всі норми, ідеї та правила поставлені людям, адже це всього лише фікція, нав'язана християнством. Саме християнство філософ розглядає як інструмент насадження людям якостей, які роблять з сильних особистостей слабких, створюють рабське мислення. При цьому релігія ідеалізує слабких людей. Філософ говорить: "Прийде момент і людина пустить в хід всю свою енергію, щоб через її власне самознищення з'явилася надлюдина" [Реале Дж., Анти-сери Д. Западная философия от истоков до наших дней.– Т.4. От романтизма до наших дней.– СПб.:Петрополис, 1997.– С.265-277]. Тобто він хоче сказати, що надлюдина – це така людина, яка дійшла до вищого стану як духовного, так і фізичного, а також ця людина є вільною від застарілих поглядів. Звернувши увагу на фразу: "Людина є те, що треба перевершити" [Ф.Ніцше. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. – М:Интербук,1990.-301с], з книги "Так казав Заратустра", можна поставити питання про те, як може змінити ідея надлюдини свідомість і світ людей. Саме слово "надлюдина" створено не Ніцше, а, як він висловився, "підібрано на дорозі". Він перейняв його з "Фауста" Гете, де дух землі говорить Фаусту: "Який жалюгідний страх опановує тобою, надлюдиною". В це слово Ніцше вклав власне значення.

Слід сказати, що для обґрунтування своєї ідеї надлюдини Ф. Ніцше звертається до теорії Ч. Дарвіна. У цій теорії говориться, що все у світі поступово розвивається та існуючі тепер види організмів виробилися довгим шляхом еволюції. В даний час вищим ступенем еволюційного процесу є нібито людина. В майбутньому повинен з'явитися ще більш досконалий вид, який вже не буде належати до роду *homo sapiens*, але утворює особливий біологічний вид *homo supersapiens*. Цією еволюційною теорією Ніцше і скористався для обґрунтування свого вчення про надлюдину. Він вважав, що люди – це лише перехідна частина еволюції. Надлюдина – це кінцевий пункт еволюції, це вінець творіння. Така

людина буде докорінно відрізнятися від людини теперішнього часу, як ми відрізняємося від мавпи.

Ф. Ніцше звертав нашу увагу на те, що надлюдина протиставляє себе добрим людям, тому що добрі люди – це бездумні люди, а значить безглуздо віруючі. "Доброчесний вид людини вже є людиною нижчою, так як вона не є особистістю" [Аствацатуров А. Три великие книги Ф.Ницше // Ницше Ф. Стихотворения. Философская проза. СПб: Худож. лит, 1993. С. 22-60]. Також філософ завжди використовував образи, красиві порівняння, афоризми, але не поняття, не дефініції. Надлюдина – "це блискавка", "божевілля", "білява бестія", "творець" тощо. Але в основному характеристика надлюдини дається філософом через критику сучасної людини, людини декадансу. Через критику пороків сучасного йому суспільства, системи цінностей цього суспільства показується, якою не повинна бути надлюдина, якою не повинна бути її система цінностей. Виходячи з основних підходів Ф. Ніцше до характеристики надлюдини, можна сказати, що це той, хто стоїть по той бік добра і зла. Цей бік добра і зла є системою існуючої моралі, система християнських цінностей, де усе поставлено з ніг на голову, де співчуття, слабкість, покірність проголошуються добром, а жорстокість, сила, незалежність – злом, де бідні, неспроможні, страждаючі, хворі, потворні є гарними, а знатні, могутні, злі, жорстокі, глибоко упевнені в собі є поганими.

Відмінною рисою надлюдини від людини сучасної є наявність волі до влади. Така воля є імпульсом, який керує нашим світом. Ніцше розділяє волю на чотири види, для того щоб показати, що воля конструює наш світ, без неї неможливий рух і розвиток. На думку філософа, воля ділиться наступним чином. Першою складовою можна назвати волю до життя, коли кожна людина має інстинкт самозбереження. Другою складовою є внутрішня воля, коли у цілеспрямованої людини всередині є, так би мовити, стрижень. Цей стрижень допомагає їй зрозуміти те, чого вона хоче. Коли у людини є внутрішня воля, то її неможливо переконати і їй неможливо нав'язати чужу думку, з якою вона не згодна. Цей стрижень і є внутрішня воля. Наступною є несвідома воля. До неї належать всі пристрасті, афекти, інстинкти, які керують людиною. І останньою, яку особливо описував мислитель є воля до могутності, яка реалізується у кожній людині в більшій або в меншій мірі, коли один хоче підкоряти собі іншого. Остання воля – це найголовніша воля, на думку Ф. Ніцше. Саме вона властива надлюдині. Ідея волі до могутності пов'язана зі зміною внутрішнього світу. Якщо людина хоче досягти вищого рівня розвитку, то їй потрібно змінити свій внутрішній світ [Ясперс К. Ницше и христианство // Философские науки. 1999. №3. С. 117-129].

Мораль – це слабкість, на думку Ф. Ніцше, яка тягне людину вниз. Допомогаючи кожному, ми втрачаємо себе, забуваючи про себе і свої сили для руху вперед. Досить незвично він говорить, що людина – це лише брудний потік і додає, що треба бути морем, щоб прийняти у себе брудний потік і не зробитися нечистим. На мою думку, надлюдина – це море, де може потонути велике презирство. Філософ надав таких якос-

тей надлюдині як духовна творчість, повна концентрація волі до влади, а також надіндивідуалізм. Надлюдина – це людина майбутнього, її потребує наше сучасне суспільство. Без неї неможливий розвиток ні в одній структурі суспільства.

Аналізуючи думки Ф. Ніцше слід зазначити, що його надлюдина, насамперед, безжалісна і найбільше вимоглива сама до себе. Така людина сумнівається і піддає критиці наявні у себе цінності та установки, які позбавляють її внутрішньої духовної свободи і радості творчого життя. На мою думку, філософ правильно сказав, що в людині тварина і творець з'єднані воедино. Адже слід пам'ятати, що філософія Ф. Ніцше – це унікальний, цілим життям здійснений експеримент по руйнуванню всередині себе тварини і плекання творця, який і є надлюдиною.

В. Н. Рубский, студ., ОНУ им. И.И.Мечникова, Одесса
pavv@te.net.ua

ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ ПОСЫЛКИ СРАВНЕНИЯ МИРОВОЗЗРЕНИЙ

Поиск точных положений мировоззрения есть форма бегства от неопределённости бытия. Формирование мировоззрения есть защитная реакция психики на принципиальную несхватываемость жизни. Дискуссия мировоззрений – встреча защитных слоёв сознания. Таким образом, мировоззрение невозможно и неизбежно в одно и то же время.

Это наиболее очевидно проявляется в мировоззренческой дискуссии. Диспутанты исходят из идеи столкновения цельных мировоззрений. Но в анализе обнаруживаются лишь букеты аксиом, одна из которых, наряду с другими фундаментальными аксиомами сознания, есть аксиома о когерентности мировоззрения. Если воспринимать её как одну из мировоззренческих аксиом, наравне с другими, то требование к когерентности не будет подчинять себе структуру дискуссии.

Л.И. Шестов писал: "Мы не можем ничего знать о последних вопросах нашего существования... Отсюда следует, что человек волен так же часто менять своё "мировоззрение", как ботинки или перчатки, и что прочность убеждений нужно сохранять лишь в сношениях с другими людьми, которым ведь необходимо знать, в каких случаях и в какой мере они могут на нас рассчитывать" [Шестов Л. Апофеоз беспочвенности – СПб.: Азбука, 2011. – 224 с.].

В каждом из мировоззрений есть фундаментальные послылки к тому, чтобы принять тезис о собственной беспочвенности. В исламе это – учение о ежесекундном творении Аллахом всего мира. Абу Ханифа (†767) в книге "Аль-Васья", часть 5 пишет: "Многие думают, что Аллах сотворил этот мир и оставил его, а он сам по себе дальше движется без посторонней помощи, как мы шарик запускаем, и он катится по инерции без посторонней помощи. Нет, Аллах творит мир каждую секунду, каждый раз творит мир заново, просто мы этого не видим, но

мир всё время творится Им заново, без перерыва, без помощников, это и есть таухид" [Абу Ханифа. Трактаты по вероучению. Акида. Хрестоматия; [пер. с араб. Батров М. Ф.]; М.: Московский исламский ун-т.е.; Миска, 2010. – 210 с.].

В христианстве подрывом догматичности всех утверждений служит радикальная апофатика, классифицирующая само богословие как неизбежную ложь. Свт. Григорий Нисский: "всякое суждение о Боге – это видимость, лживое подобие, идол; правды же о Самом Боге не открывает" (Против Евномия, 3). "Истинное видение и понимание искомого заключается как раз в незрячести, когда сознаёшь, что цель твоя выше любых познаний и со всех сторон отделена от тебя тьмой неразумения" (О жизни Моисея законодателя, 2, 164) [Григорий Нисский, свт. Избранные творения. – М.: Сретенский монастырь, 2014. – 384 с.].

В материализме подрыв свех утверждений содержится в эпифеноменализме, "теории тождества", элиминативизме натуралистов и т.п. Эти положения говорят об иллюзорности сознания, свободы воли и эпифеноменализме мышления (Д. Свааб, С. Пинкер, Д. Казеннов, Р. Докинз, А. Марков, М. Альпер, К. Фритт, Д. Перебум, Л. Уолперт, Д. Вегнер и др.). Британский биолог и нобелевский лауреат Френсис Крик: "Вы, Ваши радости и скорби, Ваши воспоминания и устремления, Ваше чувство личной идентичности и свободной воли, на самом деле не более чем определённое поведение огромного скопления нервных клеток и связанных с ними молекул. Вы – не более чем набор нейронов... хотя и кажется, что мы обладаем свободной волей, наши решения уже предопределены для нас и мы не можем этого изменить" [Юлина Н.С. Головоломки проблемы сознания. – М.: Канон+, 2004. – 544 с.]. Астрофизик Стивен Хокинг: "Наши познания в области молекулярных основ биологии свидетельствуют, что биологические процессы подчиняются законам физики и химии, а потому столь же детерминированы, как и орбита планет... Мы представляем собой не что иное, как биологические машины, а свобода воли просто иллюзия" [Хокинг С., Млодинов Л. Великий замысел. /Пер.: М. Кононов. – СПб.: Амфора, 2012. – с. 208.]. Сэм Харрис: "Вы не управляете собственным разумом, потому что вы, как сознающий субъект, только часть вашего разума, живущая по милости других частей. Вы можете делать то, что вы решили сделать, но вы не можете решить, что вы решите сделать" [Harris S. Free Will. – New York, 1-st/ Free Press trade pbk. ed., 2012, – 97 p.].

В индуизме анатмавады, Адвайта-веданты и другие субъективно-идеалистические системы также говорят об иллюзорности всего. В основе онтологий типа Адвайты лежит принцип "анирчания", т.е. того, что невозможно объяснить умом [Горяев, Л. У. Буддизм : истоки и традиции / Л. У. Горяев. – СПб. : Невский проспект: Вектор, 2007. – 203 с.].

В постмодернизме нарочито постулируется отсутствие абсолютного смыслового центра мировоззрения (Делёз).

Таким образом, каждая сложная мировоззренческая система содержит в себе утверждение о невозможности создания систем. Казалось

бы, как можно иметь мировоззрение при таких подрывах в самих его основах? Как возможно его отстаивать в дискуссии? Построение систем невозможно, если только эту невозможность не включить в систему, что превратит её в набор аксиом. Только после преодоления системности мировоззрения может начаться продуктивное обсуждение или дискуссия мировоззрений.

Как наиболее выпуклую и грубую часть мировоззрения необходимо убрать аргументацию. Она – основной инструмент традиционного построения дискуссий. Иначе, это, так или иначе, обретёт форму полемики, т.е. словесной войны.

Нам остаётся выявление и сопоставление аксиом. Выявление аксиом осуществляется через определение самой конечной цели тезиса. Так убираются апологетические надстройки над аксиомами. Сличение аксиом есть поиск разности исходных посылок и их сходства независимо от форм словесного выражения.

С. В.Суриця, студ., НаУКМА, Київ
sirena464@gmail.com

**НА ПОЛОВИНУ ПОВНИЙ ЧИ ПОРОЖНІЙ:
АБО ЯК ПО-ФІЛОСОФСЬКОМУ СПРИЙМАТИ СМЕРТЬ
(А. ШОПЕНГАУЕР VS Ф. НІЦШЕ)**

Проблема смерті завжди хвилювала і продовжує хвилювати людей різних поколінь, професій та поглядів. Проте, особливого значення набуває це питання у філософських дисциплінах, а саме у філософській антропології, що прагне пояснити явища життя людини та виявити їх сутність. Такою ж багатовіковою є суперечка між так званими оптимістами та песимістами щодо питань людського буття, і зокрема смерті, про яку піде мова у даному дослідженні. Одним з яскравих прикладів може послугувати тут відмінність у точках зору на трактування феномену смерті у житті людини двох визначних німецьких філософів – Артура Шопенгауера та Фрідріха Ніцше.

Артур Шопенгауер, відомий нам своїми екзистенціалістськими настроями, говорить про смерть як про генія-натхненника, як про "музагет філософії" [Шопенгауер А. О смерти и ее отношение к неразрушимости нашей внутренней сущности. Собрание сочинений в 6 томах. М., 1900-1910, Т.2 – С.-385]. Проте, звичайна людина боїться смерті, цей страх для неї чи не найголовніший, оскільки наче сам голос природи каже їй "смерть – це велике зло" [Шопенгауер А. О смерти и ее отношение к неразрушимости нашей внутренней сущности. Собрание сочинений в 6 томах. М., 1900-1910, Т.2 – С.-387]. Думка ж філософа з цього приводу протилежна: смерть часто є благом, вона бажаний для людини гість. У смерті нас лякає не те, що вона означає кінець життя, про це не доводиться шкодувати. Переривання життєвого процесу порівнюється Шо-

пенгауером з моментом пробудження від важкого кошмарного сну. Саме смерть є тим, чого варто прагнути, оскільки вона позбавить нас від тягару життя, всіх страждань, що воно несе нам, людям. Лише у єдності зі смертю життя може реалізуватися як ціле. Так чи так, попри такий образ смерті, нібито зі знаком плюс, цей погляд не зовсім можна назвати оптимістичним. Адже подібний погляд наголошує не лише на невідворотності кінця життя, а й у буквальному тлумаченні може сприйматися як пропаганда найшвидшого його досягнення.

Фрідріх Ніцше, хоч і називає Шопенгауера "наставником" і "дресувальником" [Ніцше Ф. Несвоевременные размышления: "Шопенгауэр как воспитатель". [Електронний ресурс], – Режим доступу до ресурсу: <http://www.lib.ru/NICSHE/razмышleniya3.txt>], не з усіма ідеями свого "наставника" погоджується, зокрема це стосується і питання смерті. На думку Ніцше, смерть не приходить занадто рано, чи занадто пізно, вона завжди своєчасна. Цьому нас вчить і Заратустра, коли, наприклад, каже, що "вмирати вчасно." [Ніцше Ф. Так казав Заратустра. К.: Основи, 1993. С.-72]. Також не варто вважати смерть святом позбавлення від страждань. Найкраща смерть – довершена, у променях звитяги чи як "марнування великої душі у боротьбі" [Ніцше Ф. Так казав Заратустра. К.: Основи, 1993. С.-72]. Попри це, вона завжди однаково ненависна і приходить випадково, неочікувано застає нас, і завжди являє себе, як каже Ніцше, володарем. Така смерть є свого роду насильницькою, бо ми не бажаємо її. Навпаки, справді вільною смертю є та, яка приходить тоді, коли ми самі бажаємо її приходу: "У смерті має горіти ваш дух і ваша чеснота", – каже Заратустра. Тож, смерті боятися не варто, ба більше, вона може бути бажаною у позитивному сенсі, як осмислення людиною завершеності її буття у світі.

Не важко помітити певну схожість у поглядах філософів на проблему смерті. Обидва говорять про страх людини перед цим важливим життєвим епізодом та наголошують на його невідворотності. Однак, конфлікт можна побачити у варіантах сприйняття смерті: у першому варіанті, як певного "ратівного кола", що як прийманий гість позбавляє людину неunikних життєвих страждань; у другому – як вільно-бажане завершення осмисленого існування, що приймається з гордістю. Проте, можлива й інша точка зору, чому б не розглянути варіант індиферентного ставлення до смерті? Саме тому, що він видається можливим лише до того часу, доки людина сама не стикається з тим, від чого хотіла триматися осторонь і чого так боялася протягом життя. Лише особисте переживання за близьку людину у такій граничній ситуації, чи ще драматичніше – у випадку приватного досвіду, може бути істинним показником ставлення людини до смерті, і байдужим його навряд чи можна буде назвати.

Варто сказати, що дослідження місця смерті, як завершального процесу життєдіяльності, здатне значно поглибити наші знання про людину, зокрема розширити наші філософсько – антропологічні знання про людську природу. Це пов'язано з тим, що ця проблема не лише зачіпає питання людської ментальності, етичних поглядів тощо, але звідси мож-

на провести ланцюжок до соціальної філософії. Людина – істота соціальна, вона проходить всі етапи свого життя, перебуваючи в ньому, і смерть не є виключенням. Ба більше, у дослідницькій літературі проблема смерті тісно пов'язується з соціумом. Є ґрунтовні дослідження з приводу особливостей сприйняття смерті, де вмираюча людина завжди розглядається у залежності від Інших (Ар'єс, Янкелевич). Таким чином, проблема смерті, її сприйняття й оцінка, є одним з наріжних каменів філософської антропології, попри те, що цьому питанню приділяється поки що не так багато уваги, як воно того заслуговує.

Ю. Д. Терещенко, студ., ХНУ им. В. Н. Каразина, Харьков
yuliatreshenko42@gmail.com

ЗОВ КЛАССИКИ: ИНТЕРПРЕТАЦИОННЫЕ ВЫЗОВЫ И "ПОДЛИННЫЙ ГЕГЕЛЬ" (XX ВЕК)

Классическая политическая философия и её интерпретации – великолепный способ обнаружения и *снятия* катаклизмов, проблем и парадоксов, которые присутствуют в современном нам обществе. К таким наглядным примерам относится и политическая онтология Г. В. Ф. Гегеля, и она, как часть системы, способна наиболее полно и предельно подробно продемонстрировать фрагменты, в которых *политический разум* оказывается в ситуации недомыслия, тупика и бессилия. Кроме этого, если помимо непосредственного обращения к немецкому классику рассматривать также интерпретаторов его учения, мы получим целую галерею политических представлений о *должном*, а также о тех виртуальных и реальных трудностях, которые делают воплощение целого или части упомянутого *должного* невозможным.

Разбор положения, сложившегося в действительности, непременно должно начинать с разбора концептуального наследия. Ясно, с разбором концептуального *должного* дело обстоит отнюдь непросто, и одно лишь *включение* в гегелевские тексты сопряжено с немалым количеством проблем: от заурядной *недочитанности* Гегеля до исследовательских мифов и предрассудков, коих за два века с момента возникновения гегелевской философии накопилось немало (например, поиск Гегеля через псевдо-Маркса). Исследователи, берущиеся за Гегеля без единого инструментария, т.е. голыми руками, не только не проясняют смысл его учения, но и порождают все новую и новую путаницу и неясность.

Наш ответ на вызов сложившегося положения таков. Мы предлагаем введение новой инструментальной единицы, которую условно называем "подлинный Гегель", состоящую из попыток разбора аутентичных текстов главного немецкого классика – "зрелый Гегель", а также текстов, написанных Гегелем до 1807 года, до "Феноменологии Духа", – феномен под названием "молодой Гегель". Эта простая сумма должна служить *снятию* подавляющего числа предрассудков, скопившихся

вокруг политической онтологии Гегеля, а также быть критерием для оценки традиции интерпретации гегелевской философии как таковой. Более того, применение инструментальной единицы под названием "подлинный Гегель" поможет нам понять способы и механизмы конструирования толкований гегелевской философии, — за счет каких "отклонений от гегелевской нормы" та или иная интерпретация и обретает свое существование.

Мы успели проверить предлагаемую нами инструментальную единицу на практику, взяв четверых отдельных авторов, принадлежащих XX веку и работавших с гегелевской политической онтологией — Р. Дунаевская [Дунаевская Р. Марксизм и свобода: с 1776 года до наших дней / Рая Дунаевская ; [пер. с англ. И. А. Рисмухамедова; под ред. А. В. Гусева]. — М. : Праксис, 2011. — 481 с.], Л. Альтюссер [Альтюссер Л. О связи между Марксом и Гегелем : [электронны ресурс] / Луи Альтюссер ; [пер. с фр.]. — Режим доступа : http://scepsis.net/library/id_1926.html.], Э. Вейль [Вейль Э. Гегель и государство. Пять докладов / Эрик Вейль ; [пер. с фр. Ю. В. Быстрова]. — Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2009. — 282 с.] и Ч. Тейлор [Taylor C. Hegel and Modern Society / Charles Taylor. — Cambridge : Cambridge University Press, 1979. — 180 p.], выяснив следующее. В случае Дунаевской "отклонением от гегелевской нормы" являлось то, что Гегель, вопреки его собственным словам, подлежит многообразному использованию, к сожалению, философия на нем не закончилась, а кроме того, он является лишь инструментом в человеческой борьбе за собственное же освобождение, и интерпретационный шов здесь заключен в прочитывании Гегеля через Маркса вне всякого выхода из Маркса, но по нашему мнению, гегелевская мысль тут останется нетронутой. В случае Альтюссера *отклонением* является то, что на главную роль гегелевского творчества он назначает диалектику, а не Абсолютный Дух, как то обозначил Гегель: диалектика не метод, как мы, читая Гегеля, полагали, а субъект и смысл гегелевской философии. Э. Вейль демонстрирует, что философская культура все еще не простила Гегелю этатизм, а Ч. Тейлор замечает, что единственное, что делает Гегеля непригодным на потребу дня сегодняшнего — это "онтология", а в целом, мы все еще пользуемся теми формами, которые немецкий классик предписал нашему мышлению. В целом же оказалось, что для каждого представленного нами автора характерно отбрасывание фигуры Абсолютного Духа как нефункциональной единицы, это самая общая и самая существенная тенденция, другие черты интерпретаций могут варьироваться. Посредством "извращения" гегелевской политической онтологии каждый интерпретатор делает важные открытия внутри нее: именно так *классическое* остается живо, а мы получаем возможность работать над ним.

Такими маленькими шажками, как тот, чтобы выше был представлен нами, от интеллектуальных разборов можно пытаться переходить от размышления о *должном*, что является сутью происков политической онтологии, до проб воплощения этого *должного* в социальной действи-

тельности, учитывая те ошибки, которые западное человечество уже успело совершить (этатизм, псевдо-Маркс, государственный капитализм, нацизм, тоталитаризм и пр.): философия "есть теория освобождения – или она ничто" [Дунаевская Р. Марксизм и свобода: с 1776 года до наших дней / Рая Дунаевская ; [пер. с англ. И. А. Рисмухамедова; под ред. А. В. Гусева]. – М. : Праксис, 2011. – 481 с., с. 27].

И. О. Титимец, студ., ОНУ им. И.И. Мечникова, Одесса
titimetsts@gmail.com

ТЕМПОРАЛЬНОСТЬ БЫТИЯ В ФИЛОСОФИИ МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА

В XX веке проблема темпоральности бытия была выдвинута на первый план. В частности, центральное место она занимает в философской концепции Мартина Хайдеггера, который, раскрывая понятие "присутствия" посредством основополагающих феноменов человеческого бытия, говорит о том, именно понимание собственной конечности делает возможным постижение Dasein. А в этом, собственно говоря, и состоит одна из главных задач экзистенциальной аналитики присутствия, через которую он и строит свою фундаментальную онтологию. Следовательно, бытие к смерти выступает в его понимании в качестве аспекта временности.

Итак, смерть конституируется Хайдеггером не как конец смерти, а бытие к концу. А. Дахний подчеркивает, что Хайдеггера интересует, в первую очередь, как смерть непосредственно артикулирует себя в пределах бытия: *"...справжня тема Гайдегера – це по суті не "смерть", а смертність, скінченність людини"* [Дахній А. Екзистенційно-онтологічна інтерпретація проблеми смерті у філософії Мартина Гайдегера / А. Дахній // Докса . – 2009. – Вип. 14. – С. 194 – 204. – С. 200]. Таким образом, смерть открывается как *"наиболее своя, безотносительная, необходимая возможность"* [Хайдеггер М. Бытие и время: пер. В.Бибихин, / Мартин Хайдеггер – М.: Издательство "Ad Marginem", 1997. – 451 с. – С. 250]. Она есть тем, что не выбрано нами, ведь мы, по сути, брошены в наше "бытие к смерти", в эту необходимую возможность присутствия. Так оно вручено смерти, которая, как уже было выяснено, принадлежит к бытию в мире. Эта брошенность в смерть, по Хайдеггеру, приоткрывается присутствию исходнее и настойчивее в расположении ужаса.

Характеризуя смерть относительно повседневности присутствия, Хайдеггер конституирует, что люди для успокоения склонны превращать смерть публичное событие, превращая тем самым ужас перед смертью в страх перед уходом и тем самым отчуждая присутствие от его наиболее своей способности быть.

Ужас перед смертью следует отличать от страха перед уходом. Ведь ужас перед смертью есть ужас "перед" наиболее своей, безотносительной и не-обходимой способностью быть, т.е. неопределен и безграничен. Страх перед уходом же направлен на что-то определенное, он мелок и не дает человеку возврата к его самости.

Поэтому в этой манере успокаивания себя люди не дают хода мужеству перед ужасом смерти. Называя подобное отношение к смерти обыденным бытием к смерти, Хайдеггер характеризует его как постоянное бегство от самости. Поэтому, определяя смерть как обыденное событие, люди озабочиваются превращением этого ужаса в обыденный страх перед наступающим событием. Но Хайдеггер призывает *"не бежать от ужаса перед смертью, не превращать ужас в страх, не заменять тревогу, страх перед ничто страхом перед чем-то определенным"* [Хайдеггер М. Там же. – С. 254].

Более того, Хайдеггер различал подлинное бытие, к которому можно перейти только при осознании конечности своего существования, и неподлинное, рассматриваемое мыслителем в рамках повседневности, обыденного бытия к смерти. А так как самость повседневности представляют собой люди, то для повседневности смерть выступает знакомым внутримирно случающимся событием. Следовательно, *"в повседневности умирание, которое, по сути, неизменно мое, нивелируется до происшествия, то есть извращается в публично случающееся событие, встречаемое людям"* [Хайдеггер М. Там же. – С. 253]. Именно поэтому люди нуждаются в успокоении насчет смерти.

По мысли Хайдеггера, публичное толкование присутствия говорит: человек смертен, потому что тогда любой и ты сам можешь себя угрожать: всякий раз не именно я, ведь этот человек никто. Таким образом, подобное уклонение от смерти господствует над повседневностью так упрямо, что в бытии-друг-с-другом "ближние" именно "умирающему" часто еще втолковывают, что он избежит смерти и тогда сразу снова вернется в успокоенную повседневность своего устраиваемого озабочением мира.

Подводя итоги, смерть была определена мыслителем как наиболее своя, безотносительная и не-обходимая возможность присутствия. Из-за того, что мы брошены в бытие к смерти, которая есть хоть и достоверной, но и неопределенной. Осознание возможности нашей смерти, а, следовательно, обретение подлинного бытия, возможно только посредством переживания ужаса. Но в повседневности данный феномен нивелируется до обыденного события, и люди совершают бегство от нее, а, вместе с тем, и от своей самости, так что человек, предпочитая ужас перед смертью страху перед уходом, отчуждает присутствие как таковое.

БУТТЯ ЛЮДИНИ І ЇЇ ЕЗИСТЕНЦІЯ В ФІЛОСОФІЇ КАРЛА ЯСПЕРСА

Екзистенціалізм незважаючи на його дещо естетизований образ в культурі як філософії "високого", і можливо такий, що не має конкретної практичної спрямованості, тим не менше є напрямом, який дійсно займається питанням "живої людини", про яку чутки ходять вже довгий час. Карл Ясперс є одним із перших представників екзистенційної філософії 20ст. яка головним предметом дослідження обрала не дослідження соціуму в цілому, а звернулася до індивідуальної особи, як основи з якої починається саме суспільство і можливе також його перетворення. Ясперс прагне віднайти людину саму по собі, відкрити шляхи її воз'єднання з собою та іншими в свідомому пізнанні внутрішніх сутнісних особливостей людського існування.

Сучасний світ перебуває у стані загостреного міжнаціонального, етнічного і класового конфлікту, через глобалізацію і інші проблеми пов'язані з швидким темпом життя і інформаційним тиском людина, як вид опинилась у прірві невизначеності і втрати самоідентичності. Людство вже не має чітких орієнтирів, а встановлений ідеал людини являється лише прагненням, яке можна порівняти з претензією дитини на зрілість і примхою на надання їй прав у відповідальності за власне існування і за інших. Твердження, що людина є досконалою істотою зазнає нищівної критики, як тільки ми звертаємось до ЗМІ і бачимо як ми "людство" організували власне існування і життя. Криза пріоритетів і шлях паразитуючої істоти, це реальний стан справ, який ми наразі маємо. Людство загралось в самовпевненості у культивуванні власної вищості, ми настільки поверхневі, що навіть не усвідомлюємо своєї кінечності, ми періодично влаштовуємо війни, щоб відчутти смак життя за рахунок смерті інших. Так, війна це не економічний захід, це просте бажання вбивати, бути володарем і вершителем судеб! Нашу зрілість ми ототожнюємо з якістю вміння якими оволодіваємо, і тим на якому рівні соціальної ієрархії перебуваємо, ми сформували систему визначень щодо якості особи, такі як робочий, спеціаліст, керівник або організатор системи виробництва. Нажаль така схема не може забезпечити комфортне існування всіх учасників соціального процесу. Звідси можемо критикувати думку про те, що людина є суспільною істотою, оскільки суспільство вже виступає не просто як благо, а є першорядним формуванням і метою самою по собі, що використовує людину за для власного розвитку, лише ілюзія, яка змусила людину повірити в свою керівну роль. Можливо хтось скаже, що суспільство дає позитивні перспективи для організації власного добробуту. Але за чий рахунок? Блага, які полегшують нам життя, наразі добуваються працею тих, хто життя не має, а проводить його в шахтах, копальнях, заводах і фабриках.

Самотність, пустота і ілюзія це основні результати розвитку сучасної цивілізації і людству доведеться докласти значних зусиль щоб подолати ці проблеми.

Звичайно, першочергово робота повинна починатись з перетворення кожної окремої особи. Людина у суспільстві відчужена, є лише відображенням плану реалізації суспільної одиниці. Вона мусить звернути увагу на себе і зустрітись з власною персоною, відмежуватись від тої зовнішньої атрибутивності, яка визначала її дотепер. Усвідомлення себе як особи виявляється не таким вже і простим актом, оскільки людина ховається за масками і очікуваннями про неї інших людей, батьків, друзів. Внутрішня самотність не сприймається сучасним світом, як проблема, вона висміюється як примха, визнається слабкістю характеру і ненадійністю особи.

Коли хтось один вдається до критики системи, вона сприймає його за ворога, а не як позитивного реформатора. Система не хоче змінюватись, вона є самодостатньою, але сила одиниці виявляється в тому, що вона є сигментом, який здатен перейняти на себе керівну роль і змінити напрям руху.

Екзистенція, як внутрішній стержень особистості реалізується в критичні моменти, коли персона не справляється з проблемними ситуаціями, що не вирішуються за допомогою попередньо напрацьованих схем реакцій і відповідей на проблему. Виявити внутрішню і спільну для всіх людей життєву основу можна в момент зупинки, перед тим як все втратить зміст. З'являється опора, як знання про себе, а зовнішнє оприділення починає відходити на другий план. Філософія Карла Ясперса є однією із систем скерованих на припинення бігу на місці. А саме на розвиток не зовнішньої характеристики людської істоти, а на розкриття її внутрішнього, сутнісного змісту. Ясперс показує скільки рівнів людська свідомість повинна пройти за для того, щоб наблизитись до дійсного споглядання себе і світу, як цілісної організації. [Ясперс К. Філософія. Книга первая. Философское ориентирование в мире. М., 2012 – 384 с.], [Ясперс К. Філософія. Книга вторая. Просветление экзистенции. М., 2012. – 448 с.], [Ясперс К. Разум и экзистенция. М., 2013. – 336 с.]

Аналізуючи процес становлення особи, як самостійної одиниці і водночас, як частини загального світового буття в філософії Ясперса ми можемо простежити поступовий перехід від ізоляваності до розкриття особи у її взаємовідносинах з навколишнім світом. З одного боку людська свідомість-екзистенція тут визначається, як цілісність, але в той же час вона сама наближається до свідомлення того, що є невід'ємною частиною чогось більшого, що Ясперс називає трансценденцією або Богом. Світ і людина визначаються в кінцевому рахунку, як синонімічні форми проявлення буття, яке розкривається через постійний процес взаємного проникнення та розчинення предметного світу і людини в законах з яких вони зрештою беруть свій початок.[Ясперс К. Філософія. Книга третья. Метафизика. М., 2012. – 296 с.], [Ясперс К. Філософская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991 . – 527с.]

Філософська система Ясперса орієнтована на переосмислення людиною свого місця і ролі у світовому процесі, і на повернення людини в реальний світ, з якого ми беремо початок, але який мислимо, як міфологічний і недосяжний образ. У світ де людина є реальною формою життя, а не лише купою документів, які визначають її вартість.

Т. А. Фостяк, асп., НУ "КМА", Київ
taras.fostiak@gmail.com

ОНТОЛОГІЯ ЦІННОСТЕЙ МАКСА ШЕЛЕРА У СВІТЛІ КОНЦЕПЦІЇ "ФУНКЦІОНАЛЬНОГО ІСНУВАННЯ" ЦІННОСТЕЙ МАНФРЕДА ФРІНГСА: КРИТИЧНИЙ АНАЛІЗ

"Цінність" – одна із фундаментальних категорій етичного вчення Макса Шелера (1874–1928), magnum opus якого "Формалізм в етиці і матеріальна етика цінностей" (1913/1916) є чи не найрадикальнішою в історії філософської думки спробою фундування етики на засадах теоретичного оприявлення ціннісних змістів та ієрархій. "Матеріальна етика цінностей", засадничена феноменологічним методом, покликана поєднати моральний абсолютизм та емотивізм, епістемологічний апіоризм і ретельне вивчення змістово визначених цінностей – концептуальні настанови, що традиційно перебували у протистоянні. "Цінність" (Wert) постає як вузлова категорія матеріальної етики, в якій сходяться всі згадані настанови, адже саме вона – пізнана а priori як абсолютна – утворює фундамент морального обов'язку. Відповідно, з'ясування змісту Шелерової аксіології має принципове значення. У всьому ж комплексі питань про цінності, питання про їхній онтологічний статус постає як логічно первинне й фундаментальне. Ми спробуємо оприявити Шелерове розуміння буття цінностей. Для цього ми звернемось до вчення про "функціональне існування" цінностей, яке запропонував американський дослідник Манфред Фрінгс для прояснення Шелерового вчення про спосіб буття цінностей. У ході критики Фрінгсового тлумачення ми запропонуємо декілька інтерпретаційних схем (два "рівні" буття цінностей, генетична й онтологічна первинність цінностей) для глибшого розуміння Шелерової аксіології.

"Цінність" – не тільки найфундаментальніша, а й найбільш тьмяна й проблематична категорія Шелерової етики. Концептуальний вокабуляр останньої містить цілу низку онтологічно "навантажених", і при цьому недостатньо прояснених, формул: так, авторові "Формалізму в етиці..." йдеться про цінності, як "дійсні" (wirkliche), "наявні" (bestehende), "абсолютні" (absolute), "автономні" (selbstständige), "первинні" (ursprüngliche), "об'єктивні" (objektive), "предметні" (gegenständliche); крім того, у зв'язку з феноменом цінностей Шелер вживає такі слова/терміни/метафори як "буття" (Sein), "існування" (Existenz) та "факт" (Tatsache). Ця насичена онтологічна "палітра" неабияк заплутує дослідників, не тільки підштов-

хуючи їх до хибних інтерпретацій, а й ускладнюючи саму постановку питання про буттєвий статус цінностей. Відтак неодмінною передумовою адекватного підходу до Шелерової етики має бути ретельне прояснення контекстів ужитку означених слів/термінів/метафор.

При розгляді Шелерової онтології цінностей насамперед слід врахувати ненаголошене, однак принципове, розмежування двох "рівнів" буття цінностей. До першого "рівня" належить буття цінностей як елементів *стихійного* емоційного досвіду (переживання краси зоряного неба). До другого ж "рівня" – буття цінностей *per se*, що підлягають пізнанню в *методичному* феноменологічному досвіді (пізнання краси як такої). Відповідно до цих двох "рівнів" цінності здобувають почасти різнопланові онтологічні характеристики. Так, цінності "існують" чи "наявні" у світі як властивості (Wertqualitäten) конкретних благ (Güter), в яких вони набувають характеру "дійсних" [Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. – Halle : Max Niemeyer, 1916. – S. 16]; відповідно зникнення чи трансформація благ позначається і на їхніх ціннісних властивостях. Однак *самі по собі* цінності не "існують" і не є "дійсними", а утворюють "ідеальні об'єкти", що перебувають за межами "дійсності" та "існування"; вони – "автономні" (selbstständige) і "об'єктивні" сутності, пов'язані між собою необхідними зв'язками і структуровані в об'єктивну ієрархію. Між досвідною репрезентацією цінностей та ідеальною сферою цінностей пролягає онтологічна прірва аналогічна до тієї, що має місце між дійсними просторовими формами та ідеальними законами геометрії. Саме цінності *per se* постають як критеріологічний фундамент моральної оцінки та належності (Sollen), а отже як найперший предмет етичного запитування. Сплутування ж обох "рівнів" буття цінностей призводить до неадекватної постановки питання, а відтак і хибних інтерпретацій Шелерової етики.

Неврахування принципового онтологічного розрізнення визначило зміст т. зв. "концепції функціонального існування цінностей", яку запропонував Манфред Фрінґс для прояснення способу буття цінностей у Шелеровій аксіології. Так, Фрінґс тлумачить Шелерів підхід як спробу описати *сутність* цінностей як *даних у почутті*, а не цінностей як *таких* (values themselves), доходячи висновку, що цінностей немає поза почуттями, так само як кольорів немає поза баченням [Frings M. Mind of Max Scheler. – Milwaukee : Marquette University Press, 1997. – p. 25]. Вважаючи таку інтерпретацію звичайною констатацією позиції Шелера, Фрінґс упускає принципове онтологічне та етичне значення ціннісної ієрархії та ціннісної аксіоматики, котрі за своєю *сутністю* якраз репрезентують автономну та об'єктивну царину цінностей, яка хоч і розкриває себе в актах почуття, однак перебуває поза будь-яким онтологічним стосунком до них. Так, цінності "існують" у сфері "дійсних" благ, і саме як ціннісні властивості (Wertqualitäten) благ вони постають у нашому емоційному досвіді, однак той "факт" (як чистий/сутнісний "факт"), що "існування" позитивної цінності саме є позитивною цінністю (аксіома I.1. ціннісної аксіоматики), належить до ідеальної сфери цінностей, яка не

"існує"; так само вищість цінності сакрального перед цінністю задоволення засвідчує себе в акті почуття саме як вищість у структурі *об'єктивно* ієрархії, що онтологічно не пов'язана із самим актом почуття. Відтак хибно інтерпретуючи Шелерів підхід до онтології цінностей, Фрінґс зосереджується на спробі проявити "рівень" буття цінностей як елементів досвіду; хоч він і приділяє значну увагу розгляду самої ієрархії цінностей, однак не охоплює її автентичного онтологічного та етичного змісту.

Концепція Фрінґса про "функціональне існування" цінностей призводить і до іншої проблеми, – а саме сплутування генетичної та онтологічної первинності цінностей. Хоча Фрінґс не надає належного значення буттю цінностей *per se*, все ж ідеальна сфера цінностей представлена в нього у своєрідній *квазі-формі*. Так, згідно з означеною концепцією, цінності "повинні вступити у функцію з чимось для того, щоб бути" [ibid. – р. 24]: така позиція *логічно передбачає* поділ цінностей на досвідно наявні і не-наявні, при тому, що другі все-таки повинні мати певний *онтологічний статус*, який дозволяв би їм вступати у "функціональну взаємодію" з чимось і переходити таким чином в "існування". Ці не-наявні цінності Фрінґс порівнює із спектром кольорів, який нібито має "вступити у функцію" з певним субстратом, щоб "існувати", чи зі світлом, яке проявляє себе лише в контакті із певною поверхнею. Таким чином, цінності виявляються в чомусь подібними до спектру чи світла, однак залишається загадкою, *яким чином* і взагалі з *чим* вони повинні "вступати у взаємодію", щоб проявитися. Головним же логічним наслідком цього положення Фрінґса є те, що не-наявні і наявні цінності виявляються приналежними до одного ланцюга взаємодії при збереженні різних онтологічних статусів; у зв'язку з цим постає питання: яким чином "предмети", наділені різним онтологічним статусом, можуть впливати один на одного? Питання закономірне, проте риторичне, адже відповідь проста – ніяк. Згаданий квазі-онтологічний рівень цінностей не зміг би на щонебудь впливати (якби він взагалі "був" – бодай в якомусь значенні). Саме ж його виокремлення, як і розгляд "буття" спектру як взаємодії з "чимось", є помилкою, що ґрунтується на хибному тлумаченні позиції Шелера. Ідеальні цінності первинні не *генетично*, тобто тим, що вони якимось загадковим чином долають власні ідеальні межі і "приходять" у світ (як це випливає із ходу міркувань Фрінґса), а *онтологічно*, – в тому сенсі, що структурні зв'язки, притаманні ідеальній сфері цінностей, завжди етично "значущі" для царини дійсного, хоча й не завжди втілені в "дійсності": зробити їх "наявними" може тільки особа, що відчуває об'єктивний ціннісний лад і діє у згоді з ним, – однак в цьому випадку відсутній який-небудь онтологічний "перехід" між ідеальним і реальним в строгому, а не суто метафоричному, сенсі. Концепція "функціонального існування" цінностей Фрінґса хоч і опосередковано, та все ж однозначно передбачає згадану генетичну модель цінностей, до того ж викривлюючи їхній автентичний онтологічний зміст.

Отже, з'ясування змісту категорії "цінність" має принципове значення для розуміння Шелерівського етичного проекту. При цьому питання про її

онтологічний статус постає як первинне і фундаментальне. Хоча Шелєрів онтологічний "вокабуляр" неуніфікований і досить заплутаний, змістово можна виокремити два "рівні" буття цінностей, – а саме ідеальну сферу цінностей самих по собі і сферу цінностей як елементів стихійного досвіду. Концепція "функціонального існування" цінностей, яку запропонував Манфред Фрінґс, сплутує обидва "рівні", впадаючи у низку суперечностей; подальшим же наслідком цієї помилки є сплутування онтологічної і генетичної первинності цінностей, що зрештою цілковито викривлює їхній автентичний онтологічний та етичний зміст.

В. І. Цимбал, директор Наукової бібліотеки БДМУ, Чернівці
А. В. Клічук, канд. філос. наук, доц., співроб.
Наукової бібліотеки БДМУ, Чернівці
k-o-r@mail.ru

РОЛЬ БІБЛІОТЕКИ БДМУ У ФОРМУВАННІ ІНФОРМАЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ СТУДЕНТІВ

*Освіченість – це те, що
залишається в людини, навіть тоді,
коли все інше вона може втратити...
Конфуцій*

Філософія життя людини – це процес отримання знань і мудрість у грамотному їх застосуванні. Формувати стійку мотивацію важливості підвищення інформаційної культури неможливо без натхненного викладання, демонстрації можливого практичного застосування знань у зв'язку з життєвими планами та орієнтаціями студентів, використання нових і нетрадиційних форм та методів навчання, їхнього чергування. Сучасне інформаційне суспільство важко уявити без новітніх засобів, за допомогою яких людина отримує свої знання, обмінюється думками, вирішує різноманітні соціальні й побутові проблеми. Інформація – продукт цивілізації, рушій її прогресу, важливий складник змісту освіти особливо у галузі медицини. Здорова та освічена людина – це велика цінність і продуктивний ресурс держави. Саме тому бібліотека й освіта – це поняття одного роду.

Бібліотека БДМУ – це потужний інформаційний центр, важливий елемент навчально-виховного процесу, обов'язковий структурний підрозділ навчального закладу, який здійснює інформаційне, культурно-просвітницьке забезпечення навчально-виховного процесу як у процесі аудиторних занять, так і поза лекційний час. Перш за все, робота бібліотеки спрямована на забезпечення фахових інформаційних потреб, але не обмежена тільки професійною направленістю.

Основними напрямками роботи нашої бібліотеки є:

- діагностування інформаційних потреб студентів співвітчизників та студентів із іноземних держав зокрема;
- оптимізація довідково-бібліографічного забезпечення потреб та запитів користувачів;
- організація тісної співпраці з професорсько-викладацьким колективом БДМУ – особливо кураторами груп у реалізації навчально-виховного процесу;
- допомога у розвитку пізнавальних читацьких інтересів студентів;
- сприяння засвоєнню студентами системи знань через різні форми й методи пропозиції інформаційного ресурсу;
- популяризація новинок із фахової літератури та періодичних видань;
- формування основ інформаційної культури молоді.

У процесі нашої роботи ми визначаємо позитивні її результати і беремо до уваги дані про те, що вимагає корекції, усуваємо недоліки, які є типовими у напрямках пошуку необхідної інформації, невмінні із її кількості вибрати основне. Також індивідуальному (переважно це стосується студентів-іноземців) невміння працювати з книгою, слабка орієнтація в сучасній системі соціальної інформації та її засобах, шляхів пошуку інформації. Тому зусилля працівників бібліотеки БДМУ, спрямовані на систему роботи з формування основ інформаційної культури студентів. Для цього проводяться екскурсії по читальних залах бібліотеки, мета яких – навчити читачів орієнтуватись у світі інформації, знати, де і як можна підібрати необхідну літературу, а також бібліотечні семінари, тематичні лекції, на яких викладаються основи інформаційної грамотності. Бібліотека сприяє всебічному творчому розвитку студентів. Працівники наукової бібліотеки беруть участь (та самостійно організовують) проведення для студентів предметних тижнів, добирають необхідну літературу для повідомлень, оформляють тематичні полицьки. Бібліотечні працівники надають інформаційну допомогу студентам у написанні рефератів з різних навчальних предметів. Створюються тематичні папки з розділів медицини, систематизуються матеріали на допомогу у вивченні предметів суспільно гуманітарного напрямів, екології, правознавства, основ економічних знань, менеджменту здоров'я та ін. До того ж, у бібліотеці систематично концентрується інформація про все, що стосується історії та сучасного життя БДМУ. Посилену увагу працівники бібліотеки приділяють інформаційно-бібліографічній роботі в обслуговуванні студентів, викладачів, інших співробітників вузу, основна робота спрямована на виховання у студентів інтересу до книги й читання, на всебічне задоволення інформаційних потреб читачів. Індивідуальні форми роботи зі студентами поєднуються з інформаційними та масовими. Спільними зусиллями працівників бібліотеки поширює ідеї, сприяє розвитку допитливості, емоційного інтелекту, заохочує користувачів до пізнання нового, дає змогу кожній особистості виробити культуру світо сприйняття та світо відношення, отримати загальні та професійні знання. З опти-

мізмом дивлячись у майбутнє, читач дослуховується до мудрих порад та настанов які отримує із книги – *джерела знань*. Бібліотека є посередником між джерелами інформації й користувачами. Тому користування бібліотекою – це, з одного боку, свідомі кроки особистості в інформаційному просторі, а з іншого – засіб і стимул професійного зростання фахівців (зокрема у галузі медицини) та підвищення якості освіти взагалі. Реагуючи на нові вимоги щодо якості інформаційного забезпечення навчальних предметів, бібліотеки вузів покликані формувати політику інформаційної підтримки освіти, навчити студента самостійного пошуку інформації, адже книга є одним із засобів підвищення якості навчального процесу та формування високої культури особистості.

Інформаційна робота бібліотеки БДМУ полягає в оформленні виставок за досить широкою тематикою. Назвемо лише кілька із них. У процесі роботи працівники бібліотеки з'ясували, що завжди привертає увагу студентів та викладачів книжкова виставка "Його благословила доля славою святою" (До дня народження Т.Г. Шевченка, "Поетизація... виховує високі почуття" (До Всесвітнього дня поезії), "Жінки, які формували світ" (До міжнародного жіночого дня), "Театр – дзеркало культури" (До Міжнародного дня театру), "Милосердя не знає кордонів" (До Міжнародного дня Червоного Хреста) "Здоров'я народу – багатство країни", "Сила лікаря – в його серці" (До дня медичного працівника) та інші. Також постійно діючі презентації монографій фахівців БДМУ (за узгодженням з науковим відділом БДМУ). Варто сказати і про тематичні книжково-ілюстровані виставки, а саме: "Твій скарб – рідна мова" (До дня рідної мови), "Майбутня доля мислилась соборно" (До дня Соборності України), "Мистецтво дарувати усмішку" (До дня стоматолога) та інші.

Постійно поповнюються виставки "Зупинись на хвилинку – подивись на новинки", "Методичні матеріали для самостійної поза аудиторної підготовки", "Нові надходження", "На перехрестях періодици", "Інноваційні методи викладацької роботи у медичному університеті", "Наукові здобутки БДМУ" та виставки літератури за тематикою засідань вченої ради та конференцій університету.

Вже стало доброю традицією у бібліотеці БДМУ відзначати пам'ятні події, які мають патріотично-виховне значення і проводяться спільно із кураторами груп – "До всесвітнього дня поезії", "До дня українського кінематографу", "До дня Чорнобиля" (30 років), "До дня свободи та гідності". Широкий резонанс серед студентського колективу мали такі: "До Всесвітнього дня поезії" поетична година про життєвий та творчий шлях Ліни Костенко. "2016 – рік англійської мови в Україні" літературна композиція, що охопила історію розвитку мови від давнини до сучасності, та були проілюстровані найвидатніші досягнення англомовних вчених, лікарів, поетів і письменників. До відзначення 30 річниці Чорнобильської трагедії година – реквієм "Дзвони пам'яті Чорнобиля", "до Міжнародного Дня Червоного Хреста і Червоного Півмісяця" тематична композиція, яка охопила історію руху Червоного Хреста і Червоного Півмісяця за ініціативи Анрі Дюнан з часу його утворення, розвитку і діяльності в

XX ст. і за наших часів. Особливо затребуваними серед студентів є пізнавально-конкурсні заходи, що проводяться працівниками бібліотеки.

Отже, працівники бібліотеки постійно намагаються бути в інформаційному тонусі і всіляко залучають до співпраці студентський та викладацький колектив БДМУ. Підсумовуючи сказане зазначимо, що наше суспільство, роблячи крок від постіндустріальної цивілізації до цивілізації інформаційних технологій, усе гостріше відчуває потребу в людях, які є професійно компетентні, мають фундаментальні знання, вміють адаптувати їх до постійно змінюваних умов своєї життєдіяльності та будуть здатні активно розбудовувати суспільну інфраструктуру з використанням найсучасніших технологій. Тому бібліотека є потужним помічником навчального закладу у формуванні людини, яка б могла адаптуватися в насиченому інформаційному просторі, бути конкурентоспроможною на ринку праці, своєчасно реагувати на потреби суспільства, гідно виконувати свій професійний обов'язок лікаря.

*І. П. Цимбалій, канд. філос. наук, НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ
icymbaliy@ukr.net*

ФІЛОСОФІЯ І МИСТЕЦТВО ЯК КЛЮЧОВІ ІНСТРУМЕНТИ В ПРОЦЕСІ ОСОБИСТІСНОГО САМОТВОРЕННЯ

Кінець XX – початок XXI століть очевидно став тим періодом сучасної історії, коли під впливом цілого ряду різноманітних чинників, відбуваються зміни умов існування самої людини і, як наслідок, трансформація людського мислення. Цей період, не даремно, ми сьогодні схильні називати переломним, або кризовим періодом, адже людство в своєму розвитку нині переживає різкі та суттєві зрушення і зміни в усіх сферах життя. Це стосується також і духовної сфери, необхідності переосмислення духовного стану сучасної людини, її духовних цінностей, а отже і цілей та способів її самореалізації.

Загальновідомо, що самореалізація – це процес, що відбувається за умови активної життєвої позиції людини, усвідомлення нею власних потреб і цілей, залучення сутнісних сил і здібностей та здійснення цілого ряду таких важливих процесів, як: самопізнання, самоактуалізація, самовираження, самоконтроль і т.д.. Тобто, "самореалізація – процес покладання-здійснення людиною свого "Я" у світі" [Табачковський В. Самореалізація / В. Табачковський, Г. Шалашенко // Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002. – С., 563].

Проблема самореалізації особистості цікавила мислителів починаючи ще з давніх часів. Зокрема, можемо згадати Сократа з його фразою "Пізнай самого себе", де явно проглядається ідея розкриття внутрішнього потенціалу людини на шляху до знань. У всі наступні епохи філософської думки проблема самореалізації розкривалася по-різному, однак часто у поєднанні з поняттями свободи, відповідальності, духовності,

творчості та ін. Адже, зрозуміло, що тут людина виступає як творець не лише власної особистості, але і власного життєвого світу, свого буття.

Ефективне вирішення проблеми самореалізації не можливе без філософії, тому, що саме вона працює над формуванням світогляду неповторної, унікальної людини. Тобто, саме філософія здатна виступати інструментом саморозвитку та самореалізації особистості, адже вона "покликана створити концептуальну основу для становлення і розвитку системи життєвих цінностей та ідеалів. ... Філософія виробляє духовні передумови та логічні критерії свідомого пошуку і вибору розумної, найбільш придатної для практичних потреб системи світоглядних ідей і переконань" [Шинкарук В. Філософія / В. Шинкарук, П. Йолон // Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002. – С., 670].

Саме філософії властиві риси духовно-практичного освоєння дійсності, що зближує її з мистецтвом. Мистецтво, як і філософія прагне вирішувати певні суперечності людського буття. В ньому завжди домінує чуттєва складова над раціональною. Проте, лише мистецтво, що ґрунтується на філософії, постає як "філософське мистецтво" і прагне до "гармонії чуттєвого і раціонального" [Хамитов Н.В. Философское искусство / Н.В. Хамитов // Хамитов Н.В., Крылова С.А., Минева С. Этика и Эстетика. Словарь ключевых терминов. – К.: КНТ, 2009. – С, 232]. Таке мистецтво несе в собі катарсичний заряд і має очищуючу, зцілюючу дію. "Саме цей стан і з'єднує мистецтво з життям" [Хамитов Н.В. Искусство / Н.В. Хамитов // Хамитов Н.В., Крылова С.А., Минева С. Этика и Эстетика. Словарь ключевых терминов. – К.: КНТ, 2009. – С., 86]. Мистецтво, відображаючи світ в художніх образах, відкриває нам "все велике в людині", все те, що робить людину людиною (Ф.В. Шеллінг).

З посеред різних форм культури мистецтво найчастіше отожднюється з поняттям творчості. Зрозуміти сутність творчості, її природу, призначення, засоби і т. д., неможливо без осягнення сутності особистості, адже вони є нерозривно пов'язані. Беззаперечним є той факт що першою, і чи не найважливішою, умовою будь-якої творчості є свобода. Причому свобода в таких її різновидах, як: свобода дії, свобода творчості, свобода самореалізації, яка постає своєрідним спільним знаменником двох попередніх різновидів [Малахов В.А. Этика: Курс лекцій: Навч. посібник. – 6-те вид. / В.А. Малахов. – К.: Либідь, 2006. – С, 261], і свобода вибору. Тобто, йдеться як про внутрішню свободу творчої особистості або "творця", так і про зовнішню, адже одна з іншою також тісно взаємопов'язані: "Свобода в просторі світу особистості є внутрішня свобода, втілюючись в реаліях життя, вона стає зовнішньою свободою" [Хамитов Н.В. Свобода. / Н.В. Хамитов // Хамитов Н.В., Крылова С.А., Минева С. Этика и Эстетика. Словарь ключевых терминов. – К.: КНТ, 2009. – С., 177]. Окрім того, для забезпечення процесу творчості необхідними є два моменти: об'єктивний – той чинник, що спонукає творчий суб'єкт активізуватися, і суб'єктивний – прагнення і намагання творчої особистості діяти в напрямку перетворення об'єктивного чинника. Тобто творчість може мати місце тоді, коли постають "проблемні ситуації, які

вимагають творчості, відрізняються від буденних своєю нестандартністю, відсутністю "накатаних" шляхів вирішення. Саме такою "проблемною ситуацією" для себе, так чи інакше, постає кожна людина, коли стає на свідомий шлях самореалізації або самотворення.

В сучасних умовах наявної духовної кризи, пошуку шляхів виходу з неї та шляхів самореалізації особистості в реаліях сьогодення, надзвичайно актуалізується арт-терапія, як дієвий спосіб зцілення за допомогою художньої творчості. Арт-терапія дає можливість людині виразити свій внутрішній світ через творчість, а отже дає можливість розкрити власний потенціал, сприяє процесу самоактуалізації і, таким чином, визначає можливості особистісної самореалізації для кожної людини.

В. А. Шеховцова, студ., НПУ ім. М.П. Драгоманова, Київ
kata6197@gmail.com

ВПЛИВ ГЕНЕТИКИ НА ФОРМУВАННЯ ОСОБИСТОСТІ ТА СІМЕЙНИХ ВІДНОСИН

На формування особистості та насамперед сімейних відносин дуже важливим фактором виступає генетика людини. За генетикою людина від батьків успадковує генетичні ознаки. На сьогоднішній час більшості людей вважають, що генетичні компоненти ніколи не проявляться в їхньому житті. В кожній людині існує дві копії гена, перший ген на хромосомі від батька, а другий ген на хромосомі від матері. В генетиці індивід "гомозиготен"- означає коли обидва гени на хромосомі однакові, а "гетерозиготен" коли вони вважаються різними. Гени впливають на прояв тієї або іншої ознаки, розташовуються в однакових локусах гомологічних хромосом і називаються аллельними. Але генетичні ознаки людини можна змінити під впливом зовнішнього середовища.

На сьогоднішній час можна прослідкувати коли в батьках є відмінне здоров'я, але їхня дитина постійно хворіє, це пояснюється тим, що генетичні захворювання можуть передатися навіть через поклоніння від бабусь чи дідусів, це пов'язано з тим, що в батьків дитини ген був прихований та все проявився після передачі генів своїй дитині. Спадковість дуже проявляється в формуванні особистості та індивідуальності, навіть талент людині може також передатися наступному поколінню. Особливо в дитинстві може проявитися гени наступного покоління, особливо передається характер та риси особистості.

На формулювання особистості дуже впливає сімейні відносини. Адже коли дитина виростає вона повторює взаємовідносини які відбувалися між її батьками. Навіть коли спостерігати, що над дитинної в дитинстві знущалися, навіть як вона цього не хоче, але вона так само відноситься до своєї дитини як відносились до неї в дитинстві. Адже сім'я закладає в людині погляди на світ, ціннісні орієнтації, моральні та соціальні якості. Коли дитина відчуває підтримку їй набагато легше

досягати в цьому житті, адже дитина відчуває з боку батьків захищеності і в неї не виникає страх перед перешкодами на її шляху.

Дуже важко формувати особистість коли в сім'ї виникають постійні суперечки або розлучення батьків. Адже дитина починає відчувати тривогу і починає замикатися і собі, а також відмовлятися від навколишнього світу. Діти в сім'ях яких постійно існують конфлікти проявляються неврози, вони навіть можуть відставати в розвитку, хворіють соматичними захворюваннями.

Можна, зазначити, що якщо дітей оточувало любов та підтримка з боку батьків, то в цих дітей є більша вірогідність прояву творчих та активних компонентів дитини. Адже людина яка не знала тепло з боку батьків ніколи не зможе дати її своїм дітям, адже вона не знає що це таке і воно може генетично закластися в свідомості людини. Наприклад, коли мама годує с новонароджену дитину, то вже з перших днів дитина отримує безпосередній контакт із матір'ю, то можна спостерігати що ця дитина буде більш спокійнішою за інших які не отримують контакт із матір'ю.

Але бувають винятки, коли дитина вже виросла і починає створювати сімейні відносини, то вона протилежно створює відносинам своїх батьків. Наприклад, коли батьки били дитину в дитинстві, то коли в неї в самої діти вона навпаки прагне захисти її від насилля та оточує тільки любов'ю. Але на сьогоднішній час більше випадків коли людина повторює ставлення свої батьків до вже свої батьків, просо і людина в це в підсвідомості закладено, що так повинно бути і без цього вже не виховувати свою дитину. Просто якщо в людині є прагнення не бити свою дитину, то в який момент навіть один все одно це може проявитися, але в підсвідомості це вже закладено.

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

О СОЦИАЛЬНОМ БЫТИИ И СОЦИАЛЬНОМ ВРЕМЕНИ НА ГРАНИЦАХ ВОЗМОЖНОГО, РЕАЛЬНОГО И КОНТИНГЕНТНОГО

*"И полусонным стрелкам лень
Ворочаться на циферблате,
И дольше века длится день..."*
Борис Пастернак

О социальном времени писали многие философы, в частности, П.Сорокин и Р.Мертон: "социальное время отражает изменения, движение социальных феноменов в терминах других социальных феноменов, принятых за референтные точки". [Сорокин П. А., Мертон Р. К. Социальное время: опыт методологического и функционального анализа [Текст] // Социологические исследования. – 2004. – № 6. – С. 112–119] Еще ранее особенности социального времени отмечал

Э.Дюркгейм: "календарь выражает ритм коллективных действий". [Durkheim E. *Elementary Forms of Religious Life*. [Текст] NY – L. 1926, p. 11] В философии проблема времени исследовалась А.Бергсоном, Э.Гуссерлем, М.Хайдеггером, В.Молчановым. Подчеркивалась неоднородность течения социального времени, его качественное отличие от времени физического. Социальное бытие предстает перед наблюдателем как своеобразное мерцание проявленных и непроявленных признаков и качеств социальных систем. В этом бытии непрерывно происходит процесс возникновения-уничтожения элементов социального жизненного мира. Это похоже на квантовую пену, которая представляет собой хаос аннигиляции виртуальных частиц и античастиц и которая, согласно представлениям современной физики вакуума, может наблюдаться на масштабах меньше планковской длины. Поле Хиггса, которое слегка смещает равновесие возникновения и уничтожения в сторону проявленности (бытия), позволяет существовать всему сущему. Можно представить, что некий аналог поля Хиггса действует и на уровне социального бытия, в котором обнаруживаются и раскрывают свой качественный потенциал возникающие явления, действия, роли, интеракции и т.д. Вполне вероятно, что роль такого аналога поля Хиггса в социальном бытии выполняет коммуникация.

Особенности социального времени проявляются в первую очередь в *контингентности границ настоящего*. Никлас Луман, автор известной концепции общества, говоря об интеракции, которая как частная система включена в более общую систему коммуникации в обществе, пишет, что общество "функционирует как гарант одновременности всего того, что происходит" [Луман Н. Дифференциация. Пер. с нем./ Б. Скуратов. М.: Издательство "Логос". 2006, с. 252]. Границы "здесь и теперь" тем самым становятся контингентными, сложным образом связанными с происходящими событиями, при этом само **событие** раскрывается как особое сопряжение **социального бытия** и **социального времени**.

В философии события Алена Бадью событие определяется как *возможность*: "Само по себе событие не является созданием той или иной реальности; оно – лишь создание возможности, оно открывает возможность. Оно указывает нам, что существует возможность, которая была не известна". [Бадью Алан. Философия и событие. Беседы с кратким введением в философию Алена Бадью [Текст] /Перевод с французского – Институт Общегуманитарных Исследований, М., 2013, с. 17]

Открытие возможности для социальной системы – это единый акт (событие), и вне зависимости от того, какое количество физического времени требуется для раскрытия этой проявленной возможности, социальное время в событии превращается в длящееся "теперь" (можно вспомнить термин "длительная протяженность" Ф.Броделя [Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV – XVIII вв. Т.3. Время мира. [Текст] М., 1992, с. 79-80]). Пока событие (например, интеракция или установление новой коммуникации) не достигнет ожидаемой степени конденсации, то есть реальности, оно длится. Так "за-

мирает" время в театре во время просмотра пьесы, акты которой, по сути, являются действиями, развернутыми во взаимопроникновении бытия и времени культуры, в длящемся "здесь и теперь". Таковы же многие религиозные или социальные ритуалы. "Систем времени много, и они различаются, в частности, своей эффективностью применения к событиям разного порядка". [Сорокин П. А., Мертон Р. К. Социальное время: опыт методологического и функционального анализа [Текст] // Социологические исследования. – 2004. – № 6. – С. 112–119].

Социальное время измеряется не единицами физического времени (секундами, минутами, часами), а **событиями**, своеобразными **слитками социального времени и социального бытия**. Границы события, прочерченные наблюдателями в социальном бытии и социальном времени, контингентны и являются результатом своеобразной *интерференции актов различения*. "События – подобно кристаллам – становятся и растут только от границ или на границах". [Делез Ж. Логика смысла. [Текст] М.: "Раритет", Екатеринбург: "Деловая книга", 1998, с. 26] Коммуникация, возникающая между наблюдателями, появление наблюдателей второго порядка и контуров обратной связи, играющих в социальном мире роль объективной реальности для частных функциональных систем (таких как фондовый рынок для экономики, общественное мнение для политики, популярность для произведений и событий культуры и искусства, индекс цитируемости для научных сообществ и т.п.), – все это становится условием возможности познания того, как функционирует и развивается социальное, позволяет различить реальное, возможное и контингентное (то есть то, что могло бы произойти иначе). Впрочем, "истинное" после очередного события может быть подвергнуто сомнению и пересмотрено. Н.Луман считает, что таким образом социальные системы обеспечивают безостановочность аутопоэтического порождения собственных структурных элементов и качеств, определяющую нескончаемость и нетелеологичность социального времени [Луман Н. Дифференциация. М.: Издательство "Логос". 2006, с. 176], а также неостановимость мерцания признаков и качеств социальных систем на границах возможного, реального и контингентного бытия.

Н. С. Ярема, асп., ПНУ ім. В. Стефаника, Івано-Франківськ
nadjarema@rambler.ru

ОБРАЗ ЛЮДИНИ В УТОПІЧНІЙ ТА АНТИУТОПІЧНІЙ ТРАДИЦІЯХ

Утопія як спосіб пошуку належного, розумного суспільного устрою прагне висловитися з приводу власне людського способу життя та співжиття у суспільстві. Це завдання є головним для всіх видів утопії (як позитивної, так і негативної утопії, або антиутопії). Прагнучи змалювати близьке до ідеального справедливе суспільство, будь-яка утопія часто імпліцитно містить у собі уявлення про те, що таке людина у її суспіль-

ному та індивідуальному вимірах, які її суспільні запити, соціальні ролі, функції, можливості. Оскільки "людина є істотою, життя якої проходить найперше в історії та суспільстві, то оточуюче її буття ніколи не є "буттям узагалі", а завжди конкретною історичною формою суспільного буття" [Утопия и утопическое мышление: антология зарубежн, лит.: Пер. с раз. яз. / Сост., общ. ред. и предисл. В. А. Чаликовой. – М.: Прогресс, 1991. – 405 с. – с. 114]. Проте не залишається поза увагою і особистісний вимір буття людини, що найбільше нас і цікавить.

В утопіях різного спрямування присутня критичність, яка проявляється визначенням слабких та хибних аспектів суспільного життя. Незалежно від виду утопічного твору – це позитивна чи негативна утопія, твір описує численні вади суспільного життя, демонструє недоліки правління, законодавства, освіти, приватного життя людини у певному суспільстві. За допомогою опису, здійснюючи критичний аналіз реального стану речей, утопія надає доволі детальну інформацію про явища та процеси, які відбуваються у суспільстві. Автори як позитивних, так і негативних утопій намагалися знайти можливі шляхи виходу з суспільних негараздів. Також домінантою пізнавальної діяльності в межах утопічної творчості є прагнення сприймати світ у чорно-білих кольорах. Безпристрасне, об'єктивне пізнання тут практично відсутнє. Таким чином проявляється аксіологічність утопії, яка пов'язана з ціннісним аспектом життя людини і суспільства. Із самого тексту можна вивести ціннісні уподобання та принципи автора, навіть якщо він не декларує їх відкритим текстом у своїй праці. Ціннісні пріоритети в утопічній літературі за своїм змістом є доволі різноманітними. Цінності, що пов'язані з суспільством, державою є найважливішими для одних авторів; в той час як для інших найвища цінність – це щастя, свобода людини, її вільні душевні пориви, які не повинні обмежуватися чи заборонятися соціумом.

У позитивних утопіях зображене суспільне життя мислиться як найпридатніше для особистісного існування та розвитку. Антиутопії, або ж негативні утопії, виступають застереженням щодо можливих незворотних наслідків реалізації утопічних проєктів або якщо курс руху історії не зміниться. Саме цей вид утопій зосереджує читачів на тому, що людина може втратити свої найбільш людські якості і навіть не підозрювати цього. "Антиутопії висловлюють настрої безнадії і безпорадності сучасної людини, так само як і ранні утопії висловлювали настрої впевненості і надії" [Эрих Фромм. Комментарии к роману Дж. Оруэлла "1984" [Электронный ресурс] / Фромм Эрих. – Режим доступа: <http://avtonom.org/old/lib/theory/fromm/1984.html>]. У творі Орвелла "1984", для прикладу, опис жакливого суспільства майбутнього протиставляється позитивному внутрішньому світу індивіда. *Свобода людини* постає як основна арена, на якій розгортаються події. Також глибоко описується свідомість людини, яку влада хотіла змінити шляхом жорсткої пропаганди за допомогою телебачення, плакатів, впливів на сенсорику. Людина в змалюваному, абсолютно бюрократизованому суспільстві – це лише *номер*. Вона втратила свою індивідуальність і самоцінність. Звичайні люд-

ські почуття стали їй чужорідними. "Партія зробила жахливу річ – вона переконала людей у тому, що прості пориви, звичайні почуття не мають жодного значення, і водночас вона позбавила людей будь-якої спроможності впливати на матеріальний світ. Коли ти потрапляв у лабеті Партії, зникала будь-яка різниця між твоїм реальним вчинком, не скоєним вчинком, і вчинком, який ти відмовився коїти. Незалежно від того, що було насправді, ти зникаєш, і більше ніхто ніколи не почує ані про тебе, ані про твої вчинки. Тебе просто вичищали з плину історії" [Орвелл Джордж. 1984: роман / Джордж Орвелл; з англ. пер. В. Шовкун. – К.: Вид-во Жупанського, 2015. – (Майстри світової прози). – 312 с. – с. 157]. Словами головного героя свого роману Орвелл резюмує: "Якщо ти зможеш відчувати, що варто залишатися людиною, навіть якщо від цього немає жодної користі, ти їх переміг" [Орвелл Джордж. 1984: роман / Джордж Орвелл; з англ. пер. В. Шовкун. – К.: Вид-во Жупанського, 2015. – (Майстри світової прози). – 312 с. – с. 158]. Є те людське, яке невідкладне нікому, крім самої особистості. "Вони не зможуть проникнути всередину тебе" [Орвелл Джордж. 1984: роман / Джордж Орвелл; з англ. пер. В. Шовкун. – К.: Вид-во Жупанського, 2015. – (Майстри світової прози). – 312 с. – с. 158]. Але чи так це?

Питання, яке неминуче виникає з творів антиутопістів, наступне: чи може людська сутність бути зміненою настільки, що людина забуде про своє прагнення до свободи, гідності, любові, чесності – *чи може людина забути про те, ким вона є?* Чи людській сутності все ж притаманний динамізм, який буде реагувати на спроби утиску людських потреб спробою переміняти нелюдське суспільство на людяне? Фактично автори підтверджують силу і стійкість цих людських прагнень описом самих засобів, які вони представляють як необхідні для знищення. Все ж вони розгортають перед читачами висновок: це можливо способами і технікою широко відомими вже сьогодні.

Отже, тією домінантою, відповідно до якої будується вся конструкція утопії, виступає певне уявлення про особистість. Образ людини в утопізмі, залежно від того яким видом утопії трактується, постає неоднозначним. Позитивним, раціональним, сповненим надій на справедливість і віри в хороше майбутнє – коли розглядається позитивна утопія. В ній ознайомлюємося з описом ладу, що може забезпечити внутрішній спокій, оптимістичний доброзичливий погляд людини на світ, можливості для духовного життя. Образ людини в антиутопіях – це образ борця, песимістичний, важкий, в дечому безнадійний; це образ людини, яка одного разу розуміє, що може втратити себе, свою сутність, перетворившись на цілком безвольну керовану істоту. Але вона, прагнучи життя і реалізації внутрішнього позитивного потенціалу, відкриває в собі основу власної людяності. І виявляє, що вона є незламною.

ЗМІСТ

Секція 5

"УКРАЇНЬСЬКА ФІЛОСОФІЯ ТА КУЛЬТУРА: ІСТОРІЯ ТА СУЧАСНІСТЬ"

Будз Г. І.

ЄДНІСТЬ РАЦІОНАЛЬНОГО ТА ІРРАЦІОНАЛЬНОГО
У ФОРМУВАННІ СПЕЦИФІКИ УКРАЇНЬСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ 3

Валкевич О. М.

ДІАЛОГ ЯК ОСНОВА ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО
МЕТОДУ В. С. ГОРСЬКОГО 5

Вдовиченко Г. В.

КУЛЬТУРФІЛОСОФСЬКИЙ ПОШУК П. ДЕМЧУКА ЯК ОБ'ЄКТ
ОФІЦІЙНИХ КРИТИКИ І ЗАСУДЖЕННЯ В УСРР У 30-Х РР. ХХ СТ. 8

Ведмецька Н. В.

ДЕЯКІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ ОСВІТИ
В КОНТЕКСТІ МІРКУВАНЬ В. І. ВЕРНАДСЬКОГО 11

Дубинина В. А.

НАЦІОНАЛЬНИЙ ХАРАКТЕР ФІЛОСОФІИ ІВАНА ФРАНКО 13

Йосипенко С.-В. С.

ПАНТЕЛЕЙМОН КУЛІШ
І СТАНОВЛЕННЯ УКРАЇНЬСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ 15

Ковтун Ю. В.

КОНЦЕПТ "ПОРАЖЕНСТВА УКРАЇНЬСЬКОЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ ЕЛІТИ"
В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ Ю. ЛИПИ 16

Литвин Я. М.

ФІЛОСОФСЬКА КУЛЬТУРА УКРАЇНЬСЬКОГО ШІСТДЕСЯТНИЦТВА 19

Макарова А. О.

ГУМАНІСТИЧНІСТЬ ЯК ОСОБЛИВІСТЬ УКРАЇНЬСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ..... 22

Матвієнко І. С., Польова Д. С.

МІСЦЕ ВЛАДИ В РОЗБУДОВІ УКРАЇНЬСЬКОЇ ДЕРЖАВИ
(ІДЕЇ В. ЛИПИНСЬКОГО) 25

Мацьків В. В.

ЛІТЕРАТУРНО-ФІЛОСОФСЬКА СПАДЩИНА І. ФРАНКА
З ТОЧКИ ЗОРУ СТВОРЕННЯ ОБРАЗУ Ф. ДОСТОЄВСЬКОГО (ЧАСТИНА 1)..... 26

Медвідь Ф. М., Чорна М. Ф.

НАУКОВЕ ТОВАРИСТВО ІМ. Т. ШЕВЧЕНКА
ЯК ВАЖЛИВИЙ ЧИННИК КОНСОЛІДАЦІЇ УКРАЇНСТВА..... 28

Мельник В. М. МІЖ СКІФСТВОМ ТА АРІЙСТВОМ: ІСТОРИЧНІ ПЕРЕДУМОВИ ТА ПОЛІТИЧНЕ ЗНАЧЕННЯ ЕТНОГЕНЕТИЧНОЇ МІФОЛОГІЇ	32
Омельченко В. Ю. ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВІ ПОГЛЯДИ П.ЮРКЕВИЧА ЯК "AUREA MEDIOCRITAS" МІЖ "ПОЗИТИВНИМ" І "ПРИРОДНИМ" ПРАВОМ	32
Погрібна Д. В. Ю. І. ВАССИЯН ЯК ПРЕДСТАВНИК АКАДЕМІЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ	36
Решмеділова О. М. ТАНЕЦЬ ЯК ВИРАЗНИК АНТРОПОЛОГІЧНОЇ СУТІ У ТВОРЧОСТІ УКРАЇНСЬКИХ ПОЕТІВ КІНЦЯ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТЬ	38
Rudenko S. THE STUDY OF UKRAINIAN PHILOSOPHICAL CULTURE IN HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL STUDIES OF THE SOVIET ERA	41
Руденко Т. П. ФІЛОСОФСЬКО-ТЕОСОФСЬКИЙ "КОРДОЦЕНТРИЗМ" ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ ТА УКРАЇНСЬКИЙ РОМАНТИЗМ	42
Sakhokia M. UKRAINIAN PHILOSOPHY AND CULTURE PAST AND PRESENT	44
Саракун Л. П., Драпогуз В. П. КОНЦЕПТ КУЛЬТУРИ В ГУМАНІТАРНІЙ КАРТИНІ СВІТУ	46
Семикрас В. В. МІСЦЕ ІДЕЙ АНТИЧНОСТІ У ВЧЕННІ ПРО "ІДЕАЛЬНУ ДЕРЖАВУ" БОГДАНА КІСТЯКІВСЬКОГО	48
Солов'ян В. С. ПОЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ В КУЛЬТУРІ УКРАЇНСЬКОЇ ДІАСПОРИ: МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ	50
Співак В. В. АРИСТОТЕЛІВСЬКИЙ ВПЛИВ НА ФІЛОСОФСЬКУ СКЛАДОВУ ПРОПОВІДНИЦЬКОЇ СПАДЩИНИ АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО.....	52
Сторожук С. В. ПРОБЛЕМА НАЦІЇ В ІСТОРИОСОФСЬКІЙ СПАДЩИНИ В. АНТОНОВИЧА.....	54
Фещенко О. О. ШАРОВАРЩИНА ЯК ДИСКРЕДИТАЦІЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ПРИНАЛЕЖНОСТІ УКРАЇНЦЯ	57

Філіпенко Н. Г. РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКЕ ВІДРОДЖЕННЯ ПОЧАТКУ ХХ СТ.: КИЇВСЬКИЙ ДОСВІД	58
---	----

Секція 6
"ТЕОРЕТИЧНА ФІЛОСОФІЯ
(ОНТОЛОГІЯ, ГНОСЕОЛОГІЯ, ФЕНОМЕНОЛОГІЯ,
ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ)"

Підсекція
"ОНТОЛОГІЯ І ТЕОРІЯ ПІЗНАННЯ"

Батюкова П. О. ТЕМПОРАЛЬНОСТЬ КАК СУЩНОСТНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ БЫТИЯ В МЕТАФИЗИКЕ М. ХАЙДЕГГЕРА: ПРИСУТСТВИЕ, ПОСТОЯНСТВО, ИСТОРИЧНОСТЬ, СОБЫТИЕ.....	61
Березіна В. В. БІОЛОГІЧНИЙ (ТІЛЕСНИЙ) ВИМІР ЧАСУ ПОДІЇ РОЗУМІННЯ	63
Бик А. Т. ЕВОЛЮЦІЯ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИХ ПОГЛЯДІВ ГУСТАВА ШПЕТА	65
Бондар О. В. ПРЕДМЕТНЕ ЗНАННЯ І БЕЗКРИТЕРІАЛЬНЕ САМООБГРУНТУВАННЯ	68
Бондарчук Б. Г. СОЦІАЛЬНО-ОНТОЛОГІЧНІ КООРДИНАТИ МОВИ: ДОСВІД ФІЛОСОФСЬКОГО ПЕРЕОСМИЛЕННЯ ЗДОБУТКІВ РОСІЙСЬКОЇ ФОРМАЛЬНОЇ ШКОЛИ	72
Ботвіновська А. В. БУТТЄВИЙ ХАРАКТЕР ТЕХНІКИ В ФІЛОСОФІЇ МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА	74
Гайдамачук О. В. СПРОБА ВИЗНАЧИТИ ТОНАЛЬНІСТЬ ТЕКСТУ "ПРО ГРАМАТОЛОГІЮ" Ж. ДЕРРІДА.....	76
Гуль С. І. ЦІННІСНІ ВИМІРИ МОВИ У ФІЛОСОФСЬКОМУ ВЧЕНІ М. ГАЙДЕГГЕРА.....	78
Демерза К. В. ЩО ТАКЕ СПРАВЖНЄ МИСЛЕННЯ ЗА МАРТИНОМ ГАЙДЕГГЕРОМ?.....	80
Єфіменко Т. Р. ТЕЛЕОЛОГІЯ ВИОБРАЖЕННЯ ЯК СУТНІСТЬ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОГО МЕТОДУ	82
Кретов П. В. СИМВОЛ, КОМУНІКАЦІЯ ТА СМИСЛ.....	84

Laktionova A. GROUNDS FOR INFORMAL LOGIC	86
Leonov A. "ZOMBIE ARGUMENT" AGAINST MATERIALISM: FOUNDATIONS.....	87
Макаренко М. А. ПОНЯТІЙНО-ОБРАЗНИЙ ХАРАКТЕР ПІЗНАННЯ ЯК КЛЮЧ ДО ПРОСВІТИ У РОБОТАХ І.КАНТА.....	90
Мельник В. В. САМОСВІДОМІСТЬ ЯК ФУНКЦІЯ ЗА КАНТОМ	92
Михайлов Д. Є. ПОСТФЕНОМЕНОЛОГІЧНА ЕКСПЛІКАЦІЯ ПРОБЛЕМИ ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКУ (МЕДІАЦІЇ) МІЖ ЛЮДИНОЮ І ТЕХНІКОЮ	95
Морозов А. Р. ТІЛЕСНІСТЬ МОВИ У ФЕНОМЕНОЛОГІЇ МЕРЛО-ПОНТІ.....	97
Мошков Е. О. ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ СТАТУС ИДЕЙ ПЛАТОНА	99
Носенок Б. Е. ПОМІЖ СМИСЛОМ І СЕНСОМ	101
Оліфер О. Є. КРИТЕРІЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ОСОБИСТОСТІ В АНГЛО-АМЕРИКАНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ.....	104
Парафило А. М. ПРИНЦИПИ ФУНДАМЕНТАЛІЗМУ ТА АНТИФУНДАМЕНТАЛІЗМУ В ОБҐРУНТУВАННІ ЗНАННЯ. АНТИФУНДАМЕНТАЛІЗМ ТЕОРІЇ ПІЗНАННЯ Ґ.В.Ф. ГЕґеля	106
Полулях Ю. Ю. РЕЛЕВАНТНІСТЬ ТА ІРРЕЛЕВАНТНІСТЬ: ДО ОНТОЛОГІЇ МЕМПЛЕКСУ.....	108
Прогонов С. О. ФЕНОМЕН ЕВРИСТИЧНОЇ ІНТУІЦІЇ.....	110
Пронин И. В. ФЕНОМЕН "НИЧТО" В ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ М. ХАЙДЕГГЕРА: РАЗМЕТКА И СМЫСЛОВЫЕ ГРАНИ	112
Pugach V. Y. THE RELATION BETWEEN MATHEMATICS AND OUR PHYSICAL WORLD	115

Рожковская В. Н. ИСТОРИЯ "РЕАЛЬНОСТИ" – ПОНЯТИЯ И ТЕРМИНА.....	117
Рошкулець Р. Г. ІМПЛІЦИТНА АНТИМЕТАФІЗИЧНІСТЬ КЛАСИЧНОЇ ЕПІСТЕМОЛОГІЇ	119
Рубанець О. М. КОГНІТИВНІ АСПЕКТИ РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ	121
Сабадуха В. О. ОСОБИСТІСТЬ ЯК МЕТАФІЗИЧНЕ НАЧАЛО БУТТЯ.....	122
Сидоренко И. Н. ПОСТАНОВКА ФИЛОСОФСКОГО ВОПРОСА О СУЩНОСТИ ВОЙНЫ.....	125
Федорченко Ю. В. МЕТАФІЗИКА І СИСТЕМА КАТЕГОРІЙ	127
Харченко Л. М. ЗАКОНОМІРНОСТІ РОЗВИТКУ ПІЗНАННЯ (ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ)	129

Підсекція "ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ"

Аветисян А. І. ГУСЕРЛЕВЕ ПОНЯТТЯ АФЕКТАЦІЇ ЯК ОСНОВА КОНЦЕПЦІЇ "ПОВЕРНЕНОГО ПОГЛЯДУ" У ВІЗУАЛЬНІЙ ТЕОРІЇ	132
Алексеева К. І. АМБІВАЛЕНТНІСТЬ ЦІННІСНОГО ПІЗНАННЯ: ОБҐРУНТУВАННЯ ЕМОЦІЙНОГО АПРІОРІ	135
Баласанян Н. І. ГРА І ТРАНСФОРМАЦІЯ СВІДОМОСТІ ЛЮДИНИ	136
Балута Г. А. "МОВНІ ІГРИ": ПРОБЛЕМА СВІДОМОСТІ У ЛІНГВІСТИЧНІЙ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ.....	138
Batyr V. V. SELF AS RESULT OF UNITING PROCESSES IN THE BRAIN.....	140
Білик Я. М. ПОНЯТТЯ ГРИ В ФІЛОСОФІЇ.....	142
Булах А. С. ПАТОЛОГІЯ СВІДОМОСТІ: ОСОБЛИВОСТІ РОЗВИТКУ СВІДОМОСТІ У ДІТЕЙ З СИНДРОМОМ КАННЕРА, СИНДРОМОМ ДАУНА ТА СИНДРОМОМ АСПЕРГЕРА.....	143

Вахтель А. І. ГУСЕРЛЕВЕ МЕТОДОЛОГІЧНЕ ВЗАЄМОВИКЛЮЧЕННЯ В ДОСЛІДЖЕННЯХ СВІДОМОСТІ Й ДУХУ	145
Вершина В. А. ЛЮДИНА В ПРОСТОРІ ТОТАЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ	147
Гордєєва І. В. ТЕОРІЯ ГЕНДЕРНОЇ РІВНОСТІ В ОНТОЛОГІЧНОМУ ВИМІРІ ФІЛОСОФІЇ ПРОСВІТНИЦТВА	149
Городнюк Ю. Р. КОНЦЕПТ ЛЮБОВІ У ФІЛОСОФІЇ СУФІЗМУ	152
Гривінський Р. Р. АВТЕНТИЧНІСТЬ, МОРАЛЬ І СУСПІЛЬНИЙ ВИМІР ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФІЇ ЧАРЛЬЗА ТЕЙЛОРА	153
Dubrovina O. V. THE PROBLEM OF DIFFERENCING THE CONCEPTS OF "CREATIVE ACTIVITIES" AND "CREATIVITY"	156
Клічук А. В. ДІЯЛЬНІСТЬ АЛЬБЕРТА ШВЕЙЦЕРА ТА ЇЇ РОЛЬ У ФОРМУВАННІ ПРОФЕСІЙНОЇ СВІДОМОСТІ СТУДЕНТІВ МЕДИЧНОГО ВУЗУ	158
Когут А. М. ГЛОБАЛІЗАЦІЯ ТА КУЛЬТУРНА ІДЕНТИЧНІСТЬ	160
Коломовец Е. С. СОЦИАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ МЕТАФИЗИЧЕСКОГО КРИЗИСА ЭКЗИСТЕНЦИИ Г.О. МАРСЕЛЯ: ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ СТАТУС ЧЕЛОВЕКА ИЗ БААКА	162
Кузін В. В. ВИРІШЕННЯ ПРОБЛЕМИ ІДЕНТИЧНОСТІ У КОНЦЕПЦІЇ "МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ"	164
Мовчан М. М. ПРОБЛЕМА ЛЮДСЬКОГО СТРАХУ В СУЧАСНОМУ СВІТІ	167
Пасенко М. В. ЛЮДИНА ЯК ПРОСВІТ БУТТЯ. МОТИВИ ГАЙДЕГЕРА У ФІЛОСОФІЇ С.Л. ФРАНКА	169
Пашинська А. В. ОСМИСЛЕННЯ СТІЙКОСТІ САМОІДЕНТИЧНОСТІ АНТИЧНИМИ ФІЛОСОФАМИ	171

Приходько В. В. І.КАНТ VS Ж.Ж.РУСО: АНТРОПОЛОГІЧНІ ПОЛЮСИ КУЛЬТУРФІЛОСОФСЬКОГО МИСЛЕННЯ.....	173
Реп'ях Ю. С. ІДЕЯ НАДЛЮДИНИ У ФІЛОСОФІЇ Ф. НІЦШЕ.....	176
Рубский В. Н. ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ ПОСЫЛКИ СРАВНЕНИЯ МИРОВОЗЗРЕНИЙ	178
Сириця Є. В. НА ПОЛОВИНУ ПОВНИЙ ЧИ ПОРОЖНІЙ: АБО ЯК ПО-ФІЛОСОФСЬКОМУ СПРИЙМАТИ СМЕРТЬ (А. ШОПЕНГАУЕР VS Ф. НІЦШЕ).....	180
Терещенко Ю. Д. ЗОВ КЛАСИКИ: ІНТЕРПРЕТАЦІОННІ ВИЗОВИ І "ПОДЛИННИЙ ГЕГЕЛЬ" (XX ВЕК)	182
Титимец І. О. ТЕМПОРАЛЬНІСТЬ БЫТІЯ В ФІЛОСОФІЇ МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА.....	184
Томашкевич В. А. БУТТЯ ЛЮДИНИ І ЇЇ ЕЗИСТЕНЦІЯ В ФІЛОСОФІЇ КАРЛА ЯСПЕРСА	186
Фосяк Т. А. ОНТОЛОГІЯ ЦІННОСТЕЙ МАКСА ШЕЛЕРА У СВІТЛІ КОНЦЕПЦІЇ "ФУНКЦІОНАЛЬНОГО ІСНУВАННЯ" ЦІННОСТЕЙ МАНФРЕДА ФРІНГСА: КРИТИЧНИЙ АНАЛІЗ	188
Цимбал В.І., Клічук А. В. РОЛЬ БІБЛІОТЕКИ БДМУ У ФОРМУВАННІ ІНФОРМАЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ СТУДЕНТІВ.....	191
Цимбалій І. П. ФІЛОСОФІЯ І МИСТЕЦТВО ЯК КЛЮЧОВІ ІНСТРУМЕНТИ В ПРОЦЕСІ ОСОБИСТІСНОГО САМО ТВОРЕННЯ.....	194
Шеховцова В. А. ВПЛИВ ГЕНЕТИКИ НА ФОРМУВАННЯ ОСОБИСТОСТІ ТА СІМЕЙНИХ ВІДНОСИН	196
Шохов А. С. О СОЦИАЛЬНОМ БЫТИИ И СОЦИАЛЬНОМ ВРЕМЕНИ НА ГРАНИЦАХ ВОЗМОЖНОГО, РЕАЛЬНОГО И КОНТИНГЕНТНОГО	197
Ярема Н. С. ОБРАЗ ЛЮДИНИ В УТОПІЧНІЙ ТА АНТИУТОПІЧНІЙ ТРАДИЦІЯХ	199

Наукове видання

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2017

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ

(25-26 квітня 2017 року)

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 2

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"



Формат 60x84^{1/16}. Ум. друк. арк. 12,14. Наклад 120. Зам. № 217-8109.
Гарнітура Times New Roman. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл16.
Підписано до друку 30.03.17

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](http://vpc.univ.kiev.ua)

Свідectво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02