

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

**ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ
ГУМАНІТАРНИХ НАУК**

№ 26

2017

Наукове видання

**Альманах засновано
у 2004 році**

Затверджено:
вченою радою
філософського факультету
27 березня 2017 року, протокол № 7

Атестовано:
постановою президії ВАК України
від 15.12.2004 р. № 3-05/11,
внесено до нового переліку наукових
видань 14.10.2009,
№ 1-05/4

Зареєстровано:
Державним комітетом
телебачення і радіомовлення України,
свідоцтво про державну реєстрацію
КВ №8937 від 05.07.2004 р.

Засновник та видавець:
Київський національний університет
імені Тараса Шевченка
Видавничо-полграфічний центр
"Київський університет"

Адреса видавця:
01061, м. Київ,
вул. Володимирська, 64/13, к. 233,
Київський національний університет
імені Тараса Шевченка,
філософський факультет
(044)2393457

Головний редактор:

Губерський Л.В., академік НАН України,
доктор філософських наук, професор,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка

Заступник головного редактора:

Шашкова Л. О., доктор філософських наук, професор,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка

Редакційна колегія:

Абсаттаров Р. Б., доктор філософських наук, професор

Андрущенко В. П., член-кореспондент НАН України, доктор
філософських наук, професор

Баумейстер А.О., доктор філософських наук, доцент

Єрмоленко А.М., доктор філософських наук, професор

Ільїн В. В., доктор філософських наук, професор

Кремень В. Г., академік НАН України, доктор філософських наук,
професор

Конверський А. Є., академік НАН України, доктор філософських
наук, професор

Лактіонова А.В., доктор філософських наук, доцент

Михальченко М. І., член-кореспондент НАН України, доктор
філософських наук, професор

Онищенко О.С., академік НАН України, доктор філософських
наук, професор

Панченко В. І., доктор філософських наук, професор

Предко О. І., доктор філософських наук, професор

Рижко В. А., доктор філософських наук, професор

Соболєва М.Є., доктор філософських наук, Dr.Habilitation.

Щербина О.Ю., доктор філософських наук, доцент

Яскевич Я. С., доктор філософських наук, професор

Товмаш Д.А., кандидат філософських наук, доцент, технічний ре-
дактор онлайн версії альманаху
pphs.univ.kiev.ua

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

ЗМІСТ

Popovich M. V., Shashkova L. A. Philosophy and Education: Life and Vocation	4
Баумейстер А. О. Моисеево различение или рождение религиозной нетолерантности	10
Laktionova A. V. Conceptualism and Deflation of Truth	17
Mir-Mohammadi Seyed Mohammad Hossein Kant's Moral Philosophy: Deontology or Virtue Ethics?	20
Предко О. І. Напрямки релігієзнавчих студій в університеті..... Св. Володимира	23
Щербина О. Ю. Проблеми витлумачення понять "логічний аналіз" та "логічне моделювання" у дослідженнях з юридичної аргументації	28
Філософські студії молодих науковців	
Бондар О. В. Принцип суб'єктивності і парадокси самоопису	32
Малишена Ю. Епістемічна проблематика соціальної епістемології	37
Одинець А. В. Трансформація свідомості у віртуальній реальності	41
Узунова Н. "Посередники" і кінець соціально-епістемологічного дискурсу	46
Автори	49

M. V. Popovich

Full member of the NAS of Ukraine

L. A. Shashkova

Professor

PHILOSOPHY AND EDUCATION: LIFE AND VOCATION

When reading the works by Leonid Hubersky, it becomes apparent that the thought of the philosopher is characterised by the combination of depth and desire to get to the bottom of things, and lucidity and accessibility: his reader and interlocutor perforce appreciate the power of his ideas. The philosopher interprets the civilizational role of the agents in socio-historical process, makes a persistent call to refer to reality and actuality while consciously avoiding creating and re-creating illusions. Transformation of practices in and theories of social and political processes in connection with the changes in the world itself, in Weltanschauung and in methodology and culture, encourage the philosopher try to dip into the future.

Keywords: philosophy, education, culture, ideology, personality, Hubersky.

Such existential fullness of thought logically develops into awareness of the dramatic nature of history and comprehension of the prospects of humanity. Such perspective facilitates to broadly contextualize the modern civilizational *Weltanschauung* and define the role of ideology in it, while celebrating the affirmation and self-fulfilment of the individual in the vortex of civilizational development.

The research of young scientist Leonid Hubersky was focused on the then vexed problem of identity and culture, ideology and education. For that matter, these issues remain today as thorny and relevant as ever before. Leonid Vasylyovych wrote and defended his candidate thesis followed by the doctoral dissertation, published a few hundred scientific works which are used by students of philosophy and those in other branches of the humanities.

The second half of the 1960s in West Europe came into prominence due to a string of riots and protests organized by university students, representatives of the new generation of intellectuals and politicians. Such campus unrest in Paris, Prague, Poland, Germany resulted in what the culture of the then Soviet Union referred to as the phenomenon of "the Sixtiers" and "dissidents". In May 1968, Paris saw the beginning of student demonstrations against the current educational system. Not only did they acquire a nationwide support, but beyond challenging educational system they also questioned existing principles and norms of social life, economic development, and the functioning of political system. Albeit of smaller scale, similar student protests were staged in Czechoslovakia, Poland, and Germany. At first they were dismissed by the authorities as "youthful maximalism" and "mischief", a deviant behaviour of the younger generation that temporarily got out of control, which is an integral part of social life. But the backlash to the actions of the authorities that had decided to respond to students with sending out a sheer army of police on to the streets of Paris, charging it to restore public order by use of force, was that the streets of Paris and several French provincial townships virtually turned into combat zones since the students were joined by representatives of the working class and urban residents. As a result, expectations for a rapid suppression of riots had soon petered out because the police had to confront not a separate small group of students who "violated public order" but rather representatives of the new social reality, a large part of society that effectively embraced other interests and values

and sought to translate them into reality. A more meticulous look at the events that took place in the second half of the 1960s in France, Czechoslovakia, Germany, Poland will show that they were triggered by certain ideological principles and clear-cut ideological agenda. As a student of the Department of Philosophy, Leonid Hubersky took a keen interest in the ideological underpinnings of those events. In each particular instance, student protests were marked with certain ideological overtones, and the then third-year student of Philosophy Department showed scientific interest in the problems of spiritual production of society and its manifestations in youth environment. And his course papers, presentations at theoretical seminars and scientific conferences were focused on these issues.

At that time the socio-political and philosophical theories of such thinkers as H. Marcuse, E. Fromm, Z. Brzezinski had the widespread vogue among the intellectuals. In particular, Marcusean social-philosophical theory grew in popularity. Its central argument is laid out in such works as "Eros and Civilization", "One-Dimensional Man", "Reason and Revolution" that won him worldwide fame. Despite general criticism in Marcuse's theory and his denial of all (right or left) socio-political systems of development of the societies which chose the path of "unfreedom", he basically levelled his criticism against highly industrialized society with its mass production, generation of artificial values that deprived people of freedom and so on.

Marcusean ideas had a special hold upon new "leftist" political forces. The reception of socio-philosophical theory of Marcuse by the new left political parties shaped the view of modern society as being devoid of justice, humanity and morality, as it is proven by numerous violations of economic and political rights of citizens in different countries, the constant threat of nuclear war, failure to make use of scientific advances and cultural progress for personality development. According to Marcuse's political followers, modern industrial society has turned into a system of oppression of human being, standardization and primitivization of people's needs, has formed a "one-dimensional man" whose thoughts and behaviour can be easily manipulated. After all, "one-dimensional man" is effectively the individual who has been under the sway of popular culture, the individual who thinks and acts in accordance with the requirements of the system which, according to Marcuse, imposes false needs on him or her and eventually legiti-

mizes hard work, aggression, injustice, and the behaviour stereotyped in advertising images, etc.

As a response to the phenomenon of "one-dimensional man" that emerged in Western civilization, H. Marcuse put forward a new theory of the revolutionary forces of modernity which was actively used by the new left in the period from the 1960s to 1980s. This theory boils down to the assertion that working class has lost the ability to be a revolutionary force and does not play a leading role in the development of social life. According to Marcuse, under evolving conditions the impelling force of social change may be represented by young people, students, and intellectuals, with working class becoming a sustaining power.

Marcuse's proposition to portray the youth as the new revolutionary force gained wide popularity among the political forces of the Western world and it is safe to say that it turned into a consolidating concept for new left political movements uniting them into a single protest during the 1960s. It is evident that the students and young people whose youthful enthusiasm redoubled their disaffection with what they felt was the mismatch between their ideal longings and pragmatic reality, were acutely aware of the impact of the aggressive culture of mass consumption and mass production. They came under a spell of Marcuse and sought opportunities to translate his ideas into reality.

Markusean ideas prompted the new left to challenge and criticize ideals and values of the Enlightenment discourse where a prominent role was granted to rationalism, scientific and technological progress, material and spiritual production, and culture of production as a whole. One of the ideas in Marcusean thought that notably appealed to new leftist political forces was the idea that the work, the realm of industrial production that does not meet inclinations and desires of the individual, is actually the antipode of freedom. The thrust of this idea is to reject the method for evaluating human life and activity on the basis of calculating the number of products (material or intellectual) s/he has created.

As an alternative, the new political forces cultivated the idea of "free labour" that a person performs beyond the "coercion system", the drive to "create" a "new individual" with a "new sensibility" and ultimately, the formation of a "non-repressive" civilization. The rationale behind these views was what seems to be a fairly heuristic point Marcuse made on the shaping of humanistic component of social fabric: the society that is mostly focused on the material production, has effectively discredited the value of a human being as an individual and of their creative desires. Similar messages can be inferred from the social and philosophical studies by E. Fromm and Z. Brzezinski.

As a student of the Department of Philosophy, Leonid Hubersky realized that the popularity of ideological doctrines of H. Marcuse, E. Fromm and others was not accidental. It was "nourished" by and based on the ideological shortcomings of the ideological push in the then Soviet Union. These shortcomings were not so much of a technical nature (that is, the matter was not means of ideological work), but rather they reflected the fact that the socialist doctrine was out of sync with the existing state of society, its objective and subjective needs. Deeply aware of the current situation, Leonid Vasylyovych realized that to resist popular at the time critical and social concepts with prohibition, ignoring or ill-founded denial was futile. It was necessary to conduct a deep, comprehensive and systematic social and philosophical analysis of the ideological processes unfolding in the world in that period. These problems and issues were reflected in his term papers, reports at the conferences, and competitive student research project that

was awarded the first place in the National competition of student research papers on social sciences.

The results of the contest were summed up and winners awarded at the final sitting of the National competition of student research papers in the city of Ulyanovsk. The Conference was chaired by Leonid Hubersky's favourite professor Pavlo Vasilyovych Kopnin, the Correspondent Member of the USSR Academy of Sciences and Director of the Institute of Philosophy at the USSR Academy of Sciences. It is safe to say today that the meeting in April 1968 of Leonid Hubersky and P.V. Kopnin, his long conversations with the teacher greatly influenced his choice of dissertation topic. The lion's share of the thesis is devoted to analysing the subjective factor of the revolution. At the time, to come up with an objective study of this indispensable ingredient of any revolutionary process was exceptionally daring.

The 1960s saw the collapse of the colonial system, the emergence of the newly independent states in Africa, the messianic quests of Che Guevara in Latin America. Different ideological centres tried to put a diverse spin on those processes. But it was an objective analysis that was needed. And this is exactly what preoccupied Leonid Hubersky while doing the research for his dissertation.

In his Candidate of Science thesis, he examines the subjective factors of the revolutionary process. Unlike objective factors (incommensurability of productive forces to relations of production, social inequality, class oppression, etc.), subjective factors of the revolution (the spiritual needs of society, personal human needs, the conditions for creative self-fulfilment, etc.) were given little attention in the classical works of philosophers and political thinkers of the late XIX and early XX centuries (Marx, Engels, Lenin and others). That is why one of the L. Hubersky's propositions to be defended for the Candidate of Science degree was to validate the argument that the development of society *per se* is a revolutionary process. Revolution is not only a certain quantum leap in social development, but also a permanent (continuous) process of forming new ideological, personal and institutional values.

Another remarkable hypothesis in Leonid Vasylyovych dissertation was the idea of the imminent changes and transformations in means of implementing the revolutionary processes from military, violent actions and provocations to activities related to the formation of a new social consciousness, new ideological and individual values, the formation of a new spiritually developed personality. In other words, according to the then applicant for the academic degree, the principles of humanism can and must be implemented in the revolutionary process.

Another remarkable aspect of Mr. Hubersky's scientific research is analysis of ideology as "false consciousness". The researcher argues that ideology is wrongfully considered as an illusion, distorted reflection of reality deprived of any social meaning. Any explanation of the world and man's place in it, relationship of a man to the world is ideologically colored. Thus, ideological knowledge is not something disconnected from reality but, on the contrary, is rather a component of its social design and is directly applied in practice.

Ideology, however, while representing the interests of certain group of people, is typically prone to "absolutization", "absolute form", "pushing over the edge" this or the other aspects of the public life, values, ideas, beliefs and knowledge existing in public consciousness. For instance, even a scientific study of the language against the backdrop of cultural historic and social and political aspects can become a subject of interest to a group of people and, consequently, become "ideologically tinted" by being sub-

jected to any ideology. Even everyday use of a language, its grammar rules and structures can happen to be within ideological realm sway and be respectively changed.

In his scientific works Leonid Hubersky develops the idea of continuity of ideology in public life and shows that in its development the society does not see any periods of "ideological vacuum" and a new ideology normally replaces the one that is vanishing. This idea was expressed in perestroika times, when, given well-known historic developments, ideology was negatively perceived as "dogmatic and controlling" system, external to social consciousness and social practice.

At the same time, it was important then, having abandoned the previous ideology, to choose the right way of stable development for the society and this, eventually, did happen. And we believe that progressive changes in Ukrainian society were made possible through practical implementation of scientific beliefs regarding governing public processes of the generation of the scholars Mr. Hubersky belongs to.

Volodymyr Shynkaruk, dean of the department of philosophy, corresponding member of the Academy of Sciences of the USSR, director of the Institute of Philosophy of the Academy of Sciences of Ukraine was a scientific mentor for Leonid Hubersky as a first-year student and later played a decisive role in shaping Hubersky's scientific interests and his choice for doctorate thesis subject matter.

Leonid Hubersky's doctorate thesis "Ideology as social and historical phenomenon (philosophic worldview analysis)", 1992, written in the time when a young Ukrainian state was undergoing dramatic changes based on a nascent new ideology, was a deep and comprehensive study of the nature, types and functions of ideology, its philosophic and worldview fundamentals and humanistic principles.

The importance of the research can hardly be overestimated, since comprehensive study of the ideology was caused by an urgent need in attaching integrative, i.e. not just mobilization and viable but also cultural and educational, function of ideology to public and personal lives. Last decades of Soviet power undermined people's confidence and trust to official propaganda slogans, principles and programs -virtually incredible-whereby provoking, as L.Hubersky argued, estrangement from ideology.

Purposeful ideologization of public life combined with detachment from ideology resulted in social apathy of mass consciousness, instability of a man's being and "atomization" of people's life. These processes distorted the development of economic, social and political relations, had a negative impact on the development of culture in the society and resulted in economic and socio-political and humanitarian crisis in the society.

Leonid Hubersky, back then, did see a constructive way out of the situation and realized public need in the ideas able to unite people, guide them in their social activity and encourage them for further proactive acts. Moreover, these are the challenges that only ideology can stand. Apparently, new ideology, however, could no longer follow the example of the previous one and limit itself to enunciating abstract, general and imperative concepts but, instead, should be focused on fundamental meaningful worldview ideas of ontological being of a man as personality. Search of these ideologemes inspired the researcher for further studies.

An important element of comprehensive study of ideology for Leonid Hubersky was identifying the conditions for realization of the humanistic aspect of ideology considering universal humane, national, social and class values, since it is the humanistic aspect of ideology that can become the key to realization of its integrative opportunities country-wise and globally. Therefore, philosophic and

worldview analysis was identified as the methodological strategy of the research that enabled defining general structural principles of possible integration of multiaspect links of ideology with public and personal being of a man into an integral system.

Philosophic and worldview approach to analysis has significantly broadened and expanded the ideas of epistemological world view school founded by P.V.Kopnin and V.I.Shynkaryk in the 1960s that Leonid Hubersky is honored to represent. Leonid Hubersky succeeded in developing a new conceptual approach to the understanding ideology as representative phenomenon of objective-substantive attitude of a man to the world and his own activity. Ideology is interpreted by a scholar not as a "superstructure" but a specific form of spiritual-practical and theoretical mastering reality by a man through grasping all the variety of real conditions of social and individual being, needs, interests, goals, potential implications and results of social subject's activity.

According to the scholar, specificity of ideological perception of reality lies not so much in its systemic, spiritual, practical and focused form of theoretical reflection of a man's world but primarily in its reflection from the perspective of interests and means of existence of a social subject. It is a subjective element of ideology that Leonid Hubersky viewed as its very basis enrooted in the "interest" and rational of man's activity. In other words, it is the personality with its interests and needs that was proclaimed the basis of a new ideological paradigm, thus turning ideology into "reflection of the reflection" of individual in general.

The idea of interpreting ideology as "false consciousness" has also undergone changes. "False consciousness" normally characterizes ideologies with considerable "dogmatic component" supported by the ruling social groups. The researcher argues that this very fact along with the existence of social group to back it up lead to the failure of socialist ideology that turned out to be "false" consciousness. Therefore, Leonid Hubersky believes that forming "false consciousness" in a new ideological paradigm can be avoided through gradual limitation with further full elimination of its "dogmatic scholastic component" to be replaced with scientific and humanistic system of values.

Leonid Hubersky emphasizes that humanism is set to be the core, the basis of a new ideological paradigm. Humanistic aspect of ideology is primarily revealed in grounded identification of realistic goals, means and meaningful public values as a whole and a specific person in particular, defining prospects and potential negative consequences of public and individual life of a man.

Given the abovementioned ideas, the author had to revise the theoretical model and general structure of ideology. In addition to the class nature of ideology, Leonid Hubersky justifies universal and personal elements of any ideology that serves as a roadmap for social actions, public interests and performs a transformative function in the society, etc. Thus, functionally ideology acts as a meaningful and viable platform of shaping public political culture.

Ideology, therefore, is a certain way of thinking through which independent realization of reality is reflected, with its independence on specific historic situation, objective need of a man and society in a certain historic epoch. Ideology can also be viewed from epistemological, sociological and axiological angle. Respectively, ideology can be a system, a set of ideas and views that reflect people's attitude to the reality and each other in the form of a theory and strengthen or change the development of public relations.

Ideology appears to be a systemic reflection of goals, interests, aspirations, motives, social ideals of large social groups of people of one social status. Ideology can also be defined as consciousness of society, an integral part of

public consciousness that includes true and false knowledge at a certain stage of public development. Desires and possibilities form the foundation for identifying real interests of social communities, groups, specific economic, political and cultural conditions of the epoch whose ideology is subject of study. Thus, ideology is always a specific systemic historic reflection of meaningful aspects of political reality and acts as a certain form of consciousness and self-consciousness. This is a system of hypotheses, concepts, theories, ideals, slogans, programs reflecting profound political and economic interests of people of certain social formation, their practical stance in social life as well as views regarding the course of social development and its reflection in the other social subjects ideology.

Thus, Leonid Hubersky substantiates that ideology is a system of views and ideas mirroring social existence, specific group and society at large. This system of views is a theoretical program of activity mirroring attitude to reality as well as projecting understanding the priorities of further social and socio-political activity. Reflection of existence, realization of one's place in it and changes as to existential transformations to meet the needs of people and society are the main features of ideology.

At the beginning of XXI century the scientific interests of Leonid Hubersky include interpretation of the categories of world view, ideology and culture. A scholar does not focus on the issue of which one is broader. The philosopher believes that the difference between worldview and ideology lies in their realization of social functions. All types of public consciousness, including philosophy, science, art, politics, etc., maintain both their worldview and ideological aspects and their world view or ideological nature is revealed through the very way of viewing these forms of public consciousness. Philosophy, according to Leonid Hubersky, is also a special form of ideology, but the scholar takes it not as a system of dogmas but rather as an endless treasury of accumulated human public experience, school of intellectual honesty and humanism.

From the modern philosophy perspective it implies primarily rethinking the entire historic process of human thought transformation as specific and unique cognitive-theoretical unity within practical spiritual creative interaction of a man, the world and the society.

Based on that paradigm, a series of philosophical generalizations arises, giving sense to discourse of integrity of the modern philosophical tradition, consistency and continuity of creative efforts by the thinkers of the past and the present. Leonid Hubersky's Social Philosophy is among the most successful and significant efforts of philosophical generalizations and enrooting of new ideological paradigm of philosophizing.

Intensification of mankind's intellectual quest, rethinking of history, formation of the theoretical image of the future in the context of social and cultural creation in civilizational aspects at turn of the millennium are indeed the underlying themes of philosophical and scientific works by Leonid Hubersky. Humanistic bent of the philosopher's thought lies in his involvement with the 'human world', counteracting violence, seeking ways to avoid the collapse of the world, the philosophical percept of global environmental and social problems in civilization's pursuit of democracy and freedom. The distinguishing feature of the thinker's unique philosophical system is irresistible optimism, reflected in the observation on positivity existing in the natural and human world.

This socio-humanitarian dimension of philosophizing is relevant today, when technological and informational development has sidelined humanistic and cultural problems, when humanity, relying on various sciences, may forget itself, forget the foundation on which it has appeared and is developing.

One of Leonid Hubersky's fundamental themes of reflection is the theme of ideology and culture, in particular, ideological freedom of an individual, implementation of the ideology, de-ideologization of society and many more. Despite the concept of de-ideologization of society, it is impossible to eliminate people's need of ideology as a conscious, systematic, clearly defined purpose of social activity. The function of ideology will always remain politically relevant and meaningful and study of functions of ideology provides its scientific comprehension and is an essential component of social and public administration. From this perspective, ideology is a system of forms of social consciousness that simultaneously act as deliberately defined forms of spiritual life. Ideology is a system of adopted, defined operating values, which reflect the fundamental interests of various social groups.

The actual need is to form the understanding of the epoch through the revelation of its real contradictions and peculiarities, foundation of ideology and culture. Any epoch in its origin and development is subject to general historical laws, the laws and the conditions of emergence, development and strengthening of ideology; the epoch embraces the aggregate of human knowledge, which conditions concrete historical circumstances of civilization. It is possible to raise the problem of scientific and non-scientific ideology, correlation of ideological issues and problems with problems of Arts and Sciences in terms of interdisciplinary research. The study of ideology as a complex multifunctional and highly controversial phenomenon involves various methodological and theoretical approaches, redefining theories, approaches and concepts in the perspective of new scientific research. Freed from stereotypes, ideology appears in the light of new theoretical and methodological philosophical heritage.

The specificity of redesigning ideas of fundamental dimensions of human existence in Leonid Hubersky's philosophical writings is mostly due to the fact that it took place at the time of gradual disintegration of ideological matrix of the Soviet philosophizing in which the place of a human being was finally and ultimately determined. Instead, the individual, according to the scholar's percept, obtains new possibilities of conscious choice and self-determination. For such individual, crucial becomes the opportunity to enter into new communication ties with other individuals to form certain communities and at the same time, to shape one's own personality in these relationships, to freely accomplish oneself. Moreover, in Leonid Hubersky's works a human being does not appear as a 'self-contained and fully autonomous individual', but as a free moral and ethical personality, emerging, developing and operating in universal cultural and humanistic space. Thus, spirituality, humanistic in its nature, falls in line with humanism. The manifestation of spirituality is always a manifestation of humanism. True humanism is possible only on the basis of high spirituality. However, very often humanism is illusive, humanism on paper. There is no need emphasize how urgent the problem is.

Ideology, symbolic forms, religion, system of signs, the intellectual aspect of the artificial environment—such are the themes of Leonid Hubersky's meditations over the phenomenon of culture. Philosopher emphasizes the contrast of spiritual and material elements in theories of culture, which creates the risk of lop-sided understanding of culture and can lead to tragic consequences in practical sphere, in sphere of human activity. Public practice appears as an important empirical component for forming the theory of culture; the possibility of forming a true theory of individual, society, nature, the world of human existence emerges from inseparable unity of theory and practice. Attention should be also devoted to value aspects of studying cul-

ture, its creative nature, in line with human nature of an individual as a subject of human activity and socio-historical process. However, it is the involvement of ideological issues, including cultural issues, that creates the existing invariants in understanding of culture, as well as possible engaged interpretations of culture as a phenomenon. Culture of universal civilizational value should be oriented towards a human being and determine the human nature of activity as a 'regulator' of civilizations. Culture appears as a synthesizing characteristic of an individual as a natural, spiritual, active, substantive and social being. Therefore, the humanity, states and peoples have to aspire to freedom and culture which determine the horizons of the future, as the scholar is deeply convinced.

A special theme in Leonid Hubersky's works is the theme of education, its means, potential, reform, benefits and drawbacks. The intellectual potential of society in its future, and the rollback of intellect indicates the regress of social development, and, conversely, the growth of intellect along with opportunities and conditions for its implementation is a clear indicator of social progress. The society should provide the opportunities for intellectual development of an individual, for overcoming the socio-economic problems, traditional and new political, informational, social and cultural restrictions, for assuming features close to civilized society. For the development of intelligence, the unlocking of its immediate objectivity, wide information field, creation of humanitarian infrastructure, the appropriate social policy should be established with clearly defined contours, which is revealed in the plane of education, information environment and culture.

Leonid Hubersky emphasizes the need for balancing opportunities for intellectual development in the field of education, particularly, higher education. To ensure attaining these objectives, numerous difficulties should be overcome in socio-economic, territorial, demographic, linguistic, socio-cultural, religious fields. Therefore, it is important to shape appropriate strategies of spiritual and intellectual development, make priority of the development of science and culture, moral values and motivation. Education belongs to such institutions whose quality and level of development directly and inherently influence the progress of society in general and human personality in particular.

Leonid Hubersky is confident that the educational policy of the government in its basis should be intrinsically philosophical, as is repeatedly stated in his writings. Among the key factors challenging education to change (upgrade, modernize) its own philosophical foundations, the scholar singles out the factors of globalization and informational revolution, the factor of ownership, evolutionizing in the context of a global consolidation of market relations, the factor of spirituality, the need for which is perhaps the only guarantor of maintaining the integrity and survival of civilization both in global and local dimensions. The two former processes form primarily pragmatic attitude to life in an individual, while the latter constitutes its spiritual, moral sense. All these are objective and at the same time contradicting processes, forming opposing positions, and ultimately—philosophical worldviews. Which of them should be given preference and which philosophy should serve the basis to build the educational system of the 21st century, is the issue on the agenda. Modern education and training are seen as resolving contradictions between these issues. The contradiction between them can only be solved by 'plunging into their common ground', which is practice (human activity) and culture generated by it.

A shift towards fundamental education, according Leonid Hubersky, is a response to the challenge of globalization, while being the condition for the growth of the society, nation and state. The highest challenge of globaliza-

tion to human beings is a requirement of high professionalism developed by universities, scientific schools, and highly qualified professorial staff. Instruction should be based on the latest achievements of modern science, culture and social practices and be proactive in nature, to form independent creative thinking and strong will of the individual. The philosopher emphasizes that responding to the challenges of globalization, it is necessary to form a professional which would at the same time was a patriot of his homeland, a highly cultured person with a sufficient background in humanitarian culture.

In his writings, Leonid Hubersky substantiates humanitarian values as an essential feature of sociality, humanity, civility. Without them, humanity simply can not exist when experiencing any crises, recessions and collisions, it always turns back to humanitarian priorities as the unique spiritual core, the basics of life. Education, the scholar is convinced, has to react to this turn primarily through the fundamental change in its content, to be anthropocentric, personality oriented. And humanization of education has many dimensions and embraces its administration (democratization, transition to government-public form of administration); the relations between professors and students (should develop as collaborating), organization of educational activities (choice of the course, study modes, mobility of teachers and students), etc.

L. Hubersky is confident that the value of university education is primarily not to provide basic humanitarian training, which is essential for the formation of general worldview, awareness and capacity for analytical, creative thinking of an expert in any humanitarian or scientific field. The spirit of democracy, scientific inquiry, competitiveness, priority of knowledge and scholarship are equally important. These features were always characteristic of classical universities. It is the best atmosphere for development of a creative personality.

Modern education must be filled with vital, modernized concepts and issues, the meaning of which a pupil or a student must understand through discussions, comparison of concepts, ideas, attitudes and approaches practiced in real socio-cultural environment. It is important to form the immunity to resist manipulation technologies, doctrines of dubious scientific, social and common cultural quality imposed through propaganda. This is achieved by developing an individual independent position, precise knowledge of the subject, confidence in the knowledge and beliefs confirmed in discussions.

On the other hand, L. Hubersky stresses that education is changing its priorities. The primary efficacy endpoint is not just the sum of knowledge learned during studying in universities but the ability to acquire it without assistance, to study individually, the ability to use sources and mass media, to raise constantly the level of education, the need to learn throughout life, to apply the knowledge acquired to solving unusual problems, tasks and contradictions. Education should learn how to form a person competitive not only in Ukrainian, but also in the global industrial and socio-cultural environment. A number of problems of modern education are associated with activation of information flows. A rapid spread of computerization, telecommunications, e-mail and other communications are worth our attention. Education should protect people from an avalanching flow of information, but at the same time it should teach them to live in it, use the information under limited-time and extended (to the global level of the planet) spatial possibilities. This preconditions the transition to new information teaching technologies, built on the information packing and aimed at the formation of information and analytical abilities of the individual.

Being experienced and wise, Leonid Vasylovich warns that the understanding of education as the unity of knowledge and values does not allow ignoring contradictions appeared in this connection in the Ukrainian educational space. It is the contradiction between the obsolete knowledge in various spheres of social life and modern democratic values. If these contradictions are overlapped with new inconsistencies of national value and cultural and educational systems with global ones, the unity of education and value orientation is problematized.

In general, understanding of inextricable connection of the educational sphere of the society and its value orientation is classic being the theoretical basis of the education system. This applies not only to the content of educational material and orientation of educational practices, but also to the characteristics of participants in the educational process. After all, the unity of eternal human values within the education system is traditionally manifested in a high level of spirituality of teachers, in their attitude both to their subjects, and to their pupils. Giving top priority to the content of the educational process and not to the subjects of education, at the present stage of social development there is a gap between education and values, which is primarily associated with the disposition of axiological and cognitive components of the content of the educational process, which causes not only devaluation of spiritual components, but also leads to alienation from knowledge component not required by a narrow modern labor market. At the national level, this is reflected in pragmatic competent and social potential.

As a true philosopher, Leonid Hubersky is sure that the educational policy of the state is based on the philosophical principles since philosophy from its origin has always appealed to human cognition as such, ability to generate ideas and knowledge about the world and an individual's place in it. Like cognition, philosophy is not so much a result fixed in the form of clear and consistent regulations as a process that needs to be learned. The above ability to think can be achieved only in the process of philosophical education through a dialogue with the thinkers of the past and present, through a dialogue between a student and teacher.

L. Hubersky focuses on the fact that such objectives were initially set before university education as such. The university should provide not only a sum of specific knowledge and form appropriate skills in a particular field of humanities, physico-mathematical or natural sciences (although they are no doubt very important in today's globalized world), but create conditions for independent thinking of students, skills of critical acquisition of any information, work with this information through its synthesis or analysis thus to perform scientific research, formulate clear research tasks, have sufficient methodological apparatus to solve problems that may arise in a particular field of knowledge or activity. These very "universal abilities" are required by modern information society, as we noted above,

when amounts of information with which present and especially future students have to work are increasing in geometric sequence, where the main problem is not a search of certain data or specific research material, as it was even a few years ago, but the ability to find in a huge amount of different sources of information available and the one that will help successfully and effectively achieve goals, solve formulated problems make reasonable predictions, choose the best solutions in a variety of situations.

Since its founding 180 years ago, Taras Shevchenko National University of Kyiv headed by Leonid V. Hubersky, was formed and developed on a solid foundation of European university traditions, in close cooperation with other European universities. Most university professors kept scientific and academic contacts with colleagues from European universities. German, French, and Italian teachers worked at the University. On the other hand, many teachers from Kyiv University were sent on long-term business trips to Europe. The theme of the role of universities in social development is, without exaggeration, planetary and eternal – as eternal as is the problem of progressive development of human civilization. Classic universities in nature have always been not only the leaders of the intellectual and educational life, but also general public forums, barometers of public sentiment and aspirations.

Modern education as a specific social institution is to serve as an innovative lever that has to "move" a society forward, initiating the transition to new stages of development. Moreover, the main instrument to perform the function of the educational sector is values. An important task of the educational sphere is to save, transfer, and renew values.

As pointed out by Academician L. Hubersky, humanities are able to generate an individual's awareness of their involvement in universal ideals and values. Only involvement in high ideas, spiritual culture allows a person to answer eternal life-purpose questions. Analyzing the current state of education, philosophy declares aloud the fundamental educational traditions, the need for very cautious experimentation with a delicate educational sector. Philosophy states that the main thing is the goal of education which is based on philosophical ideals. At the time of social and political transformations in Ukraine, classical universities are to assist the society in determining the fundamental strategies, to be the main centers of strengthening citizenship and Ukrainian identity, to develop a new philosophy of future-oriented education.

Leonid Hubersky's philosophy is not only the present subject to careful philosophical reflection, but also the future represented in issues that form the modern philosophical landscape. Leonid Hubersky's ideas developed within Kyiv ideological and epistemological school, have found the followers, including a large number of his students, whose common heritage has already become an independent socio-philosophical school.

Попович М.В., Шашкова Л.О.

ФІЛОСОФІЯ Й ОСВІТА: ЖИТТЯ І ПОКЛИКАННЯ

У статті осмислюється творчий доробок сучасного українського філософа й організатора філософської науки та освіти Леоніда Васильовича Губерського. Представлений аналіз упорядкований в жанрі наукової біографії, розглянута філософська проблематика, яка складає коло фахових інтересів ученого.

Ключові слова: філософія, освіта, ідеологія, культура, особистість, Губерський.

Попович М.В., Шашкова Л.А.

ФИЛОСОФИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ: ЖИЗНЬ И ПРИЗВАНИЕ

В статье осмысливается творческий вклад современного украинского философа и организатора философской науки и образования Леонида Васильевича Губерского. Представленный анализ подан в жанре научной биографии, рассмотрена философская проблематика, которая определяет круг профессиональных интересов ученого.

Ключевые слова: философия, образование, идеология, культура, личность, Губерский.

А. О. Баумейстер

доктор философских наук

МОИСЕЕВО РАЗЛИЧЕНИЕ ИЛИ РОЖДЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ НЕТОЛЕРАНТНОСТИ

В статье исследуется взаимосвязь между идеей "истинной религии" и идеями религиозной исключительности и нетолерантности. Можно ли считать монотеизм ответственным за возникновение нетолерантности и идеологической агрессивности? Особое внимание уделяется анализу позиции Яна Ассмана (в частности – анализу его тезиса о "Моисеевом различии") и Одо Маркварда (его тезис о толерантности политеизма).

Ключевые слова: монотеизм, политеизм, религиозная нетолерантность, религиозная исключительность.

1. По дороге в Египет

Русская философия, или миф русской философии, начинались с одного удивительного события. Это событие произошло с 22-летним молодым человеком, который после окончания Московского университета занимался в Британском музее памятников индийской, гностической и средневековой философии и вдруг решил отправиться в Египет. В конце ноября, в пустыне под Каиром, он переживает видение, которое спустя 23 года (в 1898 году) описывает так:

И в пурпуре небесного блистанья
Очами, полными лазурного огня,
Глядела ты, как первое сиянье
Всемирного и творческого дня.

Один лишь миг! Видение сокрылось –
И солнца шар всходил на небосклон.
В пустыне тишина. Душа молилась,
И не смолкал в ней благовестный звон.

Ещё невольник суетному миру,
Под грубою корою вещества
Так я прозрел нетленную порфиру
И ощутил сиянье Божества.

Предчувствием над смертью торжествуя
И цепь времен мечтою одолев,
Подруга вечная, тебя не назову я,
А ты прости нетвердый мой напев!

Это видение можно назвать истоком софиологии, началом соловьевского учения о всеединстве. Важно отметить, что место действия – Египет, пустыня под Каиром. За 80 лет до соловьевского видения, в 1795 году, немецкий поэт Шиллер пишет стихотворение "Саисское изваяние под покровом" (*Das verschleierte Bild zu Sais*). В нем описывается схожее событие, которое можно воспринимать как литературное предвосхищение "третьего свидания" Владимира Соловьева. Правда, с совершенно другим результатом.

Влекомый страстью и истине, в Саис
Пришел однажды юноша, который,
Стремясь постигнуть тайную науку
Египетских жрецов, уже прошел
Немало ступеней к высотам духа;
Но рвался он вперед неудержимо,
Учитель отвечать не успевал
На все его вопросы...

Однажды, так беседуя, они
Вступили в одинокий круглый зал,
Где юноша увидел изваянье,
Покрытое завесой; с изумленьем
Учителя спросил он: "Что таится
Здесь под покровом этим?" И в ответ
Услышал: "Это – истина". – "Возможно ль? –
Воскликнул он. – Я к истине стремлюсь,
А здесь она таится под завесой?"

Учитель говорит юноше, что покров не смеет снять никто из смертных. Но если человек сорвет покров, нарушив запрет, то он узрит истину (*der sieht die Wahrheit*). Юноша возвращается домой, "томясь жаждою познания", не может заснуть и вдруг решается ночью пойти в храм и сорвать покров со статуи богини.

Так он воскликнул и сорвал покров

"И что ж, – вы спросите, – ему открылось?"

Не знаю. Только полумертвым, бледным
Он утром найден был у ног Изиды.
О том, что видел он и что узнал,
Он не поведал никому. Навеки
Он разучился радоваться жизни,
Терзаемый какой-то тайной мукой,
Сошел он скоро в раннюю могилу...

(Перевод – Е.Эткинда)

Да, мы так и не узнаем, что же увидел безымянный юноша, но точно знаем то, что было написано на самой статуе. Об этом нам сообщает Плутарх: "А в Саисе изображение Афины, которую они называют Исидой, имеет такую надпись: "Я есть все бывшее, и будущее, и сущее, и никто из смертных не приподнял моего покрова"" (Плутарх, "Исида и Осирис"). Сам Шиллер упоминает о саисской тайне в своей теоретической работе "О возвышенном": "Все скрытое, все таинственное может быть источником страха и потому способно стать возвышенным. Такова надпись, красовавшаяся в Египте над храмом Изиды в Саисе: "Я – все, что есть, что было и что будет. Ни один смертный не поднимал моего покрова"" [4, с.192].

И это теоретическое рассуждение Шиллера, и его баллада "Саисское изваяние под покровом", – яркие примеры увлечения Египтом в конце XVIII века. Для ранних немецких идеалистов и представителей романтизма это самое Саисское изречение указывало на некую универсальную религию, на религию всеединства (просвещенную религию разума). Для них имя Бога, открытое Моисею ("Я есмь Сущий") и надпись в саисском храме богини Изиды были различными проявлениями единой древней традиции. Той традиции, кото-

рую мыслители Ренессанса (такие, как Марсилио Фичино) называли "древней теологией" (*theologia prisca*).

Карл Райнгольд, иезуит и священник, перешедший в масонство, в 1787 году создает произведение, в котором он пытается обосновать эту философскую теологию просвещенного разума. Сам трактат называется так: "Еврейские мистерии или древнейшее религиозное масонство" (*Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freimaurerei*). До недавнего времени это произведение оставалось совершенно забытым, пока на него не обратил своего внимания немецкий египтолог и теоретик культуры Ян Ассман (работа Райнгольда была издана Ассманом в 2001 году вместе с работой Шиллера "Послание Моисея"). Именно трактат Райнгольда можно считать тем первичным стимулом, подтолкнувшим Ассмана высказаться на тему культурной и политической роли монотеизма в европейской традиции [10, С.179-182]. В 1998 году вышла его книга "Моисей египтянин", вызвавшая оживленные дискуссии, не утихающие донны. Спустя 5 лет, в качества ответа на многочисленные острые критические замечания, Ассман издает книгу "Моисеево различие или цена монотеизма". В этих двух книгах немецкий культуролог выступает продолжателем просвещенческой традиции поиска общих оснований нашей культуры и пытается ответить на вопросы, которые, как мне кажется, чрезвычайно актуальны сегодня. Я бы сформулировал эти вопросы так: какое место занимает монотеистическая религия в современном мире? Не содержится ли в монотеистической религии (условно употребляю это слово в единственном числе) та отрицательная сила, которая служит скорее препятствием к построению толерантного общества? Ведь в монотеизме содержится очень сильная претензия на исключительность, на эксклюзивное обладание истиной. Но в таком случае верующий всегда будет иметь некое чувство превосходства, будет убежден в том, что он уже имеет готовые ответы на главные вопросы жизни. Совместима ли такая позиция с открытостью к диалогу? Не является ли толерантное отношение монотеистов к инакововерующим и неверующим людям лишь вынужденной уступкой секулярному миру? Кажется вполне очевидным, что за такой претензией на исключительность скрываются угрозы, которые очень остро ощущал в свое время Карл Ясперс. Дадим ему слово: "В сфере библейской религии эта исключительность схваченной истины веры как будто связана с самой верой, сознательно высказана и принята со всеми своими последствиями. Для верующего это может служить новым признаком достоверности именно его веры. Напротив, философское понимание видит в такой вере не только отсутствие истины из-за смешения принципов, но и (возможность) страшные последствия. Внутри библейской религии примером может служить христианство с его притязанием на обладание абсолютной истины для всех. Наше знание об исключительном значении христианства, о выдающихся людях, которые жили в этой вере и этой верой, не может препятствовать нам видеть тяжелые последствия, маскировавшиеся под абсолютную святую истину, к которым привело в истории это основное искажение" [5, с.464].

Мы не можем пройти мимо этих вопросов. Мы видим, что они возвращаются к нам вновь и вновь. Ценность тезисов Ассмана как раз в том и состоит, что он позволил нам увидеть эти вопросы в новом свете. Попробуем принять его вызов и вступить с ним в открытый диалог. Для этого сначала рассмотрим вкратце его

основные идеи, чтобы взвесить – какие из них необходимо принять, а какие решительно отбросить.

2. Моисеево различие и теологизация справедливости

По утверждению Ассмана, рождение монотеизма сопровождается появлением и развитием *религиозной нетолерантности: возникает идея истинной религии*, которая противопоставляет себя ложным ("языческим") суевериям. Боги объявляются идолами, ложными богами. Такое радикальное противопоставление и разграничение Ассман называет "Моисеевым различием" (*die Mosaische Unterscheidung*). "Моисеево различие вводит *новый тип истины*: абсолютную, откровенную, метафизическую или фидеистическую истину" [6, с.28]. Появление такого взгляда на религию можно назвать революционным переворотом в истории человечества.

Политеистические верования не знали понятие "истинной религии". С того момента, как Бог продиктовал Моисею свои законы (начиная с первой заповеди) обращение к другим богам подпало под жесточайший запрет. Бог Авраама, Исаака и Иакова открыл себя как *Единый Бог*. Примечательно, что этот Бог явился Моисею не в храме, не на городской площади, не в тиши прекрасного сада, а в пустыне, в пламени огня (Исход 3, 2). Какой контраст с миром, где "все полно богов". Бог библейской религии изрек свое решительное и властное "нет". Это чувство "гибели богов" хорошо выразил Шиллер в стихотворении *Die Götter Griechenlands* ("Боги Греции"):

Где ты, светлый мир? Вернись, воскресни,
Дня земного ласковый расцвет!
Только в небывалом царстве песни
Жив еще твой баснословный след.

Вымерли печальные равнины,
Божество не явится очам;
Ах, от знойно-жизненной картины
Только тень осталась нам.

Все цветы исчезли, облетая
В жутком вихре северных ветров;
Одного из всех обогащая,
Должен был погибнуть мир богов.

(Перевод М.Лозинского)

Согласно Ассману, сила отрицания и разграничения, присущая монотеизму, позволяет назвать его *контр-религией* (*Gegenreligion*). Ведь монотеизм утверждает себя за счет *первичных культовых религий* политеизма (*Primäre oder Kultreligionen*), которые исторически ему предшествуют и которые подпадают под его отрицающий запрет. Конечно, с позиции представителей монотеистических религий, монотеизм и есть первичная религия. Основатели монотеизма (Моисей, Иисус, Мухаммед) видят свою задачу в том, чтобы вернуться к монотеистической истине путем устранения ошибок и заблуждений недавнего прошлого. Когда Ассман употребляет термины *primäre/sekundäre Religionen*, то придает им значение, скорее, культурно-историческое и культурно-теоретическое. Само же деление на "первичные" и "вторичные" религии он заимствует у религиоведа Тео Зундермайера (*Theo Sundermeier*) [6, с.11]. "Первичные религии" не содержат в себе отрицательный потенциал, они "толерантны" друг к другу. Тут следует говорить даже не о толе-

рантности, но о *взаимо-переводимости* (*Übersetzbarkeit*) религиозных языков политеизма [6, с.32].

Чтобы пояснить эту мысль я позволю себе привести в пример рассказ Крития из платоновского диалога "Тимей". В этом рассказе, услышанном Критием от его деда (Критию было 10 лет, а деду – 90), повествуется о посещении Солоном Саиса и беседе с египетскими жрецами (Тим. 21 е – 25 е). Несмотря на иронические высказывания жрецов о детском уме греков ("Все вы юны умом, ибо умы ваши не сохраняют в себе никакого предания, искони переходящего из рода в род, и никакого учения, посевшего от времени"), они, все же, указывают Солону на общие святыни и общих богов-покровителей.

Один из жрецов, Сонхис (так его звали, согласно Плутарху – у Платона он выступает как безымянный старец) говорит следующее: "Мне не жаль, Солон; я все расскажу ради тебя и вашего государства, но прежде всего ради той богини, что получила в удел, что возрасла и воспитала как вас, так и наш город" (перевод С.С.Аверинцева) (Тим. 23 de). Иными словами, у Афин и Саиса общая основательница-патронесса, хотя она и выступает под разными именами. Уже римский автор, Цицерон, говорит о пяти ипостасях той же богини (ее "римское имя" – Минерва): "Минерва первая – та, которая, как я уже сказал, была матерью Аполлона. Вторая – дочь Нила, ее особенно почитают египтяне Саиса. Третья была рождена самим Юпитером" и т.п. (перевод М.И.Рижского) (*De natura deorum* III 23, 59).

Монотеизм, конечно, не допускает такого смешения различных теологических языков. Принцип Моисеевого различия *блокирует* *взаимо-переводимость религий* [6, с.33]. Для языческих авторов спор о божественных именах довольно бессмысленный. Важно, что различные имена обозначают ту же самую сакральную реальность (*Афина – Исида – Минерва*). Бесполезность споров об именах отмечает в своем антихристианском памфлете философ Цельс (конец II века): "Восприняв это учение (о мировом потоке – А.Б.) от мудрых народов и разумных людей, Моисей прослыл боговдохновенным. Последовавшие за Моисеем как вождем пастухи коз и овец, увлеченные грубым обманом, признали, что есть единый бог, называя этот мировой порядок именем Всевышний, Адонай, небо, Саваоф или как кому больше нравится. В сущности, *совершенно безразлично* (курсив – А.Б.), именовать ли стоящего над всеми бога обычным у эллинов именем Зевса, или таким-то у индусов, или таким-то у египтян" [3, с.274]. Как это контрастирует с позицией иудеев и христиан, у которых имя Бога играет фундаментальную роль (вспомним, хотя бы главный трактат Дионисия Ареопагита "О божественных именах")!

Парадоксальным образом, изгнание языческих богов и блокирование религиозной *взаимо-переводимости* приводит к тому, что, с одной стороны, между трансцендентным единым Богом и миром устанавливается непреодолимая дистанция, а, с другой стороны, фундаментальные принципы человеческой практики получают теологическое (трансцендентное) обоснование. Важным следствием возникновения монотеизма является *теологизация этики, справедливости и свободы*. Религия Моисея основана на убеждении, что именно единый Бог приносит в мир мораль и право. "Впервые в религиозной истории справедливость, закон и свобода становятся центральными темами религии, провозглашаются *главным делом Бога*" [6, с.66]. Божественный закон рассматривается как принцип, освобождающий от давления государства, в то время

как *Египет истолковывается как воплощение государственной идеи, как дом рабства*.

Но именно в таком толковании содержится своеобразная подмена понятий. Ведь сами египтяне рассматривали свое государство как инструмент и институт освобождения. Государство было призвано защищать слабых и обездоленных от посягательств и насилия со стороны богатых и знатных. Государственная власть рассматривалась как оплот "спасающей справедливости". Примером такого понимания справедливости "снизу" (т.е. светской, исходящей от государства справедливости) может служить известный текст "Жалобы поселянина из Соляного поля" (приблизительно конец III тысячелетия до н.э.).

Конечно, боги были своеобразными гарантами и даже судьями. Однако справедливости требовали именно люди, а боги требовали жертв. "Справедливость есть, по своему происхождению, нечто профанное или секулярное. Религия и этика имеют различные корни и в первичных религиях отделены друг от друга. Только в монотеизме они сливаются в неразличимое единство" [6, с.73]. Правда, Ассман уточняет, что справедливость (*Ma'at*) у египтян – это богиня, и что круг представлений о справедливости нельзя полностью изолировать от религии (*die Sphäre der Gerechtigkeit ist nur relativ, nicht absolut profan*) [там же, с.77]. Но, все же, мораль в "языческих религиях" не принадлежит религии в узком смысле. Она относится к сфере "мирской, часто сословной или аристократической мудрости. Эта мораль имеет отношение к совместной жизни людей и не затрагивает отношения к богам" [там же, с.78].

То есть мы видим, что Ассман пытается обосновать тезис о *секулярном происхождении идеи справедливости и права*. Такая позиция не может не вызывать, по крайней мере, серьезных сомнений. Если же говорить о позиции большинства современных теологов, то они отнеслись к тезису Ассмана не только весьма критически, но даже враждебно. Однако, по мнению немецкого культуролога, тезис о светском происхождении идеи справедливости, напротив, защищает библейский монотеизм от ницшеанских обвинений. Ницше видел в победе христианства "обращение ценностей": мораль рабов восторжествовала над моралью господ: "Спасение рода человеческого (именно от "господ") на верном пути; все заметно обидеивается, охристианивается, оплебеивается (что проку в словах)" [2, с.424]. Но, говорит Ассман, это суждение Ницше (с которым позже соглашается Макс Вебер) в корне неверно именно потому, что идея справедливости осознавалась в контексте ответственности "сильных" перед "слабыми". По сути, речь шла как раз о морали господ: господин – это не тот, кто физически сильнее и привлекательнее, а тот, кто связан со своими подданными узами ответственности. Дело светской власти – осуществлять справедливость на земле. Связь с богами, конечно, не отрицается, но имеет место то, что можно назвать разделением компетенций. "В Египте справедливость была божественной идеей, но право и законы были земными институциями. Поэтому они были делом земного владыки. В этом он не составлял конкуренции богам, но представлял божественную идею справедливости и репрезентировал божественное на земле. Он был суверенен в своей законодательной деятельности. Как раз на этот правовой суверенитет и стал претендовать библейский Бог, когда Он выступает в качестве Законодателя" [6, с.75]. Монотеизм не изобретает право и справедливость, но теологизирует их, помещает их в священную Книгу ("библизирует").

В свете библейского монотеизма политеизм предстает как *воплощение бесправия, аморальности и разврата*. Даже античные добродетели ранние христианские авторы пытались представить в отрицательном свете. Собственно, когда Лосев в "Эллинистической римской эстетике" повторяет старые слова о развращенном языческом Риме, то он использует ту же стратегию "обращения ценностей" (в этом – частичная, но только частичная правота Ницше). Правда, римляне платили христианам тою же монетой. В их глазах христианство было опасной силой, подрывающей основания общественной жизни. Собственно, для римлян первых веков нашей эры христианская версия монотеизма казалась собранием темных суеверий, противоположных религии и благочестию. По-сути они понимали христианство как самый настоящий *атеизм*.

Итак, Ассман предлагает достаточно провокационный и экстраординарный тезис: "Справедливость была рождена не в лоне религии, но проникла в религию извне" [6, с.78]. *Теологизация права и справедливости – это результат влияния монотеизма*. Теперь не ритуалы поддерживают мировой порядок, а воля и деяния трансцендентного Бога. Конечно, Ассмановский тезис о секулярном истоке права и справедливости кардинальным образом меняет господствующие культурологические схемы прошлого века. Обычно утверждалось, что мораль и право изначально были тесно связаны с религией, даже были частью религиозных представлений. Позднее, происходит процесс эмансипации практических принципов и норм от религиозного содержания. Такой процесс можно назвать *секуляризацией* человеческих практик. Если рассматривать упомянутый процесс в эпистемической перспективе, то можно описать его как постепенную *рационализацию* жизненного мира, то, что Макс Вебер назвал "расколдовыванием" (*Entzauberung*) мифического и религиозного мышления. Согласно же Ассману получается, что секуляризации предшествовала *теологизация* справедливости и права. И в этом смысле, секуляризация должна пониматься как вполне *легитимный* процесс.

Но оставим пока в стороне вопрос происхождения идеи справедливости. Давайте спросим о другом: насколько приемлема и обоснована позиция Ассмана в целом?

3. О мнимых опасностях монотеизма: дискуссия с Ассманом

Начну с того, что рассуждения Ассмана затрагивают вопросы, которые шире религиозной или даже культурологической тематики. Чтобы объяснить, что я имею здесь в виду, приведу в качестве примера небольшую работу известного немецкого философа Одо Маркварда (*Odo Marquard*), написанную еще в середине прошлого века. Работа называется "Похвала политеизму" (*Lob des Polytheismus*). Марквард выступает защитником плюральности и полифонии против всего общезначимого и абсолютного. Он возлагает вину за утверждение идеи абсолютной истины на иудео-христианский монотеизм. "В монотеизме единый Бог отрицает – именно в силу своей единственности – многих богов. Тем самым он ликвидирует множество историй этих богов в пользу единственной истории, истории спасения. Он демифологизирует мир" [9, с.94]. Вместо абсолютистских претензий монотеизма Марквард ратует за "просвещенный политеизм", за "просвещенную полимифичность". "Да здравствует разнообразие (*Es lebe der Vielfalt*). Истории должны быть восстановлены в своих правах. Хорошо мыслит тот, кто отчасти расска-

зывает. Кто хочет мыслить еще лучше, тот, пожалуй, должен только рассказывать. Философия вновь должна позволить рассказывать и, естественно, платить за это свою цену: признание и осознание собственной контингентности" [9, с.111]. Рассуждения Маркварда не только созвучны идеям Ассмана, но выражают ту же самую проблему только в других терминах. Совместим ли монотеизм с тем, что можно назвать современным миром? Как могут претензии монотеизма на абсолютную истину и исключительность уживаться с плюралистической структурой современного общества?

Подзаголовок книги Ассмана о Моисеевом различении говорит о "цене монотеизма". Что это за цена? Переход от первичных ко вторичным религиям описывается немецким культурологом в терминах разрыва, революции, кардинальной перемены. Последствия этого поворота с его резким различием истинной и ложной религии – это появление все новых различий "между иудеями и язычниками, христианами и язычниками, христианами и иудеями, мусульманами и неверными, между правверными и еретиками". Все названные различия порождают чрезмерное насилие и кровопролитные войны (*Unmaß von Gewalt und Blutvergießen*) [6, с.22]. Сообщения об этом кровопролитии и насилии можно вычитать уже в центральных пассажах Ветхого Завета. Монотеистические религии по своей сущности и с самого их возникновения – принципиально *нетолерантны* [там же, с.26]. Как мы видим, Ассман увязывает в прочное единство (1) претензии на абсолютную истину, (2) нетолерантность и (3) насилие (идеологическое и политическое).

Монотеизм неспособен осознать свою историческую ограниченность, он не способен признать собственную относительность. А толерантность как раз и предполагает "способность к самоисторизации и саморелятивизации" (*die Fähigkeit zur Selbsthistorisierung und Selbstrelativierung*) [там же, с.29]. Речь идет о неспособности принять другого с его представлениями и практиками [там же, с.31]. Языческий мир, конечно, не был свободен от насилия, но монотеизм впервые дает политическому насилию теологическое обоснование [там же, с.32]. Моисеево различение радикально меняет и внутреннее пространство индивида. Ведь монотеизм изобретает понятие внутреннего человека [там же, с.156] и понятие греха [там же, с.157]. "Границы между истиной и ложью имеют не только когнитивное, но и моральное значение" [там же]. Весь этот ценовой список монотеизма Ассман не называет "обвинениями". Он позиционирует себя как беспристрастный исследователь, который, при всем сказанном, признает и "громкие цивилизаторские достижения" религии Моисея [там же, с.160]. Но, как говорит Ассман в конце своей книги, его египтологические исследования позволили ему открыть "вытесненную и забытую" "обратную сторону монотеизма, которая в монотеистической памяти Запада все время присутствует как предмет отрицания и отречения" [6, с.164]. Ведь и в прежней своей книге "Моисей-египтянин" он исследовал не историческую фигуру Моисея (у нас вообще нет исторических сведений о Моисее), а фигуру или образ культурной памяти (*we are investigating the workings of cultural memory and not the "facts" of actual history*) [7, с.213]. Поэтому и задачу свою Ассман предлагает понимать не как критику монотеизма (сам он себя считает христианином), а как работу припоминания (*Erinnerungsarbeit*), как обнаружение вытесненного. "Я хочу не упразднить Моисеево различение, а лишь сублимировать его. При этом мы можем опираться уже не на "абсолют-

ные", но только лишь на релятивные, т.е. "жизненно-полезные" (*lebensdienliche*) истины" [6, С.164-165]. Все эти рассуждения о работе по припоминанию и о сублимации нужно понимать так: нам предлагают рассматривать монотеизм и Моисеево различение уже без ссылок на Откровение, вне всяких абсолютистских претензий, лишь как совокупность культурных факторов, игравших и играющих важную роль в европейской традиции. Продуктивен ли такой подход? Возможен ли он? Давайте попробуем разобраться!

Прежде всего, рассмотрим обвинение монотеизма в претензиях на абсолютную истину и, тем самым, на абсолютную исключительность (тезис Ясперса – Маркварда – Ассмана). Сам Ассман в своей книге проводит аналогию между Моисеевым и Парменидовым различением. Ведь Парменид впервые различает истину и мнение, *aletheia* и *doxa*. Из этого различения родилась греческая наука (*epistēmē*), стремление ставить свою речь (*logos*) на прочное основание доказательств. Уже в ранних диалогах, например, в диалоге "Евтифрон", практика обоснования со всей своей неумолимостью обрушивается на наивную народную религиозность. Священнику Евтифрону предлагается указать идею благочестия, что позволило бы собеседникам не только увидеть конститутивный принцип всех благочестивых поступков, но и строжайшим образом отделить благочестие от всевозможных форм нечестия. Здесь содержатся первые намеки на принцип противоречия, который, конечно же, можно в полумифической форме найти уже у самого Парменида. Благочестие противоположно нечестию и никакой альтернативы здесь быть не может. Идея благочестия не только определяет все благочестивые поступки, но одновременно определяет противоположную идею (точно так же апостол Павел говорит, что с законом пришел в мир грех: если есть закон, то он вводит в игру и сферу беззаконного). Далее, Сократ заостряет вопрос. Он утверждает, что не боги определяют благочестивость благочестивого поступка. Это касается и справедливости, и красоты, и всех вещей подобного рода. Идея справедливости независима от мнений или конвенций богов и людей. Само боги подчиняются этой идее, которая, таким образом, располагается выше богов. В поздних диалогах этот тезис проступает с еще большей выразительностью и силой. Платон в своем учении об идее блага – *принципиальный монист и антиплюралист*. Он продолжает инициированную досократиками критику народной религии и фактически предлагает монистическую теологию, в которой боги, в конце концов, подчинены высшему и трансцендентному принципу.

Здесь мы наталкиваемся на важную проблему, мимо которой прошел Ассман. Понятие "истинной религии" в такой формулировке, в которой он нам его предлагает, стало возможным при непосредственном влиянии философии греков на библейский монотеизм. Бог Торы скорее может быть назван "правдивым" и "верным" Богом. Он запрещает почитать других богов, но речь при этом идет не об "истинной религии" (о которой будет говорить много позже Августин), а о требовании Бога, заповеди которого непреложны. Для израильского народа исполнение заповедей – не вопрос *обоснования или доказательства* их истинности, а вопрос послушания и доверия. Если же мы говорим о христианстве, то здесь появляется нечто новое. Апостол Павел говорит о необходимости давать отчет в своей вере, *проверять* – веришь ты или нет. Когда же возникает богословие, когда Отцы-каппадокийцы или Августин (а еще раньше их – эллинизированный иудей Филон

Александрийский) начинают рассматривать вопросы веры в перспективе также и рациональных аргументов, то именно тогда "истинная" религия (или вера) и получают привычное для нас значение. Но и понятие науки, и понятие истинной религии основываются не на голой власти, не на силе произвола. Власть аргумента или духовного авторитета это не то насилие, которое описывает Ассман. То, что исторические формы развития христианства зачастую были связаны с проявлением насилия, *вовсе не означает, что насилие включено с необходимостью в понятие истинной религии*. Точно также претензия на истинность или правильность в практических вопросах не исключает различия мнений и коммуникативный дискурс.

Христианство, как оно впервые проступает в Евангелиях, предлагает совсем другое понимание власти. И связывать Моисеево различение с насилием, это значит пренебрегать смысловыми различиями и смешивать то, что смешению не подлежит. Еще один момент. Христианская вера – это вера в Святую Троицу. Христианство не выступает против изображений и образов. Христианская триадология включает общение и коммуникацию в само основание внутрибожественной жизни. Человек же приглашается к общению, может при желании войти в это общение. Здесь, что ни говори, немного другой строй мышления, чем в иудаизме или исламе.

В связи с этим напрашивается вопрос иного рода: а нужна ли сегодня вообще ортодоксия? Не пора ли отодвинуть догматику на второй план? Ведь именно догматические споры были причиной раздоров и силовых конфликтов. Конечно, подобное мнение подтверждается многочисленными историческими фактами, а потому, не лишено оснований. Здесь даже можно утверждать, что связь догматики и насилия порождает противоречия в понимании христианских истин *на уровне прагматики*. Если для принятия христианских истин, христианского образа жизни, используются силовые аргументы (политический авторитет, военная сила, преследования, пытки и проч.), то в таком случае эти истины и этот образ жизни искажаются в самих своих основаниях.

Прагматическое противоречие (или, если угодно, перформативное противоречие), когда, например, хотят принудить к любви с помощью ненависти, здесь налицо. Однако лишь с позиции идеального дискурса. Но ведь в реальной истории все иначе! И в самой догматике все иначе. Бог отдает себя. Он – Бог любви и никоим образом не принуждает. Идея насилия совершенно чужда христианской догматике.

Да, мы знаем, что такие церковные авторитеты, как Амвросий Миланский или Василий Великий, подчас использовали все средства (даже интриги) для достижения собственных целей. Мы знаем, что некоторые европейские народы были крещены силой оружия, а в эпоху Ренессанса ортодоксия опиралась, в том числе, и на помощь инквизиции. Бренность человеческой природы становилась еще заметнее в периоды испытаний, например, во времена религиозных конфликтов (особенно в период т.н. Реформации и Контрреформации). Приведу только один пример. В 1573 году новоизбранный епископ Вюрцбурга Юлиус Эхтер (*Julius Echter*) начал активно проводить в жизнь идеи Контрреформации. Он основал университет и госпиталь, но при этом развернул масштабные преследования ведьм и выгнал из города всех протестантов.

Можно приводить сотни примеров подобного рода, но что они доказывают? Разве французская декларация о достоинстве человека и гражданина не проповедовалась с помощью гильотин и пушек? Разве антире-

лигиозные движения прошлого века не превысили во стократ количество жертв минувших столетий? Не стоит ли написать еще одну книгу, о дорогой цене атеизма и безбожия? Не смотря ли критики монотеизма на историю христианства под углом зрения современной западной демократии? Как будто, во избежание обвинений, подобных Ассмановым, христианство должно было с первых веков своего развития установить демократический порядок по образцу современной Британии или Швеции. И совершенно непонятно, почему теологизация насилия делает его достойным большего осуждения, чем насилие атеистическое.

Не правильнее ли было бы посмотреть на развитие христианства в исторической перспективе? Присмотреться, какие силы *противостояли* монотеизму. Именно христианство убергло Европу от падения и растворения в волнах варварства. И это было заслугой таких людей как Амвросий, Августин и Василий Великий. Сохранение классической культуры, построение государства на христианских основаниях (обычное право, сборники моральных правил, покаянные книги и т.п.), возникновение университетов, высокий статус наук и искусств. Список можно все увеличивать. Но ведь и Ассман не отрицает *цивилизаторской роли монотеизма*. Правда, говорит об этом скороговоркой, вскользь. И такое беглое упоминание звучит малоубедительно на фоне его основных тезисов.

А сейчас я хочу привести аргументы, которые, по моему мнению, можно считать сильным доводом против позиции Ассмана. Библиейский монотеизм (и прежде всего христианство) вывел на историческую арену такое понимание власти и авторитета, которое не было известно до него и которое невозможно без него. Это понимание власти не основывается на насилии и силе. Такова духовная власть апостолов и их преемников. То, что эта власть не всегда сохраняла верность своему предназначению и своей природе, указывает не на слишком высокую "цену монотеизма", а скорее на то, что история – это тяжелая работа. Работа человеческого духа над самим собой с целью преодоления своей конечности и ограниченности. Именно христианство сформировало условия для преодоления насилия. Именно христианство высвободило разнообразные сферы человеческой деятельности от связей с религией и культом.

В античном мире не существовала автономная политика или автономная мораль. Боюсь, что секулярная идея справедливости – изобретение Ассмана. В античном мире политика и религия существовали в том неразрешимом единстве, которое сегодня обозначают термином "политическая религия" [8, с.217]. Политическая религия служит основанием государственной жизни, предполагает государственные культы и официальные религиозные праздники. Без них нет государства. Собственно, государство – это и есть церковь, сакральное тело всего народа. А жрецы и священники – это государственные служащие.

Христианство в ходе истории постепенно передает бремя политической власти светским правителям. Такая передача полномочий ведет к *высвобождению духа Евангелия из египетского плена языческих идей*. Средневековье выработало новый политический и правовой порядок *существования* (но не смешения) светской и церковной юрисдикций. Но в эпоху религиозных войн и, позднее, в эпоху Просвещения, Европа сделал шаг назад в этом важнейшем вопросе. В связи с этим можно говорить о частичном *возврате к языческому пониманию власти и веры*. В рамках нового политико-правового порядка возникает форма религии,

которую можно назвать "гражданской религией". Ведущие умы того времени враждебно настроены против правового разделения религии и политики, которое существовало в средневековье. Приведу только два, наиболее известных примера.

Первый пример – Жан-Жак Руссо с его идеей гражданской религии. Гражданская религия (*la religion civile*) противопоставляется у Руссо римскому христианству как "чересчур причудливой" религии "двух законодательств, двух правителей и двух отчизн" (*deux législations, deux chefs, deux patries*) ("Об общественном договоре", книга IV, 16). Основные положения гражданской религии, считает французский мыслитель, должен выработать суверен (т.е. политический лидер, правитель). Исповедания этих религиозно-гражданских догматов (*les dogmes de la religion civile*) должно стать обязанностью всех граждан. Тут нет даже и намек на толерантность. Или ты признаешь эти догмы, или ты становишься персоной *non grata*. Такого "нечестивца" следует выслать за пределы государства. А тот, кто исповедует эти догматы публично, но не верит в них ("ведет себя так, как будто в них не верит"), должен быть казнен (вот вам контроль за образом мыслей и тотальная подозрительность!). К такому человеку нельзя проявлять и доли милосердия, ведь он виновен "в самом страшном преступлении" – он "неправеден перед законами" (*il a menti devant les lois*). Здесь несложно усмотреть главные предпосылки тоталитаризма, которые весьма успешно воплотились в реальность 150 лет спустя. Но не все обращают внимание на то, что эта нетерпимость и этот тоталитаризм были обоснованы у Руссо в свете новой гражданской религии (которая была ничем иным, как новой версией языческой политической религии). Здесь политика, религиозная вера и общественная жизнь образовывали нераздельное единство и взаимно поддерживали друг друга.

Трактат "Об общественном договоре" был опубликован в 1762 году. За 100 лет до этой публикации, в 1651 году вышел в свет "Левиафан" Томаса Гоббса. В этом трактате излагается учение об обязательном единстве власти, о полном суверенитете короля в делах политических и религиозных (Часть III, глава 42). Гоббс критикует тех "лукавых" епископов, которые "лукаво сбрасывают с себя узы гражданского подданства, что противоречит интересам единства и защиты государства" [1, с.416]. "Гражданский суверен имеет верховную власть во всех делах, как церковных, так и гражданских" [1, с.420]. "Церковь и христианское государство *одно и то же*" (курсив – А.Б.) [1, с.421]. Вот так, ни больше, ни меньше!

Тоталитарные режимы XX века пошли по пути, намеченному такими политическими мыслителями, как Руссо и Гоббс. Фашизм, нацизм и большевизм следует понимать как различные формы возврата к язычеству. Они и были, собственно, *неязыческими движениями*. И те, кто подобно Ассману, рассуждает о "цене монотеизма" и концептуально увязывает монотеизм, насилие и нетолерантность, должны быть очень осторожными и предусмотрительными. Как бы с ослаблением монотеизма не пришло такое организованное насилие, по сравнению с которым тоталитарные режимы прошлого века покажутся лишь отдаленным подобием и слабой тенью...

Какие разные путешествия в Египет описали Шиллер и Владимир Соловьев! И какие разные видения. Одно принесло страх, страдания и смерть. Не следовало нарушать запреты и срывать покров Саисской богини! Другое видение принесло надежду и радость.

В 1890 году Соловьев пишет стихотворение *Ex oriente lux* (Свет с Востока). Оно заканчивается так:

О Русь! В предвиденье высоком
Ты мыслью гордой занята;
Каким ты хочешь быть Востоком:
Востоком Ксеркса или Христа?

Вопрос не утратил с тех пор своей силы и актуальности. Это вопрос о том, что следует выбирать: неоязычество или монотеизм? Мы все еще перед выбором...

ЛИТЕРАТУРА

1. Гоббс Томас. Сочинения в двух томах. Том 2. – М.: Мысль, 1991.
2. Ницше. Сочинения в двух томах. Том второй. – М.: Мысль, 1990.
3. Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. – М.: Издательство политической литературы, 1990.

4. Шиллер. Собрание сочинений в семи томах. Том шестой. Статьи по эстетике. – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957.
5. Ясперс Карл. Смысл и назначение истории. – М.: Издательство политической литературы, 1991.
6. Assmann Jan. Die Mosaische Unterscheidung oder Preis des Monotheismus. – München: Carl Hanser Verlag. – 2003.
7. Assmann Jan. Moses the Egyptian. The memory of Egypt in western monotheism. – Cambridge Massachusetts: Harvard UP, 1998.
8. Maier Hans (Hrsg.). Totalitarismus und Politische Religionen. Band III: Deutungsgeschichte und Theorie. – Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2003.
9. Marquard Odo. Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythe. // Marquard Odo. Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien. – Stuttgart: Reclam, 1981.
10. Müller Klaus. Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild. – Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2006.

Баумейстер А.О.

МОЙСЕЄВЕ РОЗРІЗНЕННЯ АБО НАРОДЖЕННЯ РЕЛІГІЙНОЇ НЕТОЛЕРАНТНОСТІ

У статті досліджується зв'язок ідеї "істинної релігії" з ідеями релігійної винятковості й нетолерантності. Чи можна вважати монотеїзм відповідальним за виникнення нетолерантності та ідеологічної агресивності? Особлива увага приділяється аналізу позицій Яна Асмана (зокрема його тези про "Мойсеєве розрізнення") та Одо Маркварда (про толерантність політеїзму).

Ключові слова: монотеїзм, політеїзм, релігійна нетолерантність, релігійна виключність.

Baumeister A.O.

MOSES DIFFERENCES OR THE BIRTH OF RELIGIOUS INTOLERANCE

The article explores the relationship between the idea of "true religion" and the ideas of religious exclusiveness and intolerance. Can monotheism be considered responsible for the emergence of intolerance and ideological aggression? Particular attention is paid to the analysis of the position of Jan Assmann (in particular – to the analysis of his thesis about the "Moses distinction") and Odo Marquard (his thesis about the tolerance of polytheism).

Key words: monotheism, polytheism, religious intolerance, religious exclusiveness.

Anna Laktionova

Doctor of Science (Philosophy)

CONCEPTUALISM AND DEFLATION OF TRUTH

In the article the topics of truth, relativism and conceptualism are discussed. The discussion involves an application of these subject-matters to the views of I. Kant, D. Davidson, P. Horwich and other authors. Conceptualism about truth is consistent with deflation of truth; but neither conceptualizing nor deflating constitutes a real worry of "loosing" the importance of truth, as its use which is commonly widespread, is saved. We continue to use the term "truth", but its function appears to be less and less reach than before.

Key words: truth, deflation of truth, slingshot argument, fact, correspondence.

In different approaches of various fields in the philosophy of 20th century (as well as of the 21st century) relativism has been appearing in diverse forms. Relativity mostly accompanies values, verdicts of estimations. Relativism in global sense usually is the subject of avoidance, but how to distinguish global from local application? Concerning values and estimations, among others, it is truth that is faced with relativism; mostly – moral truth, rather than truth in general.

Relativity generally could be understood in terms of relation to human thinkers, thus relativity of the world to human thought. This corresponds to the fact that the bearer of truth (in the most general sense) is taken to be a proposition (the content of thought); nevertheless that there are special cases when it is rather sentences or statements. In the latter cases there appear questions about relation between truth and assertion, reference, meaning, information etc. There are attempts to interpret truth via logical relations exploring quantification and indexicals; to prescribe degrees to truth and view it in terms of quantity of information. This list itself serves as an illustration of expansion of relativism, nevertheless that each approach strives to underpin the truth in absolute sense, and to provide a way of safe and valid estimation and prescribing of truth.

Truth can also be interpreted from the standpoint of conceptualism. According to the common view which emphasizes concepts when analyzing something, such concepts have no connection with external things because they are exclusively produced by our a priori mental structures and functions, so they exist only within the mind and have no external or substantial reality, we do not know whether they have a real value; we do not know whether or not our concepts as the mental objects have any foundation outside our minds or whether in nature the individual objects possess distributively and each by itself the realities which we conceive as realized in each of them. But concepts are not just titles; they are significant in every usage of them. The usage of them is appropriate in every particular example of the utterance, in which they play a constitutive and regulative role of *implicit norm* for it. We can produce the utterance in a given context because of this special role of the concepts as norms which appear in it.

The problems of normative regulation of practical usage of linguistic units involve *ontological* and *epistemological* aspects of *realization* of linguistic entities in the form of *linguistic units as the facts of speech*, where a special subject of interest is the *epistemological status* and the *normativity* (implicit norms) inherent in speech acts, which provides for their *constituting*. A 'norm' is understood as a *fundamental hypothesis about the possibility of a linguistic unit*, which *makes possible* a linguistic unit together with the other background norms of it and *is realized* in a definite pragmatic context, which regulates its appropriateness and, in its turn, provides for its interpretation (the formal

definition of the norm of linguistic unit can be given in the form of the rule of 'evidence' (which can be not-empirical): the content of a linguistic entity must be evident). So the question about the epistemological status of linguistic units is related to the implicit epistemic normativity of the use of it. Thus the concept can function in a role of implicit norm for an utterance. Apart from the situation where they are used they have no such a status of significance. They are relevant only in the process of the accomplishingness of their constitutive and regulative role every time in producing and using every utterance. So their value consists in *particular realization* of our ability of utter something. And this value is the only instance of their significance.

Truth can be considered as such a concept, when we attempt to produce the token utterance of some type (for example statement or conviction), in which we want to stress the efficacy of what we express by it. Truth as a property of the token utterance characterizes its belonging to such a type. So, the more acceptable account of truth have to take into consideration that truth is relevant only in the realization of its bearer, when it plays the role of implicit norm in its constitutive and regulative functions of the token of type utterance or linguistic entity. It coincides with the basic ideas of minimalist approach, which roots could be tracked back to Kant philosophy.

Philosophy of language in general, as is shown, for example by Josef Simo [Симон, 2008], is not considered to be a proper topic for Kant. But we can gain the general idea of Kant concerning the language: language witnesses our cognitive activity.

Kant rendered intelligible the objective validity of *a priori* concepts [Kant, 1999]. If it is possible to understand *the objective validity as significance* in a mentioned sense, it opens a way to try to interpret Kant's *truth* as a *concept* in a mentioned above sense. So, it is possible to proceed by considering *objective validity* and the *aprioriness* of those items to which it can be applied to show that these last are "*normative concepts*" in a mentioned in the previous passages sense, and particularly truth is such a concept.

For Kant the understanding of the species of knowledge, which constitute experience has rules which one must presuppose as being in oneself prior to objects being given to oneself, and therefore as being *a priori*. These species of knowledge find expression in *a priori* concepts to which all objects of experience necessarily confirm, and with which they must agree. We can know *a priori* of things only what we ourselves put into them. So, some a priori rules make the experience possible.

The question "What is truth?" and the nominal definition of truth, that it is the agreement of knowledge with its object, is postulated as a question about the general criterion of the truth of any and every knowledge. The object could be taken as a content which gets the value true. So, the

object is a bearer of truth. The object must be distinguished from other objects to become a true content of knowledge. Knowledge cannot be false. Content is false if it does not agree with the object to which it is related, even although it contains something which may be valid of other objects in different contexts. A truth as a general criterion of knowledge must be such as would be valid in each and every instance of application of this knowledge; however the objects and contexts may vary. It is obvious, that to satisfy such a general normative criterion is very problematic: the content of knowledge (understood as a relation to its special contextual object). But it cannot be taken and accepted as varying from one account to another. The value of truth is just prescribed to every content contextually actual, which is why a general prescription and test of the truth of such content is dubious. A sufficient and at the same time general criterion of truth cannot possibly be given and is inappropriate to be demanded. Still it is important to underline that although general criterion of truth cannot possibly be established, it does not deny that truth is objective validity. General criterion could be just a relation, it could not be an individual property or characteristic of a token usage of the type; and it could consist in relation with the type. So, objective validity is not a relation, but a property of some token usages of appropriate type.

For the construction of a concept Kant indicates a need of a *non-empirical* intuition. A concept is a universal representation. An intuition is a single object, but it must in its representation express universal validity for all possible intuitions which fall under the same concept. Let's view *single* as *token*, and *non-empirical* intuition as the implicit cognitive norm as a rule of a non-empirical "evidence"; then universal validity as a truth plays the role of normative type which accomplishes as a producing and using the tokens of it (utterance). So the purpose of truth as a witness of objective validity arises (in some token instances of the type utterances which involve truth) always as a normative concept, in a process of constitution and regulation of the production and usage of an utterance.

Among contemporary deflationary theories of truth the minimalist approach of P. Horwich [Horwich, 1998] can be traced through the pointing some grounds of these theories in competition with the others. Truth as the aim of inquiry can be considered as a truth-predicate. The extension of the predicate "is true" is the set of propositions that say of what is that it is; or say of what is not that it is not. Thus, a bearer of truth remains to be a proposition, but its estimation is possible only via analyzing its expressive representation.

M. Dummett indicates that this is not enough to save correspondence with reality as essential content of truth, conceptualizing truth does not capture the point of the concept of truth itself: "Unless we tacitly appeal to the usual meanings of the words 'win', 'lose' and 'draw', this description leaves out one vital point – that it is the object of a player to win. It is part of the concept of winning a game that a player plays to win, and this part of the concept is not conveyed by a classification of the end positions into winning ones and losing ones. We can imagine a variant of chess in which it is the object of each player to be checkmated, and this would be an entirely different game; but the formal description we imagined would coincide with the description of chess... Likewise it is part of the concept of truth that we aim at marking true statements" [Dummett, 1978, p. 3].

The correspondence theory of truth, in most general terms, says that truth is correspondence with reality. A more specific version says that for every truth (true proposition, statement) there is a fact to which it corresponds.

This does not imply that there is a one-one mapping between each true proposition and each fact. It allows that distinct truths can be made true by the same fact. Facts, on this conception, are "truth-makers" (this contradicts with G. Frege's understanding of fact as a thought which is true [Frege, 1956]). Falsity is then explained as the failure of a proposition to correspond to a fact. It is not that true propositions correspond to true facts, and false propositions to false ones (there is no false or mistaken facts). False propositions lack correspondence.

P. Horwich [Horwich, 1998] views the problem in such a way that we can start with facts and say (following Wittgenstein [Wittgenstein, 1922]) that a statement depicts a possible fact, and is true if (if and only if) such a fact exists. This is comparable also with the idea that a proposition is a set of possible worlds, and it is true if the actual world is a member of the set. From the other side we can start with the idea of the semantic properties of the parts of a sentence – reference of names and satisfaction of predicates – and then explain truth in these terms, without appealing explicitly to the notion of a fact. This corresponds to D. Davidson's approach in [Davidson, 1969] and to J. L. Austin's views [Austin, 1970].

Nevertheless, "fact", "correspondence" and "truth" could be independently understood, such interpretation could avoid substantive correspondence theory. This line goes contrary to B. Russell's understanding of a fact as meaning the kind of thing that makes a proposition true [Russell, 1971], and against S. Blackburn's account [Blackburn, 1984] that "correspondence" and "fact" go together and are essentially important for other touchstone topics of philosophy. Although "P corresponds to the fact" is another way of saying "P is true", for not to be just a variant of Aristotle's truism ("To say of what is ...") it needs further elaboration. Not to confuse the epistemology and the metaphysics of truth by saying that correspondence can never explain truth because we can never "get behind" our beliefs or statements and "compare them" with the fact itself (since all we would ever get is another belief), we can bound ourselves with the idea of the semantic properties of sentences. The last is the root idea of minimalism about truth, developed by P. Horwich.

Well-known 'slingshot' argument of D. Davidson [Davidson, 1969] concerns the question "Do all truths correspond to the same fact?" and its result is that if a statement corresponds to one fact, it corresponds to all, which by itself is reformulation as initial question. So descriptions of the form 'the fact that p' where p is any true sentence, refer to the same thing (and if p is a false sentence, then all false sentences refer to the same thing.). Obviously, if Davidson is right, then the correspondence theory is undermined: there is no way of distinguishing one fact from another, and there is no way of telling the predicate 'corresponds to the fact that...' apart from the predicate 'is true'.

Davidson's argument for this is sometimes called the 'Frege argument' because of its conclusion's similarity to Frege's claim that all true sentences have the same reference. The slingshot argument says [Davidson, 1969, p.42]: 'we begin to suspect that if a statement corresponds to one fact, it corresponds to all... employing [plausible] principles, it is easy to confirm the suspicion. The principles are these: if a statement corresponds to the fact described by an expression of the form 'the fact that it corresponds to the fact described by 'the fact that q' provided either (1) the terms that replace 'p' and 'q' are logically equivalent or (2) 'p' differs from 'q' only if a singular term has been replaced by a coextensive singular term.'"

The argument has the following general form. First, assume two plausible principles about the sentential context "s corresponds to the fact that p". Principle 1: Sentences may be substituted for one another in this context when they are logically equivalent. Principle 2: Sentences may be substituted for one another in this context when they differ only in containing co-extensive singular terms. Second, argue that given these principles, if a true sentence corresponds to anything, it corresponds to the same thing as any other true sentence. Then taking S and T to be any truths, the correspondence theory of truth says: S corresponds to the fact that S (ii). But the argument above allows us to infer: S corresponds to the fact that T (iii). This move is justified by Principle (1): since whether (ii) is true depends solely on whether S is true. The move from (ii) to (iii) is also justified by Principle (2): the singular terms on each side of the second identity sign in (ii) and (iii) are co-extensive (co-referring). The basic idea of this argument can be presented as well in many ways.

There are different challenges and responses to the slingshot argument. Can truth be defined at all? Is the argument valid? What happens if we understand singular terms in Russell's way? In any case, should someone who 'believes' in facts accept Principles 1 and 2? What understanding of what facts are does it involve?

The slingshot argument aimed to show that under two reasonable assumptions, if a true sentence corresponds to one fact, it corresponds to them all. One way of responding to this is to say that the expressions assumed to be singular terms in the argument are not genuine singular terms. Another way of responding is to reject the assumption that logically equivalent sentences correspond to the same facts. If facts are identified by their constituents, then the sentences we are substituting may well refer to different facts, since they have different constituents.

Suppose there were an analysis of truth: the concept 0 analyses truth. Then 'p is true' would say something more than 'p', since it says that p has the property 0. But then the proposition that '(p is true) is true' would say more than 'p is true', since it says that (p is true) has the property 0 – and so on. But as G. Frege insisted these propositions are surely not distinct: surely they do not say different things. But what is more important – if 0 here is an arbitrary concept, than we could substitute any concept we like for it: 'corresponds with the facts', 'belongs to the coherent set of beliefs', 'written in bold' and so on. If this is right, then there can be no substantial analysis of truth. Should it be a worry?

According to F. Schmitt (and we maintain it) it is a worry simply: "in light of a full and accurate picture of the

function that the notion performs in human life" [Schmitt, 1995, p. 232]. So, the importance of "truth" can be preserved, but its functioning – deflated.

LITERATURE

1. Austin J. L. Truth // Austin J. L. Philosophical Papers. – Oxford: at the Clarendon Press, 1970 – 290 p. – pp. 117-133.
2. Blackburn S. Spreading the World. – Oxford: Oxford University Press, 1984. – 378 p.
3. Davidson D. True to the Facts // The Journal of Philosophy, Vol. 66, No. 21, 1969. – pp. 748-764.
4. Dummett M. Truth and Other Enigmas. – Harvard: Harvard University Press, 1978 – 470 p.
5. Frege G. The thought: a logical Inquiry // Mind Vol. 65, No. 259, 1956. – P. 289-311.
6. Horwich P. Truth. – Oxford: Oxford University Press, 1998. – 159 p.
7. Kant I. Critique of Pure Reason. – Cambridge: Cambridge University Press, 1999. – 796 p.
8. Russell B. Logic and Knowledge. – NY: Capricorn Books, 1971. – 382 p.
9. Wittgenstein L. Tractatus Logico-Philosophicus. – London: Routledge and Kegan Paul, 1922. – 114 p.
10. Schmitt F. Truth: a Primer. – Boulder, San Francisco, Oxford: Westview Press, 1995. – 251 p.
11. Симон. Й Імануель Кант // Класики філософії мови від Платона до Ноама Хомського. – К.: Курс, 2008. – 536 с. – С. 243-269.

REFERENCES (ТРАНСЛІТЕРАЦІЯ):

1. Austin (1970): Austin, J. L. Truth. In: Austin, J. L. Philosophical Papers. Oxford, at the Clarendon Press, 1970 – 290 p. – P. 117-133. [=Austin, 1970]
2. Blackburn (1984): Blackburn, S. Spreading the World. Oxford, Oxford University Press, 1984. – 378 p. [=Blackburn, 1984]
3. Davidson (1969): Davidson, D. True to the Facts. In: The Journal of Philosophy, Vol. 66, No. 21, 1969. – P. 748-764. [=Davidson, 1969]
4. Dummett (1978): Dummett, M. Truth and Other Enigmas. Harvard, Harvard University Press, 1978 – 470 p. [=Dummett, 1978]
5. Frege (1956): Frege, G. The thought: a logical Inquiry. In: Mind Vol. 65, No. 259, 1956. – P. 289-311. [=Frege, 1956]
6. Horwich (1998): Horwich, P. Truth. Oxford, Oxford University Press, 1998. – 159 p. [=Horwich, 1998]
7. Kant (1999): Kant, I. Critique of Pure Reason. Cambridge, Cambridge University Press, 1999. – 796 p. [=Kant, 1999]
8. Russell (1971): Russell, B. Logic and Knowledge. NY, Capricorn Books, 1971. – 382 p. [=Russell, 1971]
9. Schmitt (1995): Schmitt F. Truth: a Primer. Boulder, San Francisco, Oxford, Westview Press, 1995. – 251 p. [=Schmitt, 1995]
10. Wittgenstein (1922): Wittgenstein L. Tractatus Logico-Philosophicus. London, Routledge and Kegan Paul, 1922. – 114 p. [=Wittgenstein, 1922]
11. Simo (2008): Simo, J. Immanuel Kant. In: Classics of Philosophy of Language from Plato to Noam Chomsky. [In Ukrainian]. Kyiv, Kurs, 2008. – P. 243-269. [=Симон, 2008]

Лактіонова А.

КОНЦЕПТУАЛІЗМ І ДЕФЛЯЦІЯ ІСТИНИ

У статті обговорюються теми істини, релятивізму, концептуалізму. В обговорення залучається застосування даних настанов до поглядів І. Канта, Д. Девідсона, П. Хорвіча та ін. Концептуалізм про істину є сумісним із дефляцією істини, однак ані концептуалізація, ані дефляція істини не є приводами для дійсного занепокоєння щодо "втрати" важливості істини, адже загально розповсюджене застосування зберігається. Ми продовжуємо застосовувати термін "істина", проте його функціонування виявляється все менш і менш багатим.

Ключові слова: істина, дефляція істини, аргумент рогатки, факт, відповідність.

Лактіонова А.

КОНЦЕПТУАЛІЗМ И ДЕФЛЯЦИЯ ИСТИНЫ

В статье обсуждаются темы истины, релятивизма, концептуализма. В обсуждении затрагивается применение данных установок к взглядам Ию Канта, Д. Девидсона, П. Хорвича и др. Концептуализм про истину совмещается с дефляцией истины, но ни концептуализация, ни дефляция истины не являются поводами для действительного беспокойства о "потере" важности истины, ведь общераспространенное употребление сохраняется. Мы продолжаем использовать термин "истина", но его функционирование предстает все менее и менее богатой.

Ключевые слова: истина, дефляция истины, аргумент рогатки, факт, соответствие.

Seyed Mohammad Hossein Mir-Mohammadi

PhD

KANT'S MORAL PHILOSOPHY: DEONTOLOGY OR VIRTUE ETHICS?

The well-known and contemporary reading of Kantian ethics identifies it as a deontological viewpoint which puts emphasis on the concept of duty and those actions done for the sake of Moral Law. Accordingly, the moral actions are only those done for the sake of Moral Law. The possible reason can be traced in Kant's emphasis on "Categorical Imperative" and the concept of "respect to Moral Law". However, this well-known reading of Kantian ethics is not complete. This paper tries to show that although the concept of duty plays an important role in Kantian ethics, the character and the habits of the actor have an important role to play as well. If so, it is possible to hold that Kantian ethics should be considered as a rational-virtue ethics rather than a mere deontological viewpoint.

Key words: deontology, virtue ethics, Categorical Imperative, Moral Law, The character of the actor.

Introduction

Virtue ethics is generally restricted to the philosophical systems presented by Greek philosophers. For example, Aristotle (384-322 BC), in his *Nicomachean Ethics*, presents a system in ethics which has been based on virtues. Virtues are characters which an agent should have if (s)he wants to gain happiness (*eudemonia*). If so, obtaining no virtues means that the agent will not experience a moral life as well as happiness.

However, Immanuel Kant (1724-1804), the great German philosopher, in his ethical account, e.g. in his *Critique of Practical Reason*, criticizes Aristotelian understanding of happiness, etc. [Kant, 1889, pp.210-215]. He presents, then, another ethical system which is based on the pure practical reason and the concept of "duty" and "Moral Law". This can be a reason which identifies Kantian Ethics as a rational-deontological system.

However, is the well-known understanding of virtue and virtue-based ethical systems complete? Shall we really restrict virtue ethics to those systems which follow Aristotle and his *Nicomachean ethics*? Is criticizing the Greek-ethical accounts, presented by Kant, an enough reason to consider him and his moral philosophy a non-virtue ethics? In this paper, I try to show that the well-known reading of Kantian ethics is not complete. It seems that Kantian system is based both on virtues and duties. Indeed, the virtue ethics can be traced both in Aristotelian and Kantian ethics.

In the interest of finding the issues, the paper has been charted as follows. In the first part, the Aristotelian viewpoint of virtue ethics will be summarized. Then, we pay so careful attention to the statements of Kant's ethical system, particularly his *Second Critique*, show that the agent's character plays an important role for considering an action as a moral one. This helps us to present another aspect of Kant's moral system, i.e. virtue ethics. Finally, it will be concluded that Kantian ethics is a rational-virtue ethics rather than a mere deontological ethics.

Aristotle and Virtue Ethics

Having a look on well-known accounts of ethics, it is undeniable that virtue ethics is of a great significance during centuries. Some philosophers hold that the roots of all accounts of virtue ethics can be traced in ancient Greek philosophy. Accordingly, these roots of the accounts of virtue ethics can be summarized in three main concepts: *arête* (excellence or virtue), *phronesis* (practical or moral wisdom) and *eudaimonia* (usually known as happiness or flourishing). [Hursthouse, 2013]

Based on the roots of this ethical account, virtue refers to the disposition which is well internalized in its possessor. So, the concept of a virtue is the concept of something that makes its possessor good. A virtuous person is a morally

good, excellent or admirable person who acts and feels well, rightly, as she should.

Accordingly, Aristotle, who presents his viewpoint of virtue ethics in *Nicomachean Ethics*, holds that "we [as agents] have the capacity to understand ourselves and our natural good. And we have the capacity to make our nonrational desires (corresponding to the appetites and emotions of the lower two parts of Plato's tripartite soul) conform with and support our reasoned understanding of our good. The human good therefore consists first of all in the perfection of these three capacities, through the development of the virtues appropriate to each: the virtues of the theoretical intellect (summed up in wisdom, *sophia*); those of the practical intellect (practical wisdom— *phronesis*—and its constituents); and the moral virtues or virtues of character (the virtues that organize the nonreasoning desires). Those who possess all the human virtues and direct their lives through them, provided they are not seriously interfered with by bad health or lack of necessary external goods, lead naturally flourishing and happy lives[*eudaimonia*]" . [Cooper, 2003, p.16]

If so, the agent, who wants to lead happiness, should be virtuous. How is it possible, then, to be virtuous? Does it have any particular process? Is it easy to be virtuous? In the interest of finding the answers, let us return to *Nicomachean ethics*.

In the first instance, Aristotle in *Nicomachean Ethics* tries to describe the meaning of virtue which is more practical. As he states "[v]irtue, then, is a state involving rational choice, consisting in a mean relative to us and determined by reason – the reason, that is, by reference to which the practically wise person would determine it. It is a mean between two vices, one of excess, the other of deficiency. It is a mean also in that some vices fall short of what is right in feelings and actions, and others exceed it, while virtue both attains and chooses the mean. So, in respect of its essence and the definition of its substance,

virtue is a mean, while with regard to what is best and good it is an extreme." [1107a; Aristotle, Book II, Chap.6]

In the second, he presents the process of being virtuous. Based on the meaning of the virtues which "[e]nough has been said (...) that it is a mean between two vices, one of excess and one of deficiency; and that it is such because it is the sort of thing able to hit the mean in feelings and actions" (1109a; Book II, Chap.9), it is obligatory for the agent to avoid vices, i.e. excess and deficiency. This process which needs time to be internalized helps the agent to be a virtuous and a good man.

Finally, he emphasizes that being virtuous is a difficult task needs mental and physical practice. As he insists "it is hard to be good, because in each case it is hard to find the middle point; for instance, not everyone can find the centre of a circle,

but only the person with knowledge. So too anyone can get angry, or give and spend money – these are easy; but doing them in relation to the right person, in the right amount, at the right time, with the right aim in view, and in the right way – that is not something anyone can do, nor is it easy. This is why excellence in these things is rare, praise-worthy and noble." [1109a; Aristotle, Book II, Chap.9]

Kant and His Ethical System

As it has mentioned earlier, the well-known reading of Kantian ethics identifies it as a deontological account. Deontological viewpoint, named by moral philosophers, refers to the viewpoint in which an action will be morally evaluated without taking into account any consequences of it. For example, telling lie will be considered as an immoral action even in situations in which it saves the agent's life.

The well-known reading identifies Kantian system as a deontological one as "the supreme principle of morality is a standard of rationality that [Kant] dubbed the "Categorical Imperative" (CI)" and "the CI [is] (...) an objective, rationally necessary and unconditional principle that we must always follow despite any natural desires or inclinations we may have to the contrary". [Johnson & Cureton, 2017] The main reason of this judgment is the idea that the goodness of an action in Kantian ethics is not based on the goodness of the outcome. It only depends on following CI which is a rational and unconditional principle.

Is this well-known reading of Kantian ethics complete¹? Is merely following the CI enough for doing a moral action? Did Kant really neglect the character of the agent who wants to do a moral action? What follows tries to investigate for the possible answers.

According to Kant's viewpoint, there is a sharp distinction between kinds of following CI². He applied the words *legality* and *morality* to mention the difference. As he insists "[i]f the determination of the will takes place in conformity indeed to the moral law, but only by means of a feeling, no matter of what kind, which has to be presupposed in order that the law may be sufficient to determine the will, and therefore not for the sake of the law then the action will possess *legality* but not *morality*." [Kant, 1889, p.164]

Kant, once again in *Second Critique*, emphasizes the mentioned difference when he explains the concept of duty. As he mentions "[t]he notion of duty, therefore, requires in the action, objectively, agreement with the law, and, subjectively in its maxim, that respect for the law shall be the sole mode in which the will is determined thereby. And on this rests the distinction between the consciousness of having acted according to duty and from duty, that is, from respect for the law. The former (*legality*) is possible even if inclinations have been the determining principles of the will; but the latter (*morality*), moral worth, can be placed only in this, that the action is done from duty, that is, simply for the sake of the law." [Kant, 1889, p.174]

Accordingly, not the action, done by following the CI, can be considered as a moral one. Those actions which only have been done for the sake of the Moral law can be identified as moral actions.

Doing the actions for the sake of Moral Law is the last point which the well-known reading of Kantian ethics mentions. However, another step still exists for leading to morality. If "moral worth can be placed only in (...) the action is done from duty, that is, simply for the sake of the law" [Kant, 1889, p.174], it can be concluded that the character of the agent plays an important role for considering an action as a *moral action* while the moral worth is related to the character of the agent. It can be considered as a reason why Kant puts emphasis on the process of being moral in the last parts of his *Second Critique*.

Kant presents two processes in which the agent leads to *morality*. "At first", as Kant memorably states, "we are only concerned to make the judging of actions by moral laws a natural employment accompanying all our own free actions, as well as the observation of those of others, and to make it, as it were, a habit, and to sharpen this judgment, asking first whether the action conforms objectively to the moral law, and to what law; and we distinguish the law that merely furnishes a principle of obligation from that which is really obligatory (*leges obligandi a legibus obligantibus*); as for instance the law of what men's wants require from me, as contrasted with that which their rights demand, the latter of which prescribes essential, the former only non-essential duties; and thus we teach how to distinguish different kinds of duties which meet in the same action. The other point to which attention must be directed is the question whether the action was also (subjectively) done for the sake of the moral law, so that it not only is morally correct as a deed, but also by the maxim from which it is done has moral worth as a disposition. Now there is no doubt that this practice, and the resulting culture of our reason in judging merely of the practical, must gradually produce a certain rest even in the law of reason, and consequently in morally good actions." [Kant, 1889, p. 25.] Then, "the *second* exercise comes in, the living exhibition of morality of character by examples, in which attention is directed to purity of will, first only as a negative perfection, in so far as in an action done from duty no motives of inclination have any influence in determining." [Kant, 1889, p.259]²¹

Finally, Kant insists that doing the process is a difficult task. Similar to the statement appeared in *Nicomachean Ethics*³, Kant holds that "[b]y this [process] the pupil's attention is fixed upon the consciousness of his freedom, and although this renunciation at first excites a feeling of pain, nevertheless, by its withdrawing the pupil from the constraint of even real wants, there is proclaimed to him at the same time a deliverance from the manifold dissatisfaction in which all these wants entangle him, and the mind is made capable of receiving the sensation of satisfaction from other sources." [Kant, 1889, p.259]

Conclusion

In this paper, it has been investigated if the well-known reading of Kantian ethics, which identifies it as a deontological viewpoint, is complete. It has been discussed that the reading does not consider all parts of the Kantian moral system. By comparing the ideas mentioned in virtue ethics, particularly in Aristotle's *Nicomachean Ethics*, with Kantian ethics, it is not impossible to hold that Kantian ethics is a kind of virtue ethics. Although Kantian process of being moral is different from what has been presented by Aris-

¹ There are debates between philosophers who thinks that Kantian ethics should be understood correctly or those who believes that virtue simply means "moral strength of will" [Jost and Vuerth, 2011, p. 69]. For example, "perhaps the first philosopher to suggest a teleological reading of Kant", as R. Johnson and Cureton state, "was John Stuart Mill. In the first chapter of his *Utilitarianism*, Mill implies that the Universal Law formulation of the Categorical Imperative could only sensibly be interpreted as a test of the consequences of universal adoption of a maxim." [Johnson & Cureton, 2017] However, what is meant in this paper by applying the word *complete* is related to the concept of "following CI" as well as "respecting to the moral law" in Kant's philosophy while it seems closer to the doctrine of virtue ethics.

² CI applied here is equivalent to Moral Law in Kant's statement.

³ Aristotle believes that "we should drag ourselves in the opposite direction, because we shall arrive at the mean by holding far off from where we would miss the mark, just as people do when straightening warped pieces of wood." [1109b; Aristotle, BookII, Chap.9]

totally contently, the character of the agent plays a vital role in both viewpoints.

BIBLIOGRAPHY

1. Aristotle (2004): Aristotle, *Nicomachean Ethics; Cambridge Text in History of Philosophy*, Translated and edited by Roger Crisp, Cambridge University Press, 2004, 214p.
2. Cooper (2003): Cooper, John M., *Classical Greek Ethics* in "A History of Western Ethics" Second Edition, Lawrence and C. Becker and Charlotte B. Becker, Rutledge, New York and London, 2003, pp.8-29.
3. Hursthouse (2013): Hursthouse, Rosalind, "Virtue Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.)
4. Johnson & Cureton (2017): Johnson, Robert and Cureton, Adam, "Kant's Moral Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/kant-moral/>>.
5. Jost & Vuerth (2011): Jost, Lawrence & Julian Vuerth (eds.), *Perfecting Virtue; New Essays on Kantian Ethics and Virtue Ethics*, Cambridge University Ethics, 2011, 308p.
6. Kant (1889): Kant, Immanuel, *Kant's Critique of Practical Reason, etc.* / translated by Thomas Kingsmill Abbot.- London: Longmans, Green, & Co., Paternoster-Row.- fourth edition, 1889, 450p.

Мір Мохаммаді Сайед Мохаммад Хоссейн

МОРАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ КАНТА: ДЕОНТОЛОГІЯ ЧИ ЕТИКА ЧЕСНОТ?

Відоме і сучасне прочитання Кантової етики визначає його як деонтологічну точку зору, яка робить акцент на понятті обов'язку і тих діях, які здійснюються заради морального закону. Відповідно, моральні дії – це лише ті дії, які здійснюються заради морального закону. Можливу причину можна прослідкувати в акценті Канта на "Категоричному імперативі" та на понятті "повага до морального права". Проте це відоме прочитання Кантової етики не є повним. У даній статті зроблена спроба показати, що, хоча й поняття обов'язку відіграє важливу роль у Кантовій етиці, роль і звички дієвця також відіграють важливу роль. Якщо це так, то можна стверджувати, що Кантову етику слід розглядати скоріше як етику раціональної чесноти, а не деонтологічну точку зору.

Ключові слова: деонтологія, етика чеснот, категоричний імператив, моральний закон, характер дієвця.

Мир Мохаммади Сайед Мохаммад Хоссейн

МОРАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ КАНТА: ДЕОНТОЛОГИЯ ИЛИ ЭТИКА ДОБРОДЕТЕЛИ?

Известное и современное прочтение кантовской этики определяет его как деонтологическую точку зрения, которая делает акцент на понятии долга и тех действиях, которые совершаются ради нравственного закона. Соответственно, моральные действия – это только те действия, которые совершаются ради морального закона. Возможная причина может быть прослежена в акценте Канта на "Категорическом императиве" и на понятии "уважение к нравственному праву". Однако это известное прочтение кантовской этики не является полным. В этой статье делается попытка показать, что, хотя понятие долга играет важную роль в кантовской этике, роль и привычки актора также играют важную роль. Если это так, можно утверждать, что кантовскую этику следует рассматривать скорее как этику рациональной добродетели, а не как деонтологическую точку зрения.

Ключевые слова: деонтология, этика добродетели, категорический императив, нравственный закон, характер актора.

О. І. Предко

доктор філософських наук

НАПРЯМКИ РЕЛІГІЄЗНАВЧИХ СТУДІЙ В УНІВЕРСИТЕТІ СВ. ВОЛОДИМИРА

Стаття присвячена розгляду релігієзнавчих ідей в Університеті Св. Володимира, які були представлені в XIX-поч. XX століть науковою й педагогічною діяльністю професорів філософії, богослов'я, психології. Реконструюються релігієзнавчі ідеї, формування яких розгорталось у таких напрямках як богослов'я, релігійно-філософські та психологічні студії. Такі аспекти розгляду релігії сприяли формуванню та утвердженню релігієзнавства на вітчизняних теренах.

Ключові слова: Університет Св. Володимира, релігієзнавчі ідеї, богослов'я, релігійно-філософські та психологічні студії, "мальованщина".

Глибинні зміни в суспільстві спонукають людину переглянути свої уявлення про сенс життя, про своє місце в ньому, про значення епохальних зрушень для душевної рівноваги людини, для взаємної довіри та терпимості. Причому, в цьому вируючому подіями та інформаційними потоками світі залишається стабільним проблемне поле, пов'язане з одвічною тягою людини до самопізнання, яке реалізується в рамках певних культурних парадигм, продиктованих не тільки велінням часу, але й специфікою національного світосприйняття. Тим паче, на сучасному етапі розвитку світової історії дедалі напруженішим стає пошук людством своєї цивілізаційної та культурної ідентифікації, що, безперечно, пов'язано з релігієзнавчою цариною, в якій духовні детермінанти направляють культурні процеси людства, продукують нові смисли, формують суб'єктивну реальність індивіда.

Значні зміни у вітчизняному релігієзнавстві пов'язані як з реаліями нашого національного буття, так і зі світовими глобалізаційними процесами, які, актуалізуючи екзистенційну напруженість людини, з одного боку, прагнуть надати їй всезагального, універсального статусу, а з іншого – посилюють її бажання зберегти національну самобутність та унікальну самоідентичність. У цьому контексті актуалізується проблема осмислення релігії в науковій та педагогічній діяльності професорів та богословів Університету Св. Володимира (сьогодні – Київський національний університет імені Тараса Шевченка). Загалом, проблема осягнення релігії мислителями Університету Св. Володимира розглядалася переважно в контексті чи то релігійно-філософських, чи то богословських студій (І. Огородник, Г. Панков, Д. Предко, Н. Стоюхіна, М. Ткачук та ін.), а також у контексті творчого доробку окремих персоналій, наукова та викладацька діяльність яких була пов'язана з Університетом Св. Володимира (В. Єршов, А. Колодний, О. Коновалова, В. Нападиста, П. Павленко та ін.). Однак роботи, в яких би комплексно розглядалася дана проблема, практично відсутні. Тому й метою статті є з'ясування особливостей формування релігієзнавчих ідей в Університеті Св. Володимира, їх "вплетення" в канву богословської, релігійно-філософської та психологічної думки.

Безперечно, переважна більшість викладачів та професорів Університету Св. Володимира виховувалася в середовищі українського православного духовенства, пройшовши ґрунтовну підготовку Київської школи історико-систематичної духовно-академічної філософії, що не могло не накласти відбитку на формуванні їх філософсько-релігієзнавчого світогляду, який був пов'язаний із християнсько-теїстичною традицією. Ще М. Бердяєв зазначав, що в православ'ї є три струмені, які то

зливаються, то течуть в протилежних напрямках. Це, зокрема, аскетично-чернечий струмінь, який спирається на давньо-східну аскетичну літературу, на "Добротолубіє". Інший струмінь також укорінений у православ'ї, пов'язаний з освяченням життя, теофанією в світі, узрінням Божої Премудрості в тварному світі, перетворення тварі, Воскресіння. "Але є ще третій струмінь в православ'ї, не менш характерний і важливий, це струмінь антропологічно-есхатологічний, пов'язаний з проблемою про людину, про її призначення в світі, про долю і виправданість культури, про Царство Боже" [2]. Саме з останнім напрямком найбільш пов'язані розмісли представників релігієзнавчої думки.

Почнемо наш екскурс із богословських студій. Перший статут, затверджений царським указом у 1804 році, не передбачав в університетській структурі теологічного факультету, але вводив до складу відділу моральних і політичних наук дві богословські кафедри – догматичного і морального богослов'я і трактування Святого Письма та церковної історії. Зате університетський статут зразка 1835 року для богословських наук передбачав утворення однієї міжфакультетської кафедри, що підкреслювало рівне ставлення до неї студентів всіх структурних ланок навчального закладу. Цикл богословських дисциплін доводилося читати одному професору, що неминуче перетворювало курс на фрагментарно-оглядовий в контексті загального курсу богослов'я. Щоб усунути цей недолік у новому університетському статуті, прийнятому 18 червня 1863 року, було залишено міжфакультетську кафедру богослов'я в складі трьох викладачів, однак церковну історію і церковне право було виділено в окремі кафедри, які структурно закріплювалися за історико-філологічним та юридичним факультетами [8].

Професор богослов'я Університету Св. Володимира протоієрей П. Светлов намагався довести необхідність створення богословських факультетів у світських вищих навчальних закладах. На його думку, така реорганізація обумовлювалася інтересами самого університету та освіти в цілому, інтересами церкви і богословської науки, нарешті, інтересами держави, зазначаючи, що "яких би поглядів ми не дотримувалися на релігію і релігійне знання загалом у порівнянні з науковим знанням, ми не можемо закреслити того явного факту, що завжди і всюди релігійне знання входило і входить важливою і значною складовою частиною в людське знання найвищої цінності" [9, с. 322]. Якщо навіть звернутися до правил вступу до Університету Св. Володимира (1883 р.), то серед попередніх випробовувань пропонувалися Закон Божий, священна і церковна історія.

Про неоднозначне ставлення до богословської освіти в Університеті Св. Володимира свідчить хоча б такий епізод із викладання курсу історії філософії відомим українським філософом, педагогом, одним із організаторів та першим академіком Всеукраїнської академії наук О.Гіляровим. (До речі, у Київському університеті О.Гіляров отримав вчений ступінь доктора філософії. І вся його подальша наукова, викладацька, творча діяльність також пов'язана була з Університетом Св. Володимира). В.Асмус пригадує, що на другому курсі, О.Гіляров, читаючи курс історії філософії та закінчивши виклад неоплатонізму, відразу переходив до філософії Відродження. Середньовічна філософія ним не читалась. Він зазначає: "Нас дуже здивував цей пробіл, але незабаром причина його стала нам відома. Був час, коли Гіляров докладно читав історію філософії середніх віків і лекції його з цього розділу стенографувалися і, зазвичай, видавалися літографованим способом. Але для якоїсь довідки курс Гілярова знадобився професору, що читав на факультеті богослов'я. З крайнім незадоволенням теолог виявив, що читання християнського богослов'я викладалися Гіляровим в дусі неприпустимого, як йому здалося, вільнодумства і скептицизму. Після уважного ознайомлення з курсом постановою факультету Гілярову було заборонено на майбутнє читати розділ середньовічної філософії і схоластики. Пропущена була філософія середньовіччя і в першому виданні Гілярова "Філософія в її істотності, історії та значенні" (1916). І тільки в другому виданні керівництва (1919) розділ середньовічної філософії був відновлений" [1, с.96].

Іван Михайлович Скворцов (1795-1863) – ординарний професор філософських наук, доктор богослов'я, протоієрей. Понад 30 років викладав у Київській духовній академії і майже 25 років читав лекції в Університеті Св. Володимира. У 1834-1858 рр. І. Скворцов працював професором у новоствореному Університеті Св. Володимира на кафедрі богослов'я, церковної історії та канонічного права і читав лекції з церковної історії, догматичного й морального богослов'я та церковного права. В 1840-1841 р.р. був настоятелем православної університетської церкви. З 1850 року, коли були закриті кафедри філософії в усіх університетах Російської імперії, він читав цикл філософських наук – логіку, психологію та моральну філософію. Також Назарій Антонович Фаворов (1820–1897 рр.) – доктор богослов'я, автор майже сотні праць з богословських питань – був широко знаним професором Київської духовної академії та Університету Св. Володимира другої половини XIX ст. Найвідоміші його праці: "Нариси морального православно-християнського вчення" (1863), "Про християнську моральність" (1880) та "Основні поняття про моральність", що зберігається в рукописному варіанті в Інституті рукописів НБУ ім. В. І. Вернадського, "Читання про догматичні істини православно-християнської віри" (1882, 1890). Богословські студії в Університеті Св. Володимира також репрезентував Павло Якович Светлов (1861-1945), протоієрей, з 1897 – професор богослов'я. У 1902 р – доктор богослов'я. Був керівником релігійно-філософського гуртка в Києві. П. Светлов доволі високо цінував значенність філософського знання, підкреслюючи: "Філософія озброює нас точними науковими критеріями для відрізнєння істини від омани і правильної оцінки в незліченній безлічі існуючих і постійно виникаючих нових вчень; вона допомагає орієнтуватися в лабіринті різних теорій і не дає розгубитися у вирі науково-філософських ідей, коли кожній ідеї та кожній теорії відводить своє певне місце в історії людської думки, її пошуків правди. Нарешті, філософія робить ще біль-

ше: вона підводить підсумки праці людської думки і тим самим намічає шляхи до істини"[9, с.328]. Він був прихильником заснування богословських факультетів при університетах, вважаючи, що "...без богослов'я університет не може бути університетом, тобто сукупністю всього наявного людського знання"[9, с.322].

Гнат Петрович Головінський (1807-1855) – педагог, з 1837 року – професор богослов'я Київського університету. З 1837 по 1842 рік Г. Головінський – професор богослов'я Римо-католицького віросповідання, настоятель Університетської Римо-католицької Церкви. Г. Головінський – автор численних теологічних публікацій. Він досліджував взаємозв'язок філософії та фундаментальної теології. У своїх статтях і літературних роботах піднімав питання ролі розуму в теології, зробив вагомий внесок у розвиток апологетичної думки. Захищав також схоластичну філософію, вказував на небезпеку для християнства з боку гегельянства. Фома Петрович Добшевич (1807-1880) з 1842 року – професор богослов'я римо-католицького віросповідання в Університеті Св. Володимира та настоятель університетської римо-католицької церкви. Читав для студентів усіх факультетів богослов'я і церковну історію, а для студентів юридичного факультету – церковне право.

Микола Михайлович Боголюбов (1872-1934) – філософ, богослов, протоієрей. Доктор богослов'я (1917), професор (1913). У 1913 р. за конкурсом Микола Михайлович був переведений у Київ на посаду професора богослов'я Університету Св. Володимира. Одночасно він був призначений настоятелем університетської церкви. Згодом, у зв'язку з ліквідацією кафедри богослов'я, служив священником у с. Велика Круча Пирятинського повіту на Полтавщині, настоятелем церкви св. Іоана Богослова (1919-1922), священником Покровської церкви на Приорці в Києві (1923-1925), настоятелем Спаської церкви в Нижньому Новгороді (1925-1934). М. Боголюбов розробив оригінальну концепцію науки про релігію, що включає морфологію і класифікацію релігій. При цьому він виробив власну методологію дослідження релігії. М. Боголюбов був переконаний, що філософія релігії повинна розвиватися як позаконфесійна і цілком автономна, окрема від богослов'я наукова дисципліна. М.Боголюбов подав визначення релігії, основними ознаками якої вважав визнання трансцендентного світу, переживання зв'язку з цим світом, її соціальну організацію. "Релігією, – стверджує М. Боголюбов, – називається особлива форма людського життя, як індивідуального, так і суспільного, поєднана зі свідомістю, що справжнє або нормальне життя людини можливе тільки у зв'язку з іншим буттям, буттям Божественним" [3, с. 85]. Причому, всі релігії він розділив на дві групи: супранатуралістичні (християнство, іудаїзм, іслам) і натуралістичні (всі інші). М. Боголюбов звертається до ідеї Г.Ледда про те, що психологія релігійної свідомості виступає пропедевтикою філософії релігії [3, с. 64]. Причому, на думку мислителя, психологія надає філософії релігії певні послуги, з одного боку, уможливлює осмислення релігійних феноменів із внутрішньої сторони, а з іншого – надає новий матеріал, який неможливо не враховувати при вивченні природи релігійної свідомості.

Основними ознаками релігії вважав містичне переживання, культ, соціальну значимість, теоретичне вчення. Найбільш плідними роками М.М.Боголюбова, як науковця, були роки його життя в Україні. Саме тут, у 1915 році, він видрукував свою працю "Філософія релігії". В ці ж роки у різних періодичних виданнях видруко-

вуються його статті "Образ Ісуса Христа в Е. Ренана і Д.Штрауса", "Марксизм і наука", "Християнство і міфологія", "Сучасні позацерковні рухи", "Криза міфологічної свідомості в Індії і в Стародавній Греції", "Про прийоми захисту істини християнства", "До питання про походження християнства" та ін.

Михайло Емануїлович Поснов (1873-1931) – богослов, історик християнської Церкви. Навчався в Київській духовній академії, по закінченні викладав в ній біблійну історію. У 1908 році став приват-доцентом Київського університету по кафедрі історії Церкви. Автор, опираючись на історичний, лінгвістичний і теологічний матеріал, розкриває складність і невичерпність святоотцівської спадщини перших десяти століть (до схизми 1054 г.) церковної історії, коли були закладені основи церковності, яка й дотепер визначає життя християнства.

Також значний внесок у скарбницю релігієзнавчої думки здійснила плеяда представників київської релігійно-філософської думки, яку репрезентували викладачі університетів і духовних академії, зокрема П. Авсєнев, Д.Богдашевський, С.Гогоцький, В.Карпов, П. Кудрявцев, П.Ліницький, О.Новицький, Й.Михневич, І. Скворцов, П.Юркевич та ін. Загалом, прямуючи за натурфілософськими ідеями Шеллінга, вони схилилися до креаціоністсько-еманаційної точки зору на світ. Приміром, хоча в працях Михайла Олександровича Максимовича (1804-1873) – першого ректора Університету Св. Володимира – й відстежується ідея розвитку як саморозвитку, однак, звертаючись до Творця, він наголошував: "Як ідеал поета, для свого вираження, вбирається в мармур і фарби, звучить гармонією і переходить в слово: так і природа представляє собою храм, повний незліченними виразами думок Художника Всевишнього; книгу, де кожне слово є висловлена думка Творця, відгомін всемогутнього "так буде"; символ, в якому горить вічна Премудрість" [7, с.2].

У своїх лекціях, працях представники київської релігійно-філософської думки підкреслювали, що відповіді на суто екзистенційні запитання потрібно шукати в релігійній сфері, бо саме в ній людина виходить за межі свого "Я", розширює власне почуття нескінченності у прагненні до недосяжної досконалості. Саме релігія, вважали представники київської релігійно-філософської школи, устанює зв'язок між розумом і серцем людини.

Одним із яскравих представників цієї школи був Орест Маркович Новицький (1806-1884), який за рекомендацією архієпископа Інокентія посідає кафедру філософії в Університеті і 17 жовтня 1834 р. починає читати лекції з філософії, неодноразово призначаючись деканом першого відділення філософського факультету або виконуючи його обов'язки (1840-1841, 1844, 1845-1849). Значне місце в розмислах О.Новицького займає проблема співвідношення між філософією і релігією, а, відповідно, розумом і вірою, раціональним та ірраціональним. Розрізняються вони в контексті завдань, функціональності та впливу на людину. Філософія, осмислюючи граничні основи буття, включає саморефлексію; натомість релігія не потребує саморефлексії – вона утаємничує змістовне наповнення своїх догматів, унеможливаючи їх раціональну інтерпретацію.

На філософсько-релігійні студії О.Новицького вплинули, з одного боку, німецький філософ В. Круг, швейцарський філософ і логік Ф. Фішер, (також у викладі історії філософії мислитель враховував досвід В. Кузена, Г. Ріттера, К. Віндшмана, Ф. Крейцера), а з іншого –

німецька класична філософія (Й.Фіхте, Ф.Шеллінг, Г.Гегель). Що ж стосується безпосередньо релігієзнавчих ідей, то, безперечно, тут відчувається вплив "філософії почуття і віри" Ф. Якобі. Розкриваючи специфіку філософії та релігії О.Новицький підкреслює, що істини, які мають загальнолюдську природу, "перш за все виявляються і відчуються у формі безпосередності або внутрішнього відчуття, засвоюються духом у вигляді безпосередніх сердечних переконань і вірувань, і уявлень, у формі символів, міфів, алегорій містерій" [6, с. 243]. Навіть філософія, як глибинна потреба нашого власного духу, спрямована до вічного, ґрунтується на розумі, результатом якого є ідеї, які виникають від зіткнення духу з надприродним світом. Причому ідеї, як надбання розуму, розкриваючись на різних стадіях – серця, фантазії, розуму, потім, "об'єктивуючись" в науку, закон і мистецтво, реалізуються в житті індивіда і в розвитку цивілізації. О. Новицький в праці "Поступовий розвиток стародавніх філософських вчень у зв'язку з розвитком поганських вірувань" зазначає: "...Релігія переважно живе у переконаннях серця, а філософія в поняттях розуму. Щоправда, найбільш внутрішнє відчуття в нас надчуттєвого, в якому зосереджується релігія, може сягати найчистішого, глибокого й ясного розуміння, та це розуміння ніколи не відокремлюється від релігійного почуття, наче від свого кореня, і усвідомлює свій зміст як дану і при цьому божественну в нас істину" [6, с. 243-244].

Збільшення кількості студентів, розширення філософських курсів в Університеті Св. Володимира вимагало розширення штату кафедри філософії та введення посади ад'юнкта, яку зайняв Петро Семенович Авсєнев (1810-1852), якому О. Новицький передав частину своїх курсів психології, моральної філософії та історії філософії Нового часу. Загальнофілософські погляди П. Авсєнева близькі до теїстичного геоцентризму. Сам П. Авсєнев більше любив мислити серцем, ніж головою, більше почуттям і уявою, ніж розсудком. Із стародавніх психологічних теорій його цікавили передусім етико-релігійні ідеї Платона, містико-релігійні споглядання Плотіна; з благоговінням він ставився до творів Макарія Єгипетського, Ісаака Сіріна. Їхні ідеї знайшли свій вияв в його праці "Вступ в психологію". П. Авсєнев зазначав, що людина рано чи пізно прагне вивчити саму себе. Зустрічаючись у середині себе із собою, людина неминує ставити запитання: "Що являє собою "Я"? Тому наука, яка прагне пояснити нам облаштування і життя душі, щоб привести людину до істинного самопізнання, і є психологією [5, с. 2]. Душа ж має здатність не тільки до чутливості і розмислів, але й діяльно прагне через всі перешкоди до свого найвищого і безкінечного добра – Бога.

Сильвестр Сильвестрович Гогоцький (1813-1889), називаючи свої філософські погляди теїстичними, належав до тієї когорти вітчизняних мислителів та професорів Університету Св. Володимира, які вирізнялися владним педагогічним та науковим стилем філософування. Значну увагу мислитель приділяв питанням співвідношення філософії та релігії, які, маючи точки дотику, вирізняються певною функціональною специфікацією. Саме поняття віри С. Гогоцьким визначається як "внутрішнє безпосереднє визнання надчуттєвих істин, які відрізняються не тільки від умовиводів розсудку, але і внутрішнього почуття та наукової достовірності" [4, с. 576]. Таке визначення віри уможливорює зв'язок ідеї існування Бога як Творця світу і безумовної краси.

Релігієзнавчі ідеї можна відстежити в працях Івана Олексійовича Сікорського (1842-1919) – психолога, психіатра, професора Київського університету Святого Володимира, почесного члена Київської духовної академії. До речі, І. Сікорський послужив живою моделлю для образу святого Іоанна Златоуста при розписі В. Васнецовим вівтаря у Володимирському соборі. Певний унесок у релігієзнавчі студії здійснила праця І.Сікорського "Психопатична епідемія 1892 в Київській губернії", присвячена поширенню релігійної епідемії – "мальованщини" – серед жителів Києва, Київської губернії. "Самою суттєвою рисою описаної епідемії є схильність, скоріше навіть – нестримна потреба у хворого населення збиратися масами і віддаватися поривам психічного збудження, яке супроводжується судомами, галюцинаціями і екстазом та поширюється поступово на всіх учасників зборів" [10, с. 2], – підкреслював І.Сікорський. До речі, релігійна епідемія – це швидке поширення релігійності як своєрідного психічного стану, що підсилюється, по-перше, авторитетом вчителя, проповідника, його неординарністю; по-друге, емоційним зарядженням – процесом передавання емоційних станів від однієї людини (групи) до іншої людини (групи), що перебувають у безпосередньому візуальному і (або) вербальному контакті; по-третє, навіюванням, самонавіюванням, взаємонавіюванням, які закріплюють необхідні ідеї та бажаний емоційно-чутливий стан.

Свою назву релігійна спільнота отримала від імені засновника – міщанина м. Таращі Київської губернії Кіндрата Мальованого. Спершу він належав до штундистів (штундизм; від нім. слова Stunde – година для читання і тлумачення Біблії – християнський рух протестантської спрямованості, який набув поширення в Росії в XIX столітті в середовищі німецьких колоністів, а також частини населення південноруських губерній), але потім проголосив сам себе Ісусом Христом, Спасителем світу і почав пророкувати кінець світу.

У молодості Кіндрат, як і багато місцевих міщани, сильно пив, але потім зійшовся зі штундистами, забув про горілку і перейняв у них уміння входити в екстаз. Під час молитви він часто чув якийсь особливий запах, не порівнянний ні з якими ароматами на землі, і в 1890 році нарешті здогадався, що це був запах Святого Духа, який вселився в нього. Разом з тим прийшло і нове відчуття радості і незвичайної легкості, розплатої у всьому тілі. Йому стало здаватися, що в момент екстазу він відокремлюється від землі. К. Мальований навколо себе зібрав громаду, що оселилася в його будинку на засадах комуни. У ній практикувалися "молитви" з тремтінням і впаданням в транс. У сектантів траплялися слухові і зорові галюцинації, виникало почуття повітряної легкості тіла тощо. Зазвичай, зібрання починалися з співу (ні читання Біблії, ні проповіді не було) потім починалися зітхання, схлипування, і сльози, які згодом переходили в істеричні припадки. Серед загального шуму, крику і безладу, одні несподівано падали навзвас, інші кричали, плакали, стрибали, плескали в долоні, били себе по обличчю, рвали на собі волосся, тупотіли ногами, танцювали і т. д. Практикувалася і глоссолалія – така ж, як у п'ятидесятників.

За описом проф. І. Сікорського, ця епідемія проявилася в ненормальному настрої духу, що виражалось в надзвичайній благодужності, який нерідко переходив у екзальтований радісний стан, не обумовлений якимись зовнішніми мотивами, життєрадісним настроєм і особ-

ливою чутливістю. Мальованці жили в постійному очікуванні кінця світу, який вони представляли як зміну умов існування людини на цій землі, настання ідеального порядку, загальної рівності і братерства, миру, правди і загального блаженства. Для очищення тіла від гріхів тисячі послідовників К.Мальованого залишали будинки і всі домашні турботи, йшли в засніжені поля, милися в ополонках. Людям здавалося, що небесні аромати і неземна радість наповнюють їх тіла, роблять їх повітряно легкими, і до моменту Страшного суду всі вони покинуть Землю і переселяться на хмари, де зустрінуть нового Месю, який втілюється в їхньому вчителі Кіндратові Мальованому. Пророцтва новоявленого "месії" К. Мальованого, який відчував кінець світу, посилюються не лише на біблійні прикмети їх наближення, а й на власні панічні передчуття, провокували деструктивні вияви есхатологічної екзальтації серед мальованців. Чим сильніше К. Мальований пророкував можливу катастрофу вселенського чи індивідуального масштабу, страх перед можливим "кінцем світу", тим інтенсивніше вкорінював у свідомість послідовників віру в особливу свою месіанську призначеність.

І. Сікорський виокремлює причини, які відіграли важливу роль у поширенні мальованщини. По-перше, незадоволення традиційною релігією, яке спонукало до сумнівів а також малограмотність населення, внаслідок чого "вся допитливість народного ума сконцентрувалася на релігії" [10, с. 36]. По-друге, відсутність керівництва народним життям з боку культурних прошарків суспільства. Населення, виснажене душевно та фізично Кримською війною 1853-1856 років, зловживаючи спиртними напоями, намагалось віднайти духовного поводиря. "Народні маси чекають і прагнуть духовного оновлення. Вони шукають Спасителя і... знаходять його в божевільному Кіндратові Мальованому!" [10, с. 46].

Отже, в цій епідемії К.Мальований, як релігійний лідер, підноситься до божественного рівня, ідентифікується з Ісусом Христом. Його надзвичайна екзальтованість передається іншим і відтак посилює емоційну зарядженість та взаємонавіювання. Прихильники К. Мальованого постійно посилювали свою релігійність його пророцтвами, ідентифікацією його з Ісусом Христом, екзальтованістю поведінки та безмежною йому відданістю. Проте таке емоційне зараження не може тривати нескінченно – врешті-решт вичерпується механізм підсилення емоційного напруження, що призводить до поступового затихання релігійної епідемії.

Отже, в Університеті Св.Володимира релігієзнавчі ідеї репрезентували богослови, філософи, психологи. Професори, будучи знайомими з досягненнями тогочасної філософії, розробляли оригінальні концепції, що стали основою навчальних курсів, які читали студентам. Однак, належачи до київської інтелектуальної еліти, викладачі жили зі своїми студентами одним духовним життям, що уможливило поєднання науковості та церковності. Безперечно, їх ідеї мають історичну цінність, оскільки, з одного боку, репрезентували релігієзнавчу проблематику в навчальних дисциплінах Університету Св. Володимира, а з іншого – впливали на духовну культуру тогочасної спільноти в Україні. Нові тенденції в осмисленні релігії згодом призвели до виникнення вітчизняної релігієзнавчої науки, до духовного пробудження в Україні, до осмислення релігії як складової національної духовності.

ЛІТЕРАТУРА

1. Асмус В.Ф. Философия в Киевском университете в 1914–1920 годах: (Из воспоминаний студента) /В.Ф.Асмус // Вопросы философии. – 1990. – № 8. – С. 90–108.
2. Бердяев Н. О характере русской религиозной мысли XIX века / Николай Бердяев [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyaev/berdn025.htm>
3. Боголюбов Н., прот. Философия религии. Ч.1. Историческая. Т.1. / Н.Боголюбов. – К.: Типография Императорского Университета Св.Владимира, 1915. – 454с.
4. Гогоцкий С. С. Философский лексикон /С.С.Гогоцкий. – К.: В. Университетской типографии, 1857. Т. 1. – 579 с.
5. Из записок по психологии Архимандрита Феофана Авсенева // Сборник из лекций бывших профессоров Киевской Духовной Академии, Архимандрита Иннокентия, протоиерея И. М. Скворцова, П. С. Авсенева (Архимандрита Феофана) и Я. К. Амфитеатрова. – К.: В Типографии Киевского Губернского Управления, 1869. – XVI + 246 с.
6. Історія української філософії: Хрестоматія. Упорядник М.В. Кашуба. – Львів, Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2004. – 356 с.
7. Максимович М. А.. Размышление о природе. Изд.2./ М.А.Максимович. – К.: в тип. И.Вальера, 1847. – 159с.
8. Общий устав Императорских российских университетов 1863 г. // Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. – СПб., 1876. – Т. 3: 1855 – 1864. – Ст. 1042-1043, 1045.
9. Светлов П. Я. Место богословия в семье университетских наук / П.Я.Светлов // Христианское чтение. – 1897. – № 11. – С. 320 – 338.
10. Сикорский И. А. Психопатическая эпидемия 1892 года в Киевской губернии/ И.А.Сикорский. – К.: Типо-Литография Императорского Унив. Св. Владимира, 1893. – 46 с.

Предко Е. И.

НАПРАВЛЕНИЯ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИХ СТУДИЙ В УНИВЕРСИТЕТЕ СВ. ВЛАДИМИРА

Статья посвящена рассмотрению религиозных идей в Университете Св. Владимира, которые были представлены в XIX–нач.XX веков научной и педагогической деятельностью профессоров философии, богословия, психологии. Реконструируются религиозные идеи, формирование которых разворачивалось в таких направлениях как богословие, религиозно-философские и психологические исследования. Такие аспекты рассмотрения религии способствовали формированию и утверждению религиоведения на отечественных просторах.

Ключевые слова: Университет Св.Владимира, религиозные идеи, богословие, религиозно-философские и психологические студии, "малеванщина".

Predko O. I.

DIRECTIONS OF RELIGIOUS STUDIES AT THE SAINT VLADIMIR UNIVERSITY

The article deals with religious ideas of research and teaching professors of philosophy, theology and psychology at the Saint Vladimir University (end of XIX century – beginning of XX century). The author reconstructs religious ideas, the formation of which unfolded in such areas as theology, religious-philosophical and psychological research. These aspects of the consideration of religion contributed to the formation and strengthening of religious studies in the domestic researches.

Keywords: Saint Vladimir University, Religious ideas, theology, religious-philosophical and psychological studies, "malovanschyna".

О. Ю. Щербина

доктор філософських наук

**ПРОБЛЕМИ ВИТЛУМАЧЕННЯ ПОНЯТЬ "ЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ"
ТА "ЛОГІЧНЕ МОДЕЛЮВАННЯ" У ДОСЛІДЖЕННЯХ
З ЮРИДИЧНОЇ АРГУМЕНТАЦІЇ**

У статті виділяються головні проблеми витлумачення понять "логічний аналіз" та "логічне моделювання" у дослідженнях з юридичної аргументації та, виходячи з авторського підходу до розуміння логічного аналізу юридичної аргументації, пропонуються можливості їх подолання.

Ключові слова: логіка, модель, логічний аналіз, логічне моделювання, логічний аналіз юридичної аргументації.

Дослідження, присвячені питанню взаємозв'язку логіки та юридичної аргументації, поєднують у собі існуючі доробки, що ґрунтуються на вивченні, з одного боку, проблеми становлення теорії та практики аргументації, з другого – проблеми взаємозв'язку логіки та права. У вирішенні зазначених проблем велику роль відіграє метод моделювання. Створення у 60-ті роки ХХ ст. загальної теорії моделювання не могло не вплинути на вирішення проблеми взаємозв'язку логічного та юридичного знання. У дослідженні процесу юридичної аргументації метод моделювання є одним із головних, оскільки дає можливість зрозуміти процедуру аргументації, прояснити позиції її учасників, структуру та способи обґрунтування, використовувати ними, соціокультурний контекст, специфічність конкретного виду аргументації, а також продемонструвати особливості застосування формальних та неформальних моделей аргументації у цій галузі.

Дослідження правових проблем засобами логіки проводилось у роботах Аристотеля, Цицерона, П. Абеляра, П. Гаммарія, Х. Гегендорфа, Н. Вігелія, А. Фронса, Г. Ляйбніца та ін. Специфіка застосування логічних методів у праві розглядалась С. Вільнянським, О. Старченко, М. Строговичем. Перші спроби дослідження можливостей застосування сучасної символічної логіки для аналізу правових текстів були зроблені у середні ХХ ст. А. Андерсоном, О. Вейнбергером, Г.Х.фон Врігтом, Г. Каліновскі. Напрямки досліджень сучасної логіки, що мають безпосереднє відношення до права, розроблялися у роботах К. Альчуррона, А. Андерсона, Н. Белнапа, Е. Булигіна, Г.Х. фон Врігта, Х. Кампа, С. Кангера, Дж. Кліффорда, Е. Леммона, Е. Маллі, А. Прайора, М. Решера, К. Сегерберга, Т. Стіла, Х. Укварта, Я. Хінткіки та інших.

Проблематика щодо сучасної теорії аргументації в рамках неформальної логіки та побудова у цьому контексті моделей юридичної аргументації активно обговорюється представниками канадської школи, серед яких Д. Валтон, Д. Вудс та ін. Видатними представниками діалектичного підходу до аналізу юридичної аргументації у теорії права є А. Аарніо, Р. Алексі, Н. Маккормік, А. Печенік та ін. Дослідження юридичної аргументації у прагма-діалектичній теорії юридичної аргументації проводять Х. Клоостерхаус, Ж. Плаг, Е. Фетеріс, Х. Янсен та інші.

Питання аналізу взаємозв'язку логіки (формальної та неформальної) і права розглядаються у роботах вітчизняних науковців, серед яких праці О. Бандури, О. Гвоздіка, А. Ішмуратова, А. Конверського, В. Навроцького, М. Поповича, В. Титова, О. Тягла, А. Уйомова, І. Хоменко, О. Юркевич та ін.

Існує велика кількість праць, які досліджують роль моделей у конкретних науках. Це збірники статей, ди-

сертації, монографії, серед авторів яких є І.Т. Фролов, А. Едвардс, М.М. Амосов, Я.Б. Баженов, Б.В. Бірюков, Л.А. Шашкова та ін. Аналіз функцій логічних моделей у науковому пізнанні та логічних основ методу моделювання міститься у працях А.А. Зинов'єва, І.І. Ревзіна, А.І.Уйомова, В.І. Кураєва, Ф.В. Лазарева, Б.Н. Пятниціна, С.П. Рудої та інших.

Мета цієї статті – виділити головні проблеми витлумачення понять "логічний аналіз" та "логічне моделювання" у дослідженнях з юридичної аргументації та, виходячи з авторського підходу до розуміння логічного аналізу юридичної аргументації, запропонувати можливості їх подолання.

На мою думку, при витлумаченні понять "логічний аналіз" та "логічне моделювання" у дослідженнях з юридичної аргументації виникають принаймні дві, які я вважаю головними, проблеми, що впливають на розуміння сенсу зазначених понять. Перша з них пов'язана з неоднозначним розумінням сенсу слова "логіка" при вживанні його у зазначених дослідженнях. Ідеться про те, що під цим словом може розумітися або наука логіка, або певна логічна теорія. Крім того, слід враховувати, що з 1977 року формується такий напрямок досліджень, як неформальна логіка, яка являє собою спробу побудувати логіку, що могла би використовуватися для виявлення, аналізу та вдосконалення неформальних міркувань, які зустрічаються у різних царинах людської діяльності. Друга проблема при витлумаченні зазначених понять пов'язана з логічною складовою (використання формально-логічних засобів) моделювання юридичної аргументації. У цьому випадку мова може йти також про використання конкретної теорії формальної логіки як моделі для аргументативних міркувань у праві. Зрозуміло, що зазначені проблеми взаємопов'язані.

Перш, ніж розпочати аналіз проблем, пов'язаних з витлумаченням понять "логічне моделювання" та "логічний аналіз" у дослідженнях з юридичної аргументації, я хочу зупинитися на розгляді загальних сенсів зазначених понять, незалежно від галузі їх використання.

Специфіка модельного підходу в галузі логіки виражається у тому, що його застосування пов'язано, з одного боку, з вирішенням проблеми предмета логіки, а з іншого – проблеми обґрунтування логічних систем. Тому у філософії логіки дослідження проблематики логічного моделювання йде у двох напрямках: перший передбачає розгляд логіки як моделі, другий – моделювання в структурі логічної теорії. Це дає можливість виділити зовнішній та внутрішній аспекти логічного моделювання. Під зовнішнім аспектом логічного моделювання розуміється аналіз логіки як двоєдиної моделі: функціональної моделі міркувань людини та структурної

моделі дійсності, тобто йдеться про предметний та методологічний розгляд логіки як моделі. Аналіз семантичної моделі як структурного компонента логічної теорії виступає внутрішнім аспектом логічного моделювання.

Ідея, що логіка є моделлю змістовної логіки людського мислення, у нинішній період достатньо добре відома. Такий підхід ґрунтується на предметному розгляді логіки як моделі. Це означає, що логіка має справу з певними моделями, що будуються у відповідності з теоретичними припущеннями та настановами, прийнятими у даній логіці, та які виступають як безпосередній предмет дослідження логіки. На думку Б.М. Пятницька, наука логіка розглядає власне змістовну логіку людського мислення як "чорний ящик", не звертаючи увагу на її структурний та субстанціальний склад, тобто мова йде про моделювання логікою схем міркувань людини. Отже, логіка досліджує лише функціональний аспект людського мислення. Саме він відображається у безлічі формально-логічних моделей або логік: класичній, модальній, інтуїціоністській тощо. У цьому сенсі змістова логіка людського мислення є багатофункціональною системою, тобто вона здатна виконувати всі види міркувань, тоді як певні формально-логічні системи, які моделюють лише окремі види міркувань, є однофункціональними системами [1].

Методологічний розгляд логіки як моделі передбачає аналіз філософської проблеми про відношення структури мислення до структури дійсності. Людина, відображаючи світ не тільки за змістом, але й за формою, пізнає його у межах певних моделей світу. Ці моделі формуються в історичному процесі розвитку людської практики та знання. Певна модель світу – це певна система мислення, у межах якої формуються твердження. Гіпотеза про те, що з граматичною структурою мови пов'язується спосіб бачення світу, вже досить відома. Йдеться про штучні мови науки. Приймаючи мову, ми приймаємо певні припущення щодо світу, ставимо межі для інформації про світ. Тому аналіз структури штучної мови є дієвим засобом для виявлення тих онтологічних припущень, які пов'язані з цією мовою. "Логіка є структурною моделлю певного мисленого відображення дійсності, в якості якого можуть виступати культура, тобто цілий пласт, що характеризує тип освоєння дійсності якоюсь етнічною групою чи взагалі якоюсь частиною людства, наукова теорія певного фрагменту дійсності чи, нарешті, наукова діяльність, яка пов'язана зі зростанням і накопиченням знання" [1, с. 97].

Таке уявлення про логіку як модель, по-перше, зв'язує змістовну логіку людського мислення із сучасною формальною логікою і, по-друге, вирішує проблему універсальності логіки: змістова логіка одна, а логік – моделей, формально-логічних систем може бути багато [2, с. 12].

Оскільки при модельному підході в контексті вирішення питання предмета логіки, остання розглядається в цілому як модель (і через свій предмет, і через свій основний метод – метод формалізації), що передбачає аналіз проблеми співвідношення структури формалізованої мови логіки та структури дійсності, то доречним виглядає виділення внутрішнього аспекту логічного моделювання, а саме моделювання в структурі логічної теорії. Основною структурною одиницею останньої є семантична модель. Виходимо з того, що поняття "модель" – центральне поняття теоретико-модельної (формально-логічної) семантики, оскільки воно є базовим для визначення поняття "істини" у цих семантиках. У логіці різні формалізовані мови будуються за різними принципами, тому семантичне визначення істини є від-

носним: відповідним до конкретної формалізованої мови. Як основна структурна одиниця семантики логічної теорії, семантична модель, у змістовному розумінні, є логічним образом позалінгвістичної дійсності, з якою співвідносяться правильно побудовані вирази мови. З технічної точки зору, модель у логічній теорії – це те, що задає інтерпретацію нелогічним символам формалізованої мови логіки (тобто приписування їм істиннісних значень). Семантична модель є тим поняттям, на основі якого, з одного боку, дається обґрунтування синтаксису логічної теорії, з іншого – відбувається диференціація формальних семантик. Таку модель доцільно розглядати в єдності її зовнішніх та внутрішніх засобів презентації, тобто, як модель відображення дійсності та як основу побудови логічної теорії. Метарівнева "змістовність" формалізованих логічних теорій залежить у першу чергу від типу семантик, за допомогою якого здійснюється інтерпретація синтаксису цих теорій.

Коли мова йде про використання формально-логічних засобів при моделюванні природних міркувань, побудову моделі аргументативного процесу, варто тлумачити поняття "логічне моделювання", враховуючи особливості царини застосування формальних моделей та мету дослідження. Виходячи з прагматичної спрямованості досліджень, присвячених моделюванню аргументативних міркувань у різних царинах, у тому числі й правовій, складно провести межу між суто логічною їх компонентою та доробками у галузях computer science та логічного програмування. Іноді у таких дослідженнях достатньо широко і неоднозначно розуміється поняття "логічна модель аргументації". Так, наприклад, в огляді досліджень, пов'язаних з моделюванням аргументативних міркувань, який автори назвали "Логічні моделі аргументації", є посилення на праці, що належать до computer science та логічного програмування [3]. Слово "модель" також застосовується у дослідженнях з юридичної аргументації у розумінні загальної схеми аналізу всієї процедури аргументації, або конкретного її фрагменту. Якщо створення такої моделі (схеми) ґрунтується на методах формальної логіки, то говорять про використання логіки як моделі для аналізу та оцінки юридичного міркування. Йдеться про дослідження, які орієнтовані на практичне застосування в юридичній аргументативній комунікації. Так, Е. Фетеріс, даючи короткий огляд результатів, яких досягнуто у дослідженнях з юридичної аргументації та юридичного прийняття рішень, де були розроблені моделі для аналізу та оцінки правової аргументації, зазначає, що Д. Вудс, який проводить аналіз абдуктивного міркування, що використовується в оцінці доказів і оцінює якість цього способу міркування, використовує логіку як модель для аналізу та оцінки процесу юридичного прийняття рішення у кримінальному судочинстві загального права [4, с. 2].

Що ж стосується визначення поняття "логічний аналіз", то зазначимо, що у сучасних прикладних логічних розробках відбуваються дослідження, виходячи з двох основних значень цього поняття. У строгому сенсі під поняттям "логічний аналіз" зазвичай розуміють застосування засобів математичної логіки для обговорення та вирішення філософських та методологічних проблем, для уточнення і формалізації мовних виразів [5, с. 415]. Більш поширеним у сучасній логіко-філософській літературі є наступне значення сенсу аналізованого поняття: "Формально-логічний аналіз являє собою уточнення логічної форми (структури, будови) міркування і його складових частин – понять, суджень, умовиводів і т.п., що розглядаються в якості завершених статичних конструкцій. Найбільш розви-

неною формою подібного аналізу є побудова формальних систем, що інтерпретуються на змістовних предметних областях, властивості яких виражаються аналізованими поняттями і судженнями" [6, с. 345].

Що стосується першого, "строного" значення цього поняття, то основи такого методу логічного аналізу були закладені у працях Г. Фреге та Б. Рассела. Надалі широке поширення цей метод отримав у роботах представників логічного позитивізму, які проголошували, що головним завданням філософії є логічний аналіз мови науки. У вітчизняному "Філософському енциклопедичному словнику" таке значення аналізованого поняття розглядається у контексті розкриття сенсу філософії логічного аналізу як течії в сучасній аналітичній філософії, яка вбачає єдину мету і метод філософії в логічному аналізі мови науки засобами математичної логіки. "Завдання логічного аналізу представники цієї течії вбачають у побудові штучних мов-моделей як засобів реконструкції природних мов (у т. ч. "мов науки")" [7, с. 341]. Логічний аналіз у "строгому" сенсі передбачає, що, якщо проблема буде виражена формалізованою мовою, то це надасть їй чіткості, що, у свою чергу, може полегшити пошук її вирішення. Однак так звана чіткість формального вираження певної проблеми може породжувати лише ілюзію її вирішення. Складності самої формальної репрезентації певної аналізованої проблеми, турботи щодо адекватності зазначеної репрезентації можуть увести дослідження у бік обговорення технічних питань. У такому разі логічний аналіз буде виступати не методом дослідження певних проблем якоїсь царини, а розглядатися як кінцевий результат, тобто побудований логічний формалізм буде вважатися самоціллю.

Постає питання: наскільки оптимальною для аналізу юридичної аргументації є застосування такої методології? Основний комплекс понять та методів математичної логіки вироблявся у зв'язку з питаннями основ математики, служив для вирішення цих питань. Аналогів цим питанням немає у гуманітарних науках, думку яких неможливо повністю вкласти у формули математичної логіки. Якщо концептуальний апарат, засоби та стиль дослідження, які прийняті в основах математики, повністю поширювати на гуманітарні науки, напевно чи для останніх це буде корисно. Така логіка не може відобразити особливості системи понять гуманітарних дисциплін, а також прийоми дослідження, способи міркування, які застосовуються у них. Все зазначене стосується також і юридичної науки. Проте це не означає, що взагалі засоби математичної логіки, хоча б частково, не можна застосовувати для аналізу міркувань у царині права. Це можливо при встановленні чітких функціональних залежностей між структурами думок, що вимагається бурхливим розвитком алгоритмізації аналітичних процедур на базі комп'ютерної техніки. Важливою є демонстрація технології практичного використання зазначених засобів під час викладання курсів з логіки та спецкурсів з юридичної аргументації для студентів юридичних факультетів ВНЗ дасть можливість інтенсифікувати міркування майбутніх юристів. Зрозуміло, що релевантне застосування засобів сучасної класичної логіки може бути корисним при логічному аналізі юридичної аргументації.

Стосовно другого, більш поширеного значення поняття "логічного аналізу", яке у своїй назві конкретизується приставкою "формальний", зазначу, що, якщо при дослідженні юридичної аргументації виділяти чотири рівні аргументації: логічний, діалектичний, процедурний та стратегічний, то застосування формально-логічних засобів для аналізу першого із зазначених рівнів, коли

йдеться про сукупність упорядкованих у часі речень, буде релевантним та ефективним. Тут, для більш глибокого вивчення форми міркувань, визначення логічних відношень між висловлюваннями тощо є сенс аналізувати їх як завершені статичні конструкції. Проте при акцентуванні уваги на розумінні аргументації як специфічної діяльності, зазначені речення не можуть розглядатися поза тією роллю, яку вони відіграють у цьому процесі. Крім того, важливим стає дослідження тактичних прийомів, які використовуються учасниками процесу аргументації. У такому випадку напевно чи можна обмежити аналіз юридичної аргументації виключно засобами формальної логіки. Адже в аргументаціях такого роду найчастіше відношення між аргументами та тезою не зводиться до логічного слідування або підтвердження. Тому виникає потреба в аналізі не тільки такої аргументації, що за формою міркувань є дедуктивною або правдоподібною. До уваги мають братися інші схеми аргументації, не тільки ті, які, зазвичай, називають логічними.

На мою думку, акцент при розгляді питання взаємозв'язку логіки та юридичної аргументації повинен робитися на тому, який сенс поняття "логіка" стає підґрунтям конкретного дослідження. Розглядаючи проблеми, пов'язані з розумінням ролі логіки у праві взагалі та юридичній аргументації зокрема, я дійшла висновку, що відносно питання визначення ролі логіки у праві мова повинна йти про логічне знання взагалі. Отже, вважаю, що під поняттям "логічний аналіз" щодо царини юридичної аргументації слід розуміти застосування методів, прийомів, засобів логічного знання при вирішенні її проблем. Під логічним знанням мається на увазі формальна і неформальна логіка та ті прийоми, які розглядаються у риторичі як такі, що застосовуються в аргументації. Кожна із зазначених областей цього знання може бути використана у правовій теоретичній та практичній діяльності з різною метою, а отже, і надати різні методи та прийоми її дослідження.

Виходячи з вищезазначеного, вирішення проблеми ролі логіки в юридичній аргументації, а отже, і проблеми, пов'язаної з неоднозначним розумінням сенсу слова "логіка" при вживанні його у дослідженнях цієї царини, може мати дві складові: 1) розгляд логіки (чи логічного знання взагалі) як методу для аналізу юридичної аргументації; 2) розгляд логіки як моделі (підходу) при побудові теорії юридичної аргументації. Відносно першої складової зазначених проблем зауважу, що, на мою думку, логічне знання взагалі виступає методологією (сукупністю підходів, способів, методів, прийомів, процедур) для аналізу юридичної аргументації. Досліджуючи питання, як формальні та неформальні елементи пов'язані у правовому мисленні, визначаючи його досить складним, Ян Воленські виділяє щодо цього три точки зору: 1) формальна логіка є єдиною логікою; 2) логіка в її справжньому розумінні, хоча і позначена як "формальна", має як формальні, так і неформальні аспекти; 3) юридична логіка як специфічна, включає у себе обидва згадані аспекти логіки. Він підкреслює, що ідея спеціальної юридичної логіки змішує різні аспекти правового мислення. [8, с.74]. Вважаю, що через неоднозначність розуміння терміна "юридична логіка", а отже, і визначення її предмета, краще говорити про специфіку використання науки логіки в юридичній теорії та практиці. З приводу другої складової відносно ролі логіки в юридичній аргументації моя думка полягає у наступному: формальна логіка є одним із головних методологічних підходів (поряд із риторичним та діалогічним) до аналізу юридичної аргументації; у межах зазначеного підходу використання конкретних логічних теорій,

методів формальної логіки для побудови моделей аргументативних міркувань може приводити до побудови так званих "логічних" (формальних) моделей для аналізу та оцінки конкретних ситуацій юридичної аргументації. Саме у цьому останньому сенсі ми можемо говорити про формальну логіку як модель для аналізу юридичної аргументації. Це може бути створення формальних моделей (формальних теорій), тобто тих, в яких використовуються методи та результати символічної логіки, для моделювання аргументативних міркувань в галузі юридичної аргументації. Зазначене має враховуватися при вирішенні другої проблеми, що виникає при витлумаченні понять "логічний аналіз" та "логічне моделювання" у дослідженнях з юридичної аргументації, яка пов'язана з використанням формально-логічних засобів при моделюванні юридичної аргументації. Формально-логічні процедури обґрунтування рішень служать моделями, що відображають ходи та етапи міркування. Така модель виявляє внутрішні логічні зв'язки між структурними елементами міркування. При цьому, залежно від різних концепцій права формальна логіка будує й різні моделі юридичного міркування. Однією з перспективних галузей застосування логічних теорій є моделювання аргументативних міркувань. Зазначене моделювання в юридичній аргументації враховує її специфіку. Адже юридична аргументація ведеться в умовах неповноти інформації, нечіткості формулювань, зіткнення інтересів сторін, конфлікту точок зору. Тому, враховуючи зазначену специфічність юридичної аргументації, у галузі логічного аналізу та моделювання аргументації, стали з'являтися системи логіки, які формалізують міркування, що модифікуються, у праві. Йдеться про праці: Т.Бенч-Капона, які присвячені моделюванню міркувань у правових експертних системах та процесу побудови аргументації у правових інформаційних системах; Я. Хаге, який, у співавторстві, розвинув формальну теорію правових міркувань, що отримала назву RBL (reason-based logic). На підставі цієї теорії була побудована діалогічна система моделювання правової аргументації DiaLaw [9; 10; 11; 12]. Тривалий час працює над розробкою логіки модифікованих міркувань у праві Г. Праккен. Результатом його сумісної з Дж. Сартором праці стала побудова діалектичної теорії доведень для логіки права, яка модифікується [13].

Отже, вважаю, що для досягнення однозначного розуміння сенсу понять "логічний аналіз" та "логічне моделювання" у дослідженнях з юридичної аргументації слід при їх витлумаченні: 1) зазначити сенс слова "логіка" (логіка як наука чи певна логічна теорія), використовуваний у даному контексті, а, отже, й аспект логічного

моделювання (зовнішній чи внутрішній); 2) враховувати особливості царини застосування формальних моделей та мету дослідження; 3) виходити з того, що, враховуючи, що формальні та неформальні елементи пов'язані у правовому мисленні, під логічним аналізом юридичної аргументації може розумітися застосування методів, прийомів, засобів всього логічного знання при вирішенні її проблем, де під логічним знанням буде матися на увазі формальна і неформальна логіка та ті прийоми, які розглядаються у риторичі як такі, що застосовуються в аргументації.

ЛІТЕРАТУРА

1. Пятницын Б.Н. Логика как модель // Исследования по логике научного познания. – М.: Наука, 1990. – С. 94-100.
2. Боброва Л.А. Философия и логика: новые взаимосвязи. – М.: ИНИОН РАН, 2003. – 64 с.
3. Chesnevar C. Logical models of argument / C. Chesnevar, A. Maguitman, R. Loui // ACM Computing Surveys, New York, 2000. – Vol.32 (4). – P. 337-383.
4. Feteris Eveline T. Models for the Analysis of Legal Argumentation // Informal Logic. – 2008. – V. 28, № 1. – P. 1-5.
5. Философия: энциклопедический словарь. Под ред. А.А. Ивина. – М.: Гардарики, 2004. – 1172 с.
6. Бирюков Б.В. Анализ // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. 2-е изд., испр. и допол. – Т.1. – 2010. – М.: Мысль. – С. 744.
7. Філософський енциклопедичний словник. Гол. редкол. В.І. Шинкарук. – 2002. – К.: Абрис. – 742 с.
8. Woleński J. Formal and Informal in Legal Logic / Approaches to Legal Rationality. Editors Gabbay Dov M., Canivez P., Rahman Sh., Thiercelin A. Logic, Epistemology and the Unity of Science. Vol. 20. Springer Dordrecht Heidelberg London New York, 2010. – P. 73 – 88.
9. Bench-Capon Trevor. Deep Models, Normative Reasoning and Legal Expert Systems // Proceedings of 2nd International Conference on AI and the Law, Vancouver, ACM Press. – 1989. – P. 37-45.
10. Bench-Capon Trevor. Argumentation in Legal Reasoning / Trevor Bench-Capon, Henry Prakken, Giovanni Sartor // Argumentation in Artificial Intelligence. Edited by Iyad Rahwan, Guillermo R. Simari. Springer Dordrecht Heidelberg. – London; N. Y., Springer Science+Business Media, LLC, 2009. – P. 363-382.
11. Hage J.C. Reason-based Logic: a logic for reasoning with rules and reasons / J.C. Hage, B.Verheij // Law, Computers & Artificial Intelligence, 1994, 3 (2-3). – P. 171-209.
12. Lodder A. DiaLaw: a dialogical framework for modeling legal reasoning / A. Lodder, A. Herzog // In Proc. of the 5th International Conference on Artificial Intelligence. ACM, New York. – 1995. – P. 146-155.
13. Prakken H. Argument-based logic programming with defeasible priorities / H. Prakken and G. Sartor // Journal of Applied Non-classical Logics 7: special issue on 'Handling inconsistency in knowledge systems', 1997. – P. 25-75.

Щербина Е.

ПРОБЛЕМЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПОНЯТИЙ "ЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ" И "ЛОГИЧЕСКОЕ МОДЕЛИРОВАНИЕ" В ИССЛЕДОВАНИЯХ ПО ЮРИДИЧЕСКОЙ АРГУМЕНТАЦИИ

В статье выделяются главные проблемы интерпретации понятий "логический анализ" и "логическое моделирование" в исследованиях по юридической аргументации и предлагаются возможности их преодоления, исходя из авторского подхода к пониманию логического анализа юридической аргументации.

Ключевые слова. Логика, модель, логический анализ, логическое моделирование, логический анализ юридической аргументации.

Shcherbyna O.

THE PROBLEMS OF INTERPRETATION OF THE "LOGICAL ANALYSIS" AND "LOGICAL MODELING" CONCEPTS IN THE LEGAL ARGUMENTATION STUDIES

In the article highlighted the main problems of interpretation of the concepts of "logical analysis" and "logical modeling" in legal argumentation studies and based on the author's approach to understanding the logical analysis of legal argumentation suggested the opportunities overcome them.

Keywords: logic, model, logical analysis, logical modeling, logical analysis of legal argumentation.

ФІЛОСОФСЬКІ СТУДІЇ МОЛОДИХ НАУКОВЦІВ

УДК 11:159.955.4

О. В. Бондар

аспірант

ПРИНЦИП СУБ'ЄКТИВНОСТІ І ПАРАДОКСИ САМООПISУ

Стаття присвячена аналізу парадоксів, що виникають внаслідок спроби описати знання про себе засобами предметного знання. Автор намагається з'ясувати, чи імплікує самообґрунтування суб'єктивності необхідність відмови розглядати її як знаннєвий принцип.

Ключові слова: суб'єктивність, самосвідомість, рефлексія.

На підставі чого ґрунтується можливість нашого знання про предмети, і чи можемо ми в рамках предметного знання відрізнити предмет від знання про нього? Таке відрізнення, вочевидь, передбачає з'ясування змістовного характеру нашого знання; і цю змістовність, авжеж, годі пояснювати на підставі того, що це знання знає, тобто на підставі його знання про предмет, оскільки в такому разі підстава відмінності знання про предмет від самого предмета ставала б непояснюваною, бо в такому разі це знання було б повністю змістовно тождним його предмету, і як наслідок, не могло б виразити відмінність між собою і предметом. Отже, обґрунтування підстави такого відрізнення засновується на необхідності описувати знання не лише як знання про щось, тобто про зовнішній щодо нього предмет, а й як **самознання**. Такий стан справ призводить до наступних складнощів, пов'язаних із можливістю самообґрунтування: знання, що знає про щось у предметному знанні, знає в такому знанні лише це "щось" (предмет), водночас не виразнюючи принципу, завдяки якому таке знання є можливим – **знання про себе**, позаяк знання про знання не дається взнаки у предметному знанні як ще одне "щось", що існує поряд із тим, що знання у цьому знанні знає (предмет). Як бачимо, будь-який акт предметного знання є внутрішньо суперечливим, оскільки принцип такого знання (свідомість) не тематизує самого себе у цьому знанні. Водночас в межах свідомості те, що у свідомості знається, і те, хто знає про це "щось", виступають як незалежні один від одного стани справ. Зовсім інша ситуація виникає, коли ми прагнемо дізнатися не про певний зовнішній предмет, а про самих себе; в такому знанні той, хто знає, і те, про що знають, є по суті одним і тим же станом справ, і в дізнанні про себе як про певне щось ми завжди б втрачали те Я, яке дізнається про себе, а отже, не могли б знати про себе. Таким чином, ми не можемо знати про себе на підставі свідомості (знання про щось). Ця ідея вперше була висловлена І.Г.Фіхте в "Спробі нового викладу науковчення"; реактуалізація міркувань Фіхте, і, відповідно, проблематизація онтологічного статусу суб'єктивності є заслугою Д. Генриха, який помітив, що спроба опису самосвідомості, що спирається на рефлексію, тобто знання свідомості про себе як про певний предмет, призводить до кола в обґрунтуванні. Парадокси, що виникають під час цього опису, були узагальнені Генрихом під титулом "рефлексивна теорія самосвідомості". Особливості цієї теорії Генрих формулює так:

"Рефлексивна теорія Я відпочатково передбачає "Я-суб'єкта", що знає про себе, оскільки знаходиться у зв'язку із собою і таким чином повертається до самого себе. Проте як можна вхопити цей суб'єкт? Припустимо, що це є Я в його функціях є суб'єктом. Але тоді відразу

стає очевидним, що ми потрапили до кола в обґрунтуванні, адже ми вже передбачили те, що хочемо виявити. Адже ми можемо говорити про Я лише там, де суб'єкт знає себе, інакше кажучи, якщо Я звертається до самого себе як до Я. У цьому випадку суб'єктивне Я, а саме Я, яке ми припустили як відправну точку, не є одним Я, яке ми маємо на увазі. Ми вже беремо його до розгляду в тому сенсі, що воно є також об'єктом нашого дослідження. Отже, якщо хтось хоче пояснити феномен самосвідомості у всій його повноті, як вихідний пункт, як суб'єкт і його рефлексію стосовно себе, тоді він апіорі вже припускає те, що він хоче виявити: самосвідомість тематизується в рефлексії суб'єктивного Я як ідентична з тим, чим вона самотематизується. Отже, цей хтось не лише припускає самого себе, але він припускає самого себе як тотожного з самим собою" [9, S.62-63]

Як бачимо, парадокс, до якого приводить ця модель самосвідомості, полягає в тому, що те Я, яке має витворюватися в результаті знання про себе, має бути наявним вже до цього знання, адже в іншому разі не було б того, кому ми приписуємо рефлексію щодо самого себе. Але що може бути запорукою того, що те Я, що здійснює рефлексію щодо самого себе, є ідентичним із тим Я, щодо якого Я здійснює цю рефлексію? Інакше кажучи, на підставі чого ми називаємо те Я, що здійснює рефлексію, і те Я, щодо якого ця рефлексія здійснюється, одним і тим же терміном "Я"? Адже якщо ми погодимося у тому, що те Я, яке не знає про себе як про Я, не є Я, то те Я, яке лише *дізнається* про Я як про Я, ще не є Я; але ж тоді звідси випливає, що в знаннєвому стосунку, в якому Я мало б дізнаватись про Я, насправді про Я дізнається не Я, а щось інше. Яким чином ми тоді можемо говорити про це знання як про (само)свідомість, адже таке знання не буде знанням **себе**? А якщо у знанні Я про Я про Я знає саме Я, то чим є те Я, про яке Я знає?¹ Окрім того, якщо ми при-

¹ Як бачимо, якщо б те, що знає про себе, було б "Я", то стосуюнок того Я, яке знає про себе, до того Я, про яке це Я знає, необхідно було б витлумачувати як стосунок чистої суб'єктивності до її прояву, а саме **прояву самого себе у знанні про себе**. Втім, задля можливості такої інтерпретації ми мали б припустити, що те Я, яке знає про себе, є первинною данністю, що не підлягає предметній тематизації у знанні про себе, а лише уможливорює її, а тому, знаючи про себе, ми завжди знаємо не себе, а те, якими ми постаємо перед собою у знанні про себе, тобто лише прояв Я у знанні, а не саме Я. З іншої сторони, таке знання передбачає необхідність предметної фіксації цього прояву (того, що (was) ми знаємо), завдяки якому ми ідентифікуємо те, що ми знаємо у знанні про себе, як знання про певне "щось". А втім, якщо ми розглядаємо те, що ми знаємо у знанні про себе, як певний предмет ("щось"), то водночас стає незрозумілим, на підставі чого ми відрізняємо Я

писуємо вихідному пунктові знання про себе здатність бути Я, то, вочевидь, знаннева процедура самопізнання втрачає свій сенс, оскільки це первинне Я вже відпочатково є самоустосованим і самосвідомим. Про що б тоді ми могли б знати в результаті такого самостосовання? Може здатися, що проблему можливо вирішити так, що те Я, що здійснює рефлексію щодо себе, все ж є саме Я, а те Я, що є наслідком рефлексії, є тим, що *належить Я*, а отже, в акті самосвідомості Я не витворюється як Я, а лише ідентифікується. Втім, як бачимо, для такої ідентифікації ми вже до самого акту рефлексії мали б знати, що те Я, до якого стосується Я у власному самостосованні, є властивістю того Я, яке здійснює цю рефлексію. Але таке знання, а саме знання про самостосоване Я як про **моє Я**, в свою чергу, вочевидь є можливим *лише на підставі рефлексії*. Тому, як бачимо, **можливість** самоустосовання Я, тобто рефлексії, вже апіорі передбачає **здійснену** рефлексію, тобто знання про те, що самостосоване Я є властивістю самостосувального Я, що призводить до парадоксу: ми виводимо поняття суб'єкта із поняття самосвідомості, а поняття самосвідомості – з поняття суб'єкта [7, S.192]

Якщо ж ми припускаємо певне Я і твердимо, що в рефлексивному стосунку Я до Я Я пізнає Я як Я, то очевидно, що ми маємо обгрунтувати не лише те Я, яке є наслідком самої рефлексії, але й первинне припущене Я. Але якщо принципом обгрунтування цього Я, в свою чергу, знову виступає рефлексія, то задля можливості такого обгрунтування ми маємо знову ж виокремити в цьому припущенному Я Я як обгрунтувальне і те Я, яке підлягає обгрунтуванню, що призводить до нескінченного регресу. Цей парадокс сучасний філософ Клаус Дюзинг називає "нескінченною ітерацією". Він формулює його в такий спосіб:

"Самість, або "Я", що прагне осягнути себе, саме для цього вже припускає себе як дійсне; але це "Я", що припустило себе як дійсне, також прагне осягнути себе, а задля цього воно знову-таки вимушене припускати себе... і так далі до нескінченності" [2, с.221]²

Як бачимо, нескінченна ітерація виникає там, де знання, якого знання про себе досягає у власному са-

від зовнішньої щодо Я предметності; бо ж в такому разі Я не буде задовольняти вимозі бути умовою предметного знання, а саме буде знанням про предмет. Але в такому разі стає незбагненним, чому ми не можемо описувати Я (знання про себе) на підставі знання про певний довільний зовнішній предмет, оскільки, як видається, саме Я і є таким предметом серед інших предметів. Як бачимо, таке знання не може бути описаним ні на підставі безпосереднього, ані на підставі опосередкованого стосунку до себе, що породжує закономірне питання: чи може це знання бути описане взагалі? Д. Захаві формулює цей сумнів так: "Іншими словами, чи можна схопити і описати суб'єктивність, чи доступ до неї є суто негативним?" [17, р.155]

² Парадокс нескінченної ітерації К. Дюзинг вважає єдиним з аргументів проти теорій, які ґрунтуються на принципі суб'єктивності, що заснований виключно на логічних підставах, в той час як інші контраргументи, повністю чи частково, на думку Дюзинга є ідеологічними контраргументами. У зв'язку з цим Дюзинг категорично заявляє, що "будь-яка теорія суб'єктивності, що прагне виправдати своє існування, має спростувати це заперечення" [2, с.221]. Як було продемонстровано, подібного роду заперечення засновані на відповідних міркуваннях Д. Генриха. Водночас сам К. Дюзинг вважає, що контраргументи проти парадоксів суб'єктивності, описаних Генрихом, можна відшукати у Гегеля; навіть більше – Гегелева концепція суб'єктивності, на думку Дюзинга, є більш досконалою, аніж концепція самого Д. Генриха: "за більш уважного підходу виявляється, що існують такі концепції історії самосвідомості, які – за більш диференційованого і динамічного підходу – виводять нас за межі цієї формальної і негнучкої моделі. Однією з таких концепцій є концепція Гегеля" [2, с.221]

мостосованні, воно досягає згідно до принципів предметного знання, тобто знання про щось. Здається, вихід з цього утруднення можливий за умови, якщо ми не будемо розглядати самосвідомість як щось, що лише досягається в актах предметного знання, а отже, Я як суб'єкт, якому приписується самосвідомість, і самосвідомість, що приписується суб'єкту, є по суті одним і тим же станом справ, але ця єдність не опосередковується знанням про неї, а навпаки – є безпосередньою. До такої думки схиляється М. Франк, що визначає суб'єктивність як "безпосереднє знайомство з собою" [3, S.34]. Отже, первинна самосвідомість має бути нерелексивною³ [10, S. 277]

Але подібне тлумачення суб'єктивності теж не позбавлене складнощів. Коли ми вживаємо словосполучення "знання про себе" в буденному знанні, то ми маємо на увазі те знання, в якому ми стосуємось до самих себе; і водночас ми відрізняємо те знання, завдяки якому ми набуваємо знання про себе, від нас самих, тобто тих, про кого в цьому знанні знається. Можливість для мене мати знання про себе (самосвідомість) як про об'єкт, тобто здійснювати рефлексію щодо самого себе, є очевидно й безсумнівною. Тому логічно буде запитати: чи має те знання, яке ми називаємо самосвідомістю, власний певний зміст, тобто чи є воно змістовним знанням? Якби такого змісту самосвідомість не мала, то, як видається, ми не могли б відрізнити знання про самих себе від знання про предмети, а отже, постійно плутали себе з предметами. Проте сам Д. Генрих недвозначно вказує на те, що в нас ніколи не виникає сумніву, що те, до чого ми стосуємось у знанні про себе, дійсно є нами, а не чимось іншим [10, S.266]. Навпаки, якщо знання є завжди опосередкуванням, а самосвідомість, навпаки, є безпосередньою і нерелексивною, то, як видається, з цієї перспективи необхідно визнати, що самосвідомість взагалі не є знанням⁴. Складнощі, пов'язані із цією позицією, які полягають в узгодженні безпосереднього характеру існування самосвідомості із самою свідомістю як знанням принципом Ернст Тугендгат уявляє так: "Ця складність полягає в тому, що розвинене до цього пункту поняття свідомості не є достатнім, аби підвести під нього поняття самосвідомості, оскільки самосвідомість явним чином є свідомістю *чогось*, незалежно від того, можемо ми чи ні (як було щойно запропоновано) уявити її як знання чогось" [15, р.6]. А втім, якщо самосвідомість є свідомістю чогось, і водночас вона позиціонується як обгрунтувальний принцип знання, то така позиція також обтяжена парадоксами, адже в такому разі обгрунтувальним принципом знання є **певне** знання, а тому те, чим є знання, ми маємо пояснювати, в свою чергу, через саме знання, що загрожує новим колом у обгрунтуванні. І водночас, якщо свідомість є обгрунтувальним принципом усякого знання, складаючи умову його можливості, то в разі, якщо самосвідомість є знанням про щось, а отже, визначеним знанням, самосвідомість мала б бути **умовою можливості самої себе**, що є очевидним парадоксом. Здається, що єдиним варіантом розв'язку цього парадоксу є визнання того, що умова можливості свідомості в свою чергу не може бути свідомістю, а отже самосвідомість відрізняється від свідомості не лише на підставі відмінності її предмета (Я / об'єкт), а й посу-

³ Ось як пояснює поняття нерелексивної самосвідомості Манфред Франк: "можливості рефлексивного самостосунку має передувати деяка нерелексивна свідомість себе. "Нерелексивна"...значить, що первинну самосвідомість годі шукати у чомусь на зразок суб'єкт-об'єктного розрізнення" [4, р.6-7]

⁴ Такого висновку доходить У. Потаст, що проголошує свідомість "об'єктивним процесом" [11, S.76]

тно, як на тому наголошує Д. Генрих; а тому самосвідомість не може бути різновидом свідомості, адже вона не є рефлексивним стосунком. Щоправда, така модель самосвідомості може викликати на свою адресу слушний закид, який полягає в тому, що така самосвідомість не може бути ані знанням себе, ані об'єктом знання. Теоретична спроба обґрунтування єдності свідомості і самосвідомості як *свідомості себе* була здійснена представниками "теорії думки вищого порядку" ("Higher-Order Thought theory"; далі – HOT-теорія) [14]. Ключова теза цієї теорії полягає в тому, що будь-який стан свідомості стає свідомим станом, стаючи об'єктом рефлексії з боку свідомості вищого рівня. Утім, не важко побачити, що таке тлумачення свідомості веде до нескінченного регресу, описаного К. Дюзингом, адже та свідомість (свідомість "вищого порядку"), що здійснює рефлексію, завдяки якій певний ментальний стан свідомості стає свідомим, сама, в свою чергу, має бути *несвідомою свідомістю*, адже, здійснюючи рефлексію, вона сама водночас не виступає як предмет рефлексії. Тому, аби упрозорити цю свідомість, необхідно поступувати наявністю ще однієї рефлексії, а отже – ще однієї свідомості, яка має здійснювати цю рефлексію. Але ж і ця свідомість також потребує рефлексії і нової свідомості, і так до нескінченності. Таким чином, HOT-теорія потрапляє у пастку нескінченної ітерації. А втім, у спробі HOT-теорії обґрунтувати самосвідомість увиразнюється ще одна фундаментальна апорія, пов'язана з розумінням поняття "свідомого ментального стану" (conscious mental state) в межах цієї теорії. Адже, варто погодитися, бути свідомим – значить мати можливість здійснювати рефлексію щодо чогось, давати собі раду у чомусь. Але якщо, згідно до вихідних положень HOT-теорії, певний стан свідомості стає свідомим лише у рефлексії іншої свідомості *щодо нього*, то стає незрозумілим, яким чином можна перейти від "свідомого" стану свідомості як *усвідомленого* стану до "свідомого" стану свідомості як *усвідомлювального* стану. Поняття "свідомого стану" в межах HOT-теорії стосується лише того стану, що є об'єктом рефлексії; перехід від "свідомого стану" як об'єкта рефлексії до "свідомого стану" як суб'єкта рефлексії, тобто здатності не лише усвідомлюватися, але й усвідомлювати, в межах HOT-теорії залишається незбагненим. Це, в свою чергу, призводить до ще одного парадоксу: якщо *будь-який* стан свідомості має бути як рефлексованим, так і рефлексувальним, то, вочевидь, такий стан має бути свідомим щодо самого себе; але умова можливості "бути свідомим", як випливає з вищенаведених міркувань, полягає у властивості бути об'єктом свідомості, і водночас бути суб'єктом цього усвідомлення. Втім, якщо, згідно до HOT-теорії, задля того, аби стати об'єктом усвідомлення, свідомість потребує іншої свідомості, то кожна свідомість як свідомість, тобто усвідомлювальна свідомість, в свою чергу розпадається на усвідомлену свідомість (свідомість як об'єкт) і усвідомлювальну свідомість (свідомість як суб'єкт); але ж ця остання свідомість, як усвідомлювальна, знову має диференціюватися на суб'єкт та об'єкт усвідомлення і так далі. А отже, HOT-теорія обтяжена парадоксами, які годі розв'язати засобами цієї теорії. Але, як бачимо, спроба такого опису свідомості увиразнює, що проблема обґрунтування суб'єктивності стосується не лише суперечності між первинною (само)свідомістю і свідомістю як усвідомленням чогось; такою суперечністю, як ми бачили, обтяжений будь-який акт свідомості, що підштовхує до думки про те, що свідомість в собі (імплицитно) є само-свідомістю. До такого розуміння свідомості схиляються і деякі представники HOT-теорії. Зокрема, Р. Дженаро

зазначає, що "ментальна свідомість першого рівня є складним станом, що містить як ментальний стан, спрямований на світ, так і несвідому метапсихологічну думку" [5, р.302], причому самосвідомість ("несвідомі метапсихологічна думка") не лише змістовно входить до складу будь-якої свідомості, я й витворює умову можливості її предметності, що імплікує висновок – умови можливості предметної свідомості самі не є свідомими й предметними умовами. А втім, якщо умови свідомості є несвідомими, то на підставі чого може ґрунтуватися твердження про те, що такі умови є несвідомими, позаяк твердження такого роду, вочевидь, є свідомим, а отже, рефлексивним твердженням? Або ця теза: (а) висуває претензію на аподиктичне пізнання умов можливості свідомості, і тоді вона необхідно перетворює умови можливості свідомості в об'єкт самої свідомості, тобто упредметнює той стан справ, який за визначенням не може бути упредметненим, і тому її висновок про нерелексивність первинної самосвідомості є висновком, що ґрунтується на рефлексивних підставах; (б) або ж висновок, що випливає з цього твердження, не є аподиктичним висновком, а тому теза про нерелексивність самої первинної свідомості є недоведеною тезою. Якщо самосвідомість, що утворює можливість будь-якого предметного знання, сама не є предметною свідомістю, а отже, не має ніякого предмета, то як взагалі б було можливим саме уявлення про Я, позаяк в такому уявленні, нехай і на рівні буденного знання, ми стосуємось до самих себе як до чогось, тобто увиразнюємо нас самих як предмет нашого знання? Але умова неможливості Я, що логічно випливає із тези про нерелексивність самосвідомості, становить разом з тим умову неможливості не лише знання про Я, але й водночас *будь-якого* знання, оскільки необхідна умова набуття знання про щось полягає в тому, що предмет цього знання ідентифікується як такий, що належить Я, тобто *мій* предмет, адже, як слушно наголошує Д. Захаві, "недостатньо пояснити, як той чи інший стан стає свідомим; теорія також має пояснити, яким чином стан свідомості стає *моїм* станом свідомості, тобто станом, в якому знаходжуся Я" [16, р.26]. Але якщо задля того, аби ідентифікувати щось як себе (Я), Я маю перетворити зміст цього "щось" у предмет, що підлягає ідентифікації, то разом з цим неминуче постає питання: на якій підставі я ідентифікую цей зміст, і чи не потрібно, аби пересвідчитись у тому, що ця ідентифікація водночас буде істинною (нормативною) ідентифікацією, водночас ідентифікувати не лише те, *що* ідентифікується у цій ідентифікації, але й принцип самої ідентифікації, тобто, зрештою, саму ідентифікацію? Але якщо Я може знати про щось виключно на підставі самосвідомості, яка в свою чергу не є знанням про щось, то (1) або Я взагалі не може дізнаватися про себе, позаяк самосвідомість ("ідентифікація") є виключно підставою такого знання, а не самим знанням, а тому вона не здатна ідентифікувати себе в якості *чогось*, а без такої ідентифікації неможливе і саме Я; (2) або ж, якщо підставою ідентифікації Я *саме як Я* є самосвідомість, тобто те саме Я, яке, як бачимо, в такій ідентифікації є як ідентифікувальним, так і ідентифікованим, то задля того, аби ідентифікувати цю самосвідомість як *об'єкт* цієї ідентифікації, ми маємо припустити ще одну самосвідомість як *умову можливості* цієї ідентифікації, оскільки, відповідно до вихідних положень нерелексивної теорії самосвідомості, самосвідомість є умовою можливості будь-якого знання. Але задля повної ідентифікації водночас необхідно ідентифікувати й цю нову самосвідомість, що знову ж веде до нескінченного регресу, а тому ми ніколи б не змогли ідентифікувати те правило

(самосвідомість), на підставі якого ми устосовуємо Я до його предмета, позаяк ідентифікація цього правила водночас передбачала б ідентифікацію способу застосування цього правила до його об'єкта, що б передбачало наявність нового правила, а отже – нової ідентифікації. Отже, на подібних засадах експліцитне знання про Я є неможливим, а тому, як видається, водночас неможливими є ті стани справ, які є **для** Я, оскільки в такому разі не було б того Я, кому можна було б приписати певні факти знання як його стани. А втім, на той факт, що експліцитне знання про Я передбачає акт предикації, недвозначно вказує Д. Генрих: "Стосунок мовця до себе не можна визначити однозначно, допоки мовець як особистість не буде в змозі приписати собі певні предикати" [9, S.122]. Але ж цілковита ідентифікація Я можлива лише на тій підставі, якщо цим предикатом, що приписується Я, є саме Я. Водночас раціональний сенс такого приписування, очевидно, полягає в тому, що цей "стосунок" передбачає розрізнення суб'єкта, який приписує собі властивість **бути Я**, і об'єкта, тобто того Я, властивість бути котрим суб'єкт як Я приписує самому собі: "там, де є Я, водночас наявні двоє, а саме суб'єкт і цей суб'єкт як його об'єкт" [7, S.11]. Здається, що це вихідне положення Генрихової теорії знову потрапляє до пастки нескінченної ітерації, оскільки передбачає суб'єкт-об'єктне розрізнення в Я, хибність якого експліцитно увиразнює Д. Захаві: "Об'єкт досвіду є тим, що за визначенням перебуває в опозиції щодо суб'єкта досвіду. У цьому полягає перший доказ на користь того, що об'єктна свідомість є цілком неприпустимою як модель розуміння самосвідомості" [16, р.64]. Але з цієї перспективи вбачається двозначність поняття "самостосунку", на підставі якого витворюється Я (самосвідомість): якщо Я (суб'єкт) стосується до себе як Я (об'єкт), то таке самостосовування, аби зарадити увиразненню вище парадоксам, необхідно розглядати як таке, в якому або (1) Я в стосунку до Я стосується не до Я; або (2) Я в стосунку до Я не стосується до Я. Інакше кажучи, альтернатива (1) увиразнює, що коли ми застосовуємо стосункову модель до опису існування Я, то у випадку, коли Я **стосується** до Я, то воно **стосується не до Я**, тобто таке Я не є ідентичним Я (собі); навпаки, відповідно до альтернативи (2) у самостосованні Я, якщо Я як стосоване тотожне Я як стосувальному, а отже, Я є ідентичним Я (собі), – в такому самостосованні Я Я **не стосується** Я, тобто опис взаємного зв'язку Я (як суб'єкта) і Я (як об'єкта) виключає поняття "стосунку". Д. Генрих приймає другу альтернативу пояснення самосвідомості, відповідно до якої самосвідомість має бути безстосунковою і неререфлексивною [10, S.277]. Проте сама вихідна теза Генрихової теорії, а саме теза про ідентичність суб'єкта і об'єкта самосвідомості, в свою чергу може бути сформульована лише на підставі рефлексії: якщо рефлексивне знання передбачає розрізнення суб'єкта і об'єкта цього знання, а Генриху йдеться про їх безпосередню тотожність ("те, що ми безпосередньо знаємо із самими собою, є тим, що безумовно визнається" [10, S.275]), то ця тотожність, якби самосвідомість дійсно була б тотожною собі, в свою чергу, не може бути увиразнена мовою знання (рефлексії); навпаки, те, що сам Д. Генрих вважає безсумнівним, а саме самототожність Я ("безумовно визнається"), в свою чергу може бути піддане сумніву, позаяк уявлення про Я як тотожне собі характерне саме для рефлексії, і не звертаючись до рефлексії, що б могло засвідчити нам, що це Я (1) взагалі є; (2) є тотожним собі?

Свою теорію неререфлексивної самосвідомості Д. Генрих, спираючись на відповідні міркування Фіхте, протиставляє спекулятивній філософії Гегеля. Ключовий

закид щодо останньої він формулює так: "Гегель мислить єдність антитез у згоді з формою діалектики, а це значить, що єдність мислять як результат, а не як початкову єдність. І він мислить єдність свободи та мислення як справдження свободи, тож він не в змозі осягнути її в їхній початковій єдності" [1, с.23]. Як бачимо, основний пункт розходження позицій Генриха і Гегеля полягає в з'ясуванні онтологічного статусу "первинної єдності", адже, за Генрихом, Гегель упредметнює самосвідомість, оскільки він у змозі мислити її лише як "результат", тобто опосередкований стан справ, натомість самосвідомість варто схоплювати як безпосередність⁵ ("початкову єдність"). Але, з позиції Гегеля, такої безпосередності, яку має на увазі Генрих, не існує; до того ж, Гегель зовсім не мислить "єдність" лише "як результат". Спростування Генрихової тези у Гегеля міститься в наступному уривку:

"Всезагальне перше, що розглядається як в собі і для себе, виявляється іншим щодо самого себе. Якщо розглядати це загальним чином, це визначення може бути потрактованим так, що тим самим перше безпосереднє покладене як опосередковане, співвіднесене з іншим, чи так, що всезагальне є особливим" [6, S.561]

У цьому стислому, але насиченому уривку Гегель, по-перше, удокладнює те, що "первинна єдність", про яку розважає Д. Генрих, є єдністю опосередкованого і безпосереднього, а не лише безпосередністю; по-друге, Гегель вказує, що ця єдність є витворювальним принципом особливості, а це значить, що самосвідомість не лише уможливорює свідомість, але й є нею, а тому стосунок свідомості до самосвідомості не потрібно розглядати як стосунок одного наявного буття до іншого наявного буття, в результаті чого підважується теза Генриха про неререфлексивність самосвідомості. Окрім того, вчення Гегеля, як бачимо, містить аргументативний потенціал задля пояснення тих пунктів, які з позиції теорії Д. Генриха є непояснюваними: (1) яким чином неререфлексивне "знайомство з собою" породжує свідомість себе як об'єкта? (2) яким чином первісна несвідомість самосвідомості, що не містить принципу предметного стосунку, може уможливлювати предметну ідентифікацію? Нарешті, в цьому фрагменті міститься потужна аргументація проти Генрихового жорсткого протиставлення свідомості й самосвідомості, позаяк Гегелю йдеться про те, що самосвідомість ("всезагальне перше") є власним іншобуттям⁶ ("виявляється іншим стосовно себе"), що дозволяє обґрунтувати єдність свідомості

⁵ Один з центральних пунктів Генрихової філософії полягає в тому, що самосвідомість уможливорює наявність світоглядних сталих переконань, які годі обґрунтувати емпірично. Цю особливість самосвідомості Генрих вбачає в її безпосередності: "Безпосередність у приписуванні станів переконання пов'язана з особливістю самосвідомості, що унікально виявляє своє центральне місце в закріпленні пізнавального ставлення до світу, а також призводить до далекосяжних філософських висновків". [8, р.109]. Втім, таке тлумачення сутності самосвідомості є вразливим для критики, оскільки в такому разі втрачається проблематика **генези** самосвідомості. Аргумент такого роду висуває Гюнтер Рормозер: "Гегелева діалектична філософія прагне продемонструвати, що...самосвідомий суб'єкт може визначити і утримувати себе лише **історично**" [13, S.17-18]

⁶ Особливість Гегелевої стратегії обґрунтування суб'єктивності О. Пьогелера вбачає в тому, що Гегель "пов'язав питання про можливість і завдання філософії із принципом самосвідомості" [12, S.297]. Відмінність позиції Гегеля від вчення Фіхте, на думку О. Пьогелера, полягає в тому, що відповідно до Гегелевого вчення самосвідомість варто розглядати не лише як безпосередній, але й як опосередкований стан справ.

мості й самосвідомості (чого не зробив Д. Генрих), водночас уникаючи парадоксу нескінченної ітерації.

ЛІТЕРАТУРА

1. Генрих Д. Фіхтеве "Я" [пер. з нім. І. Іващенко] / Sententiae, 2014, № 2 (XXXI). – с. 12-24
2. Дюзинг К. Идеалистическая история самосознания в гегелевской концепции "Феноменологии духа" [пер. с нем. А. Кричевского] / К. Дюзинг // "Феноменология духа" Гегеля в контексте современного гегелеведения / Отв. ред. Н.В. Мотрошилова. М.: "Канон+", РООИ "Реабилитация", 2010. – с.220-236.
3. Frank M. Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer "postmodernen" Totklärung / Manfred Frank. – Frankfurt, Suhrkamp 1986. – 131 S.
4. Frank M. Subjectivity and individuality. Survey of a problem / M. Frank // Figuring the Self. New York Press, Albany. – p.3-30.
5. Gennaro R.J. Jean-Paul Sartre and the HOT Theory of Consciousness // Canadian Journal of Philosophy. 2002. Vol. 32. № 3, p.293-330.
6. Hegel G.W.F. Wissenschaft der Logik II / Georg Wilhelm Friedrich Hegel // Werke 6. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. – 576 S.
7. Henrich D. Fichtes ursprüngliche Einsicht // Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1966. – S. 188–232.
8. Henrich D. Self-Consciousness and Speculative Thinking / D. Henrich // Figuring the Self. New York Press, Albany. – p.99-133.
9. Henrich D. Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der Klassischen Deutschen Philosophie / Dieter Henrich. – Stuttgart: Reclam, 1982. – 210 S.
10. Henrich D. Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie // Hermeneutik und Dialektik. Hans Georg Gadamer zum 70. Geburtstag. Band 1. – Tübingen: Mohr, 1970.– S. 257–284.
11. Pothast U. Über einige Fragen der Selbstbeziehung / Ulrich Pothast. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1971. – 121 S.
12. Pöggeler O. Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes / Otto Pöggeler. – Freiburg/München: Verlag Karl Alber Freiburg, 1973. – 449 S.
13. Rohrmoser G. Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel / Günter Rohrmoser. – Gütersloh: Gütersloher Verlag, 1961. – 116 S.
14. Rosenthal D. Higher-Order Thoughts and the Appendage Theory of Consciousness / D. Rosenthal // Philosophical Psychology, 6, 1993. – p.155-166.
15. Tugendhat E. Self-consciousness and Self-determination [tr.by P. Stern] / Ernst Tugendhat. – Studies in Contemporary German Social Thought. The MIT Press, 1986. – 339 p.
16. Zahavi D. Subjectivity and selfhood: Investigating the first-person / Dan Zahavi. Cambridge, Mass: MIT Press. 2006. – 265 p.
17. Zahavi D. How to investigate Subjectivity: Natorp and Heidegger on Reflection / Dan Zahavi // Continental Philosophy Review 36/2, 2003. – p.155-176.

Бондарь О.В.

ПРИНЦИП СУБЪЕКТИВНОСТИ И ПАРАДОКСЫ САМООПИСАНИЯ

Статья посвящена анализу парадоксов, возникающих вследствие попыток описать знание о себе средствами предметного знания. Автор пытается выяснить, имплицитно ли самообоснование субъективности подразумевает необходимость в отказе рассматривать её как принцип знания.

Ключевые слова: субъективность, самосознание, рефлексия.

Bondar O.V.

PRINCIPLE OF SUBJECTIVITY AND PARADOXES OF SELF-DESCRIPTION

This article analyzes the paradoxes arising from attempts to describe self-knowledge by using a principles of objective knowledge. An author tries to find out does the self-description of subjectivity implies a need to refuse to consider it as a principle of knowledge.

Keywords: subjectivity, self-consciousness, reflection.

Ю.О. Малишена

аспірантка

ЕПІСТЕМІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА СОЦІАЛЬНОЇ ЕПІСТЕМОЛОГІЇ

У статті йдеться про три основні дослідницькі гілки соціальної епістемології довкола проблеми "соціального свідчення", "колективного агента", "інституцій та систем". Оскільки, відповідно до проблематики, соціальна епістемологія оцінює епістемічну якість індивідуальних та колективних доксистичних відношень та епістемічні наслідки прийняття певних інституційних механізмів.

Ключові слова: соціальна епістемологія, "соціальне", соціальне свідчення, доксистичне відношення, індивідуальний агент, колективний агент, наука.

Соціальна епістемологія – це один із напрямів сучасної філософії, а більш конкретно – епістемології. Представники напрямку (соціальні епістемологи) для розрізнення ділять епістемологію на "класичну епістемологію" (виходячи з часового критерію та проблематики) та одне із її можливих відгалужень – "соціальну епістемологію".

"Різно відступаючи в певних випадках ... сучасна соціальна епістемологія субстанційно пов'язана з класичною епістемологією. Вона, не бачить потреби відхилити собою чи відійти від епістемологічних проектів минулого. Навіть соціальні практики можуть мати – і часто мають – за мету пошук істини. Соціальні практики бувають успішні або провальні; те саме можна сказати і про індивідуальні практики. У всякому випадку, епістемологи можуть займатися традиційною оцінкою альтернативних методів і, в межах їх здібностей, досягти такого типу ціль. В соціальній епістемології "методи" можуть бути соціальними практиками. Класична епістемологія може процвітати, в дусі розширеної концепції того, як істина може бути збережена, а саме, за допомогою продуманих соціальних та міжперсональних практик та інституцій" [5].

Існувала проблема, яку соціальна епістемологія покликана вирішити. Соціальна епістемологія як напрям дослідження, методологія, сьогодні знаходиться лише на етапі "набирання обертів". Що виливається фактом відсутності аналізу її самої не соціальним епістемологом, а філософом, на предмет того чи соціальний епістемолог вписується у загальну картину епістемології, і якщо так то у якій ролі, а якщо ні, то в чому тоді його непослідовність.

Термін "епістемологія" усталений у філософській традиції, чого не скажеш про "соціальну епістемологію". Чому соціальні епістемологи наголошують на "індивідуалістичній спрямованості" попередньої епістемології? В якому сенсі їх епістемологію слід розуміти як "соціальну"? Аналіз соціо-епістемологічних праць нашою на деяке уточнення. Під "індивідуалізмом", здебільшого, розуміють факт заниженого значення соціального середовища (соціальних інтеракцій в межах систем та інституцій) для пізнання, тобто доксистичних відношень, до яких відносять як стан знання, так і не знання (belief, disbelief). Йдеться про три зрізи, котрі прагне компенсувати соціальна епістемологія:

– на рівні впливу припущень та ідей, якими володіють інші, на формування індивідуального доксистичного рішення; тобто про те, яка ймовірність того, що інший мене переконає.

– на рівні епістемічних рис колективних епістемічних агентів (суд, наукова панель); тобто про те, чи можна колективного агента прирівнювати до звичайного агента.

– на рівні епістемічних властивостей соціальних інституцій та систем: чим вони покращують та чим шкодять епістемічним результатам окремих членів, чи систем в цілому.

"Перші рухи в напрямку до позитивної форми соціальної епістемології (як протилежну формі, мета якої "розвінчання") почалися у середині 1980-х, й асоціюються із істинно-орієнтованим "веритистським" підходом до соціальної епістемічної оцінки Елвіна Голдмана. Стів Фуллер переслідував лінію більш споріднену з "розвінчувачами", детально розробив свою позицію та започаткував журнал під назвою "Соціальна Епістемологія", що став головним для наукового дослідження з цієї тематики. У 1990-х з'явилися публікації різних монографій і глав, у котрих зверталися до різних гілок соціальної епістемології. Книга Голдмана "Знання в Соціальному Світі" (1999) показала те, як класична епістемологія, з її акцентом на значенні володіти істиною і уникати помилок, може бути застосована до області "соціального" без відмови від її традиційної строгості. Це спроба показати як епістемологія може мати реальне застосування навіть в межах "веритистської" характеристики. Такий сплеск діяльності в соціальній епістемології підтримав журнал "Episteme" у 2004, своїм випуском про роботу в галузі" [5].

Дещо раніше вже йшла мова про цю характеристику, тому зупинимося на визначенні часто вживаного соціальними епістемологами терміну, а саме "доксистичного відношення" (doxastic attitude).

"Доксистичне відношення – це під-вид пропозиційних відношень, в межах яких особа створює категоричні чи градуїзовані судження, що стосуються істинності чи хибності їх пропозиційного змісту. Доксистичне відношення (правильне чи не правильне, точне чи не точне) постає як функція справжньої істино-значимості пропозиційного змісту" [5].

Існують різні способи, в які епістемічна діяльність може вважатися "соціальною". Один такий спосіб для агента полягає у тому, щоб базувати доксистичне відношення на тому, що ми можемо назвати "соціальним свідченням", що стосується висловлювань, меседжів, дій, чи думок інших людей. Відсутність особистого спостереження події, не руйнує можливості бути обґрунтовано переконаним в факті (на основі різних свідчень), що піднімає "основну проблему соціальної епістемології – залежність обґрунтованості (justifiedness) переконання від критерію обґрунтованості довіри до свідчення". Що, власне, і становить першу гілку соціальної епістемології¹, присвячену оцінці епі-

¹ Поділ проблематики соціальної епістемології на три основних гілки, та підвиди проблем у кожній з них, використано із статті

стемічної якості докстастичних відношень індивідів, де використовується соціальне свідчення. Вона зводиться до двох найбільш обговорюваних тем: проблема обґрунтування докстастичного відношення, яке базується на свідченні; проблема "рівної розбіжності чи незгоди" (peer disagreement). Те, що робить першу гілку соціальної епістемології соціальною – це не характер докстастичних агентів, які вивчаються, а швидше, соціальний характер свідчення (пов'язаного з агентом).

Друга гілка соціальної епістемології, навпаки, є соціальною в цілком відмінний спосіб. Вона соціальна через "визнання докстастичного агента соціальною чи колективною сутністю. Розпочинається вона із припущення, що існують групові сутності, котрі аналогічно індивідам також прагнуть докстастичних відношень. Коли група обґрунтовано приймає певне докстастичне відношення? Як це залежить – за умови залежності – від різноманітних докстастичних відношень членів групи? Цю проблематику та довкола неї вважають ядром другої гілки соціальної епістемології. На відміну від оцінки епістемічної якості докстастичних відношень індивідуумів, де використовується соціальне свідчення, центральна проблема другої гілки соціальної епістемології – це оцінка епістемічної якості групових докстастичних відношень (незалежно від походження).

Третя гілка соціальної епістемології має ширший набір проявів, від соціальних систем до соціальних практик, інституцій, чи моделей інтеракцій. Наприклад, соціальна система формально може відібрати модель винагороди чи покарання для мотивації агентів у швидкості заняття певними діяльностями. Вибір між різноманітними процедурами можна оцінити в межах того, як "виконати" обрані процедури при продукуванні істинних суджень. Частота точності судження (в судовій системі), яке генерує система, факт різноманітних систем, мотивація плідності дослідження, яке продукує нове знання за допомогою системи винагороди можна вважати різновидами для цієї сфери проблематики. Крім прийнятих інституційних механізмів, такі самі запитання можна задавати щодо різноманітних моделей соціальної інтеракції, котрі також можуть генерувати істинні результати. Різні моделі комунікації, наприклад, та різні вибори учасників колективної діяльності можуть різнитися за рівнем свого епістемічного успіху. Які з видів систем чи практик є найкращими? До якої межі перегрупування експертів збільшує групову точність, та як слід ідентифікувати експертів? Ці питання формулюють третю гілку соціальної епістемології, яка на відміну від двох перших, оцінює епістемічні наслідки прийняття певних інституційних механізмів чи системних зв'язків. Під егідою третьої гілки соціальної епістемології можна виміряти епістемічну цінність надання переваги одній інституції чи системі швидше за інші [5].

Перша частина соціальної епістемології, котру можна узагальнити як "свідчення та рівна розбіжність/незгода (peer disagreement)" піднімає наступні проблеми. Дискусії виникають довкола визнання соціальною епістемологією "свідчення як джерела чи способу отримати знання чи обґрунтоване вірування. В області епістемічних джерел, відмінність може бути встановлена між базовими і не-базовими (похідними) джерелами. При довірі змісту свідчення агент пізнання всеодно привілеює базові джерела. На основі цього виникає розрізнення локального та глобального редукціонізму, а також антиредукціонізму. Всі вони різняться по

мірі визначення статусу свідчення. Відповідно редукціонізм конкретно-взятого свідчення, що ставить за мету надійність, чи редукція обґрунтування свідчення до обґрунтування базових джерел, що забезпечує надійність, чи те, що свідчення є основним джерелом іншого свідчення чи обґрунтованості, коли слухач не потребує позитивної причини для віри в проголошене мовцем" [5].

Інше важливе запитання в епістемології свідчення має функціональний характер, чи може свідчення генерувати швидше ніж просто передавати знання. Тут порівнюються обґрунтувальні статуси часово-відмінних вірувань й висноується, що свідчення, аналогічно пам'яті служить пристроєм для збереження обґрунтованості від одного моменту до іншого. По-друге, для соціальної епістемології, знання і вірування в зміст (переконаність в істинності змісту) тісно зв'язані між собою. Так, при навчанні тому, в що викладач не вірить сам, вірування студента на основі свідчення має обґрунтований характер, тоді як сценарій передачі тези спотворюється, оскільки знання вимагає віри (переконаності) в зміст. По-третє, користуватися консультативними послугами експерта доволі розповсюджена практика сьогодення. Проте, вона ускладнюється при збільшенні кількості учасників, точніше експертів. Це проблема, яку Е.Голдман назвав "новачок/два експерти". Це ще один приклад, поряд із свідченням, коли завдання докстастичного агента полягає у вирішенні так/ні довіри іншій особі. По-четверте, дещо відмінним буде розгляд свідчення як "відсутності свідчення" чи "мовчання" як виду соціального свідчення. Своєчасність джерела, у якому не йдеться про повідомлення того чи іншого факту, можна розуміти мовчанням.

Нарешті, на завершення, "поряд із епістемічно-асиметричними взаємозв'язками агента і джерела інформації, соціальні епістемологи пропонують проблему "рівної незгоди" як приклад епістемічної симетрії між агентами. Контекст проблеми стосується подальшої позиції агента, після відкриття факту, що його власна позиція протилежна позиції іншого агента. Подальша позиція може розміститися на наступному спектрі від "примиренних" (кожен прихильний до зміни власної позиції на протилежну) до "непримиренних" (кожен вважає раціональним не змінювати власну позицію). Цікаво, що дослідник Г. Розен доводить, що "факт незгоди не означає не обґрунтованості міркувань. Епістемічна норма дозвільна, а не зобов'язальна чи примусова, в сенсі, що на основі того самого свідчення дозволені протилежні докстастичні відношення щодо пропозиційної змінної" [5].

"Природу і епістемологію колективних агентів" прийнято віднести до другої частини проблематики соціальної епістемології. Незвичним є те, що колективному агенту, при тому, що він не є індивідом, приписують мотиваційний та інформаційний стани, за якими стоїть приписування групових докстастичних станів (вірування, зневіра, призупинення судження). Більше того, йдеться про умови набуття обґрунтованого статусу колективного вірування. Адже, при формуванні колективного вірування наявні дві сторони учасників, з одного боку група як єдність, з іншого – самостійно взяті члени. На простому рівні, індивідуальне стає колективним, коли більшість з індивідів підтримують певне вірування. Але, хіба цього достатньо?

Слід відрізнити групове вірування від групової обґрунтованості чи обґрунтовальності (justifiedness) (у трьох підходах). Наприклад, діалектичний підхід Хаклі до групового обґрунтування доводить "релятивізацію групового обґрунтування до власних групових епістемічних принципів спільноти, оскільки не існує жодного ви-

"Social epistemology", розміщеній у електронній енциклопедії з філософії Stanford Encyclopedia of Philosophy.

щого епістемічного стандарту за той, що виходить із локальної спільноти". Відмінно, в контексті істинно-орієнтованої традиції релабілізму (Е.Голдмана) та вертикально-сформованого (агрегованого) групового вірування, коли член групи стає автором вірування всього колективу, проте, "жодне групове вірування ніколи не може бути ідентичне віруванню члена (чи набором вірувань членів). Однак, воно може стати спільною "основою" для групових вірувань. J-статус (justificational status) групового вірування є функцією J-статусів вірувань членів. Згідно релабілізму J-статус вірування індивіда визначений надійністю психологічного процесу (сів), який агент використав при формуванні (отриманні) вірування. J-статус групового вірування визначений надійністю агрегативного процесу, де стан вірувань членів є вхідними даними, а групові вірування – результатом. J-статуси членів детерміновані історією процесів формування вірування. J-статус групового вірування детермінований пропорцією членів мати вірування і зберегти їх докстастичні стани обґрунтовальними (justifiedly)". Третій підхід до групового обґрунтування представлений Дженіфер Лекі, що доводить, що "не всім членам групи потрібно виражати готовність спільно приймати причину, щоб кваліфікувати її саме як групову причину, оскільки повне відкриття свідчення разом з раціональним мисленням серед членів групи відповідає індивідуальним і груповим епістемічним нормативним вимогам" [5].

Соціальні епістемологи виділяють щонайменше 5 сфер застосування теоретичних здобутків соціальної епістемології, відповідно для систем та інституцій (треть частина соціальної епістемології): науки, політики, мережі Інтернет, права та моралі.

До прикладу, наука є системою чи інституцією, яка використовує соціальні практики, котрі може досліджувати соціальна епістемологія, на предмет оцінки їх якості, щодо впливу на епістемічні результати наукової діяльності. "З того часу як наука є парадигмою пізнавально-пошукової діяльності, епістемологія і філософія науки тісно пов'язані. Щонайменше з часу публікації "Структури наукових революцій" Т.Куна, наука стала вивчатися з соціальної точки зору" [5].

В цьому контексті доречно згадати "Новий погляд на стару дискусію"² саме так російська спільнота дослідників із соціальної епістемології характеризує погляд Фуллера, його оцінку старої дискусії між Т. Куном і К. Поппером³. Книга Фуллера "Кун проти Поппера"⁴ може служити прикладом застосування принципів соціальної епістемології для аналізу конкретного епізоду із історії і філософії науки" [1, с. 604].

Тема включає багато соціо-епістемологічних настрів, завдяки чому заслуговує на поглиблений аналіз в подальшому. Зазначимо лише декілька загальних положень.

Фуллер звертається до "центральної для розуміння соціальної ролі науки проблеми відповідальності інтелектуалів за власні ідеї та досліджує проблему впливу походження ідей на їх оцінку – як наукову, так і етичну" [3, с. 239]. Дискусія є невід'ємною складовою філософ-

ського мислення. А дискусія "Кун проти Поппера" сама по собі цікава тим, що автори не прагнули її розвивати в подальшому, а вона актуальна і в сьогоденні. Врешті-решт, Фуллера цікавить зміст комплексу проблем, у яких автори не сходились.

Розширення контексту і поглиблення історико-культурної перспективи змінює традиційне сприйняття ідейних ліній авторів на протилежні. Слід також врахувати факт несвоєчасного перекладу текстів авторів, що вплинуло на викривлене розуміння авторських позицій. "Мова не лише про соціокультурну детермінацію науки і її філософське осмислення, але й про зворотній вплив розуміння науки, який виражений у філософії науки, на соціум, перш за все – на його політичну складову" [1, с. 606].

Співставлення Фуллером критичного раціоналізму (Поппера) з історичною школою в філософії науки (Куна) спричинене інтересом до соціокультурного та історико-біографічного контексту їх формування та до їх зворотного впливу на соціальну реальність. Йдеться про "подвійний вплив, а саме інституційної структури на цілі і норми дослідження, і вплив останніх на політичні питання, які звідси витікають. Це значимо, бо не так часто досліджується вплив епістемологічних концепцій на суспільство, особливо на політику, у порівнянні з доволі частою соціокультурною обумовленістю зазначених концепцій. Розрізняючи опосередкованість та безпосередність впливу, стосовно останнього Фуллер піднімає важливу проблему "соціальної відповідальності", на прикладі Поппера відповідального за свої ідеї та Куна, який не бажав цього робити. Інакшого типу є прямий публічний вплив інтелектуалів на політику науки і на політику взагалі"⁵ [1, с. 612-613].

"Вплив соціокультурного й історико-біографічного контексту на творення ідей та їх зворотній вплив на соціальну реальність. Йдеться не тільки про вплив інституційної структури на формування цілей і норм дослідження, але й про політичні питання, які виникають на основі чи під впливом ідеалів, які підтверджуються. Бо, якщо проблема соціокультурної обумовленості епістемологічних концепцій є традиційною, то дослідження впливу епістемологічних концепцій на суспільство, особливо на політику, не часті. Опосередковано впливати можна через соціально-політичні стратегії і програми (мілітаризація науки, прагматизація освіти та ін.), безпосередньо – результуючись в соціально значимих вчинках носіїв ідей (позитивна соціальна відповідальність) чи їх відсутність (негативна соціальна відповідальність)" [3, с.244-245].

Питання негативної відповідальності Фуллер пов'язує з таким особливим літературним жанром, як "критика інтелектуалів". Він використовує ідеї його прибічників як контраст для власних. Як і застосована соціальна епістемологія Фуллера, так і застосована критика інтелектуалів мають точки перетину (розгляд питання про інтелектуальну відповідальність), Фуллер намагається показати точки їх розходження. Для нього має значення те, чому у "критиків" прослідковуються певна частота інтересу до деструктивного більше ніж до конструктивного контексту. Чому це, перш за все, видно у неопрагматистів. Та чому це шкодить нашому правильному сприйняттю автора як цілісного образу.

² Дискусія Куна з Поппером порівнюється Фуллером до дискусії Планка і Маха. Де Планк-Кун захищають автономію науки, а Мах-Поппер захищають доступність науки для контролю суспільством і відповідальність вчених перед ним. Йдеться про сприяння політичної ситуації закріпленню позицій куніанців і підірвання засад попперіанців [1, с. 608].

³ Дискусія Куна і Поппера в 1965 році в Лондонському університеті, завдяки ініціативі І. Лакатоса [1, с. 604].

⁴ Steve Fuller. Kuhn vs Popper. Revolution in science. Cambridge, Icon Books, 2003. 227 p.

⁵ Наприклад, І. Лакатос виступав проти використання науки у військово-промислового комплексу; С. Тулмін стверджував, що коли наука стає складовою управління і виробництва, то втрачає свою ідентичність і ціль [1, с. 613].

Можна сказати, що критика інтелектуалів, як її розуміє Фуллер, провокує те, що відчуття інтелектуальної відповідальності соціально подавлене. Архівні дані в письмовому вигляді, які тут надзвичайно важливі, рідко наявні, а отже, не дають свідчень про чийсь підвладність.

Коли є кінцевий результат можна припустити різне. Зокрема, неучасть як сприяння результату чи участь як перешкоду. Як вважає Фуллер йдеться про "трансформацію моральних настроїв", якій можна приписати характеристику "корисність". В сенсі виправдання бездіяльності як неусвідомленої мудрості. Однак, точно можна зауважити, що невловимість негативної відповідальності – це проблема, яку слід дослідити та вирішити, замість того, щоб вважати її підтвердженням неадекватності моральної оцінки.

Ігнорування того чи іншого аспекту в історії філософа не просто бажання Фуллера подискутувати з неопрагматизмом, але й картина нашої залежності від цього ігнорування. В якому сенсі? В сенсі того, що власна думка автора про себе визначає наше розуміння його філософських напрацювань. Авторське саморозуміння відрізняється від позитивного сприйняття його ідей нами як філософами, як дослідниками. Позитивне сприйняття ідей чітко розрізняє суб'єкта і об'єкта інтерпретації. Це уможливує захоплення дослідженням певних тенденцій автора, не стаючи їх прихильником.

"Поряд із інтелектуальною відповідальністю чи, точніше сказати, паралельно присутній факт інтелектуальної колонізації" [2, с. 192]. Якщо дослідник не критично сприймає авторську позицію, а саме у її єдності життєвого і творчого зрізу, є загроза отримати інтелектуально-колонізоване розуміння автором себе самого за власну позицію дослідника. Наразі, Фуллер пропонує розрізнити інтелектуальну відповідальність автора (на прикладі Куна), інтелектуальну відповідальність наставника/влади (на прикладі сприяння Конанта розвитку Куна як історика та теоретика науки).

Малышена Ю.О.

ЭПИСТЕМИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА СОЦИАЛЬНОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ

В статье рассматриваются три исследовательские части социальной эпистемологии, вокруг проблем "социального свидетельства", "коллективного агента", "институций и систем". Поскольку, соответственно проблематике, социальная эпистемология оценивает эпистемическое качество индивидуальных и коллективных доксистических отношений и эпистемические последствия принятия институциональных механизмов.

Ключевые слова: социальная эпистемология, "социальное", социальное свидетельство, доксистическое отношение, индивидуальный агент, коллективный агент, наука.

Malishena Y.O.

EPISTEMIC SUBJECTS OF SOCIAL EPISTEMOLOGY

The article is devoted to three branches of social epistemology around "social testimony/evidence", "collective agent", "institutions and systems". Since, according to these problems, social epistemology assesses the epistemic quality of individual and collective doxastic attitudes and the epistemic consequences of the adoption certain institutional arrangements.

Keywords: social epistemology, "social", social testimony/evidence, doxastic attitude, individual agent, collective agent, science.

Проте, є ще й інтелектуальна відповідальність критичного читача (наприклад, читач статті), завдання якого відкриття нових дослідницьких горизонтів.

Отже, автором йдеться про специфіку соціальної епістемології як особливої теорії, з притаманними їй рисами, про дослідження, яке разом із епістемологією в цілому досліджує "знання", але має також і коло проблематики, яке б дало їй право називатися "соціальною епістемологією" свідчить розгляд її представниками наступних трьох напрямів в межах неї самої, про які йшлося вище (вплив свідчення одного агента на формування вірування іншого, статус колективного агента та оцінка діяльності інституції чи системи для агента (індивідуального чи колективного)). Крім того, зображена одна із перспектив розгляду наукового пізнання в соціальній епістемології. В сенсі застосування теоретичного апарату соціальної епістемології до конкретного епізоду в історії філософії науки (теоретизування Т.Куном та К.Поппером). Як було виявлено з ідей Фуллера, проблема відповідальності інтелектуалів за власні ідеї є центральною для розуміння соціальної ролі науки. Ним йдеться про вплив походження ідей на їх науково-етичну оцінку. Тобто те, як ми розуміємо ці дві концепції наукових революцій залежить від того, як саме вони сприйняті суспільством, бо це сприйняття має здатність деформувати наші концепції.

ЛІТЕРАТУРА

1. Социальная эпистемология: идеи, методы, программы/ Под редакцией И. Т. Касавина. – М.: "Канон+" РООИ "Реабилитация", 2010. – 712 с.
2. Фуллер С. Этот сезон в Ибанске // Эпистемология & философия науки. 2004. Т. II №2.
3. Черткова Е. Л. Контекст старой дискуссии. О книге Стива Фуллера "Стив против Поппера". Эпистемология & философия науки, Т. II, №2.
4. Fuller, Steve. Kuhn vs Popper. Revolution in science. Cambridge, Icon Books, 2003. 227 p.
5. Social Epistemology [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://plato.stanford.edu/entries/epistemology-social/>

А. В. Одинець

магістр

ТРАНСФОРМАЦІЯ СВІДОМОСТІ У ВІРТУАЛЬНІЙ РЕАЛЬНОСТІ

У статті розглядаються проблеми, пов'язані зі специфікою долучення людини до віртуальної реальності, розглянуті впливи нових ситуацій та засобів спілкування на свідомість людини. Чи втрачає вона свою ідентичність? Чи перебуває у стані галюцинування? Та чи сприяє віртуалізація полегшенню маніпулювання свідомістю? Чи віртуальна реальність – це просто ще один спосіб розважання до людини граючої?

Ключові слова: віртуальна реальність, свідомість, кіберпростір, комунікація, соціальна мережа, медіа, персоналізація, я-репрезентація, кіберпростір, безтілесність.

"Уява важливіша за знання. Знання обмежене. Уява охоплює весь світ. Те, що ми маємо зараз, досягнуте за допомогою уяви наших прадідів. Те, що у нас буде в майбутньому, буде побудовано за допомогою нашої уяви"
Альберт Ейнштейн

Техногенною модифікацією порушено не тільки масову, але і індивідуальну свідомість більшості жителів планети, принаймні, які проживають в розвинених країнах. Це означає, що психологічне відчуття реальності, яке властиве кожному і дозволяє відрізнити справжнє від уявного, поступово розмивається і притуплюється. Іншими словами, реалістичне сприйняття навколишньої дійсності непомітно підміняється ілюзорним. Метафора витісняє реальність. І сприяє цьому широке поширення комп'ютерних технологій, в тому числі мультимедійних. І зовсім неважливо те, яким буде такий образ – надихаючим або, навпаки, страхітливим. Річ в тому, що наша свідомість стає більш відкритим для загальних фантазій, наповнених міфологічним змістом. Це можуть бути ірраціональні страхи або настільки ж не прояснені нездійсненні надії. Наприклад, страх перед техногенною катастрофою, незворотнім забрудненням навколишнього середовища або впевненість в тому, що фірма, яка організувала фінансову піраміду, виплатить всі обіцяні дивіденди. І зовсім не обов'язково, що такі переживання матимуть технічну обумовленість. Однак саме віртуалізація людської свідомості виступить в даному випадку в ролі універсального каталізатора.

Комунікативна двостороння схема "людина – людина" поступово стала заміщатися односторонньою конфігурацією, в якій нашому сучасникові в залежності від особливостей поточного моменту відведена роль оратора або слухача. Підкреслю, що при цьому мова користувача звучить виключно в його уяві. Особливо інтенсивно процес віртуалізації свідомості протікає у активних гравців в комп'ютерні ігри. Відхід від реальності з її труднощами називають в числі основних ефектів, що виникають в результаті тривалого спілкування користувача з коханою ігровою програмою. Вчені роблять публічні заяви про появу залежності від комп'ютерних ігор. До ознак, що свідчать зміну повсякденного стану гравців відноситься нерухома поза, спрямований в одну точку погляд, підвищена зосередженість на події, що розгортаються на моніторі, відчуженість від навколишньої дійсності.

Втім, не тільки комп'ютерні ігри призводять до віртуалізації свідомості. Для того, щоб переконатися в цьому, досить познайомитися з результатами психологічних досліджень, в ході яких були опитані користувачі

Інтернету. З'ясовується, що для контактів в кіберпросторі характерні деякі особливості. Серед них:

– анонімність користувача (може представитися ким завгодно і навіть змінити стать). Анонімність учасника мережевих інтеракцій призводить до того, що все його приховані психологічні комплекси розкриваються і є навколишнім у всій своїй первозданній красі. А це, як відомо, лише підсилює владу ірраціонального над психікою. Думаю, зрозумілий і той ефект, яким супроводжується вихолощений вражень.

– вихолощеність одержуваних вражень (чуттєвий потік обмежений ілюстративним, текстовим і музичним контентом). Про який розкритті внутрішнього світу і взаємній довірі може йти мова, наприклад, при міжособистісних контактах в чаті, які здійснюються виключно за допомогою тексту і набору примітивних картинок? Яким способом партнери зможуть обмінятися безсловесною інформацією один про одного, переданої в реальному світі жестами, мовними інтонаціями, виразом обличчя? Адже досить часто неусвідомлюване взаємна недовіра стає причиною затьняного виснажує стресу.

– нереалістичність сприйняття (визначальними для особистості є фантазії). Нереалістичність сприйняття є в даному випадку не тільки прямий наслідок обмеженості особистісної інформації, що відноситься до співрозмовника, але і результат переважаності вебсторінок специфічними візуальними матеріалами. Чуттєво яскравий образ позакомп'ютерної дійсності заміщається її графічним аналогом, який до того ж був деформований через модерністських поглядів його творця. Це якість, власне, і стає базовою складовою психіки, яка була піддана масивному впливу з боку віртуального простору.

– незвичайна поведінка, яке проявляється лише в умовах знаходження в мережі (схильність до словесної агресії або зайвої еротичності, що проявляється в чаті або форумі). Незвичайна поведінка в такому контексті потрібно розглядати лише як вторинної поведінкового симптому, безпосередньо впливає з трьох попередніх характеристик. Ця ознака вказує на ізоляцію, в якій опинився користувач під час довгих мандрівок по просторах всевітньої телекомунікаційної мережі.

Занурюється людство в масові галюцинації? Створюється враження, що віртуалізація свідомості – це захисна реакція, спрямована проти перенаселеності

планети. Можливо, подібним способом природа намагається знизити рівень активності Homo Sapiens, що втратив будь-яке почуття міри по відношенню до своїх дій, спрямованих на технологічне поневолення навколишнього середовища. У всіх випадках, які можна назвати віртуалізацією свідомості, об'єктом атаки з боку "потойбічних" зон буття стає функція мозку, яка називається "тестування реальності" (тестування в реальності). У "критичному словнику психоаналізу", автором якого є Чарльз Райкрофт, це словосполучення визначено як "здатність розрізнити психічні образи і зовнішні об'єкти, фантазію і зовнішню реальність, здатність коригувати суб'єктивні враження шляхом зіставлення з зовнішніми фактами" [12, – 135 с.]. При порушенні правильного функціонування цього психічного механізму виникає стан психозу. Суб'єкт занурюється в галюциновану дійсність. Стираються межі між гарячковим "сном" і дійсністю. Порушується критичне ставлення до самого себе і своїх вчинків. Поведінка втрачає свою раціональність і цілеспрямованість. Як ми бачимо, віртуалізація свідомості породжується тривалою взаємодією людини з комп'ютерною технікою і телекомунікаційними мережами. У свою чергу психологічний розмивання почуття реальності призводить до того, що людина все більше залежить від пристроїв, покликаних компенсувати його природну недосконалість. Відповідно збільшується і час, що віддається таким заняттям. І чим досконалішими стають технології її конструювання, тим інтенсивніше протікають процеси руйнування колективного світосприйняття. Але якщо все населення Землі поступово занурюється в якусь техногенну галюцинацію, чи не означає це, що нормою для людського розуму стає стан психічної кризи? І чи не призведе в кінцевому рахунку цей масовий психоз до еволюційного краху всього людства як біологічного виду? Чи в доступному для огляду майбутньому буде знайдено прийнятне рішення цієї проблеми. Однак слід пам'ятати, що такі перетворення незворотні, оскільки саме вони лежать в основі людської еволюції, багато в чому залежить від зміни умов, що визначають нашу повсякденну діяльність.

Соціальна мережа – це свого роду маніпулятор свідомості, в якому бере участь і в якості суб'єкта, і в якості об'єкта кожен відвідувач. Незважаючи на індивідуальність дії, людина безперервно перебуває в соціальному середовищі, стежить за діями тієї чи іншої групи і мимоволі починає наслідувати. Так змінюються психологічні установки, ціннісні орієнтації, поведінка цілих аудиторій. Все це відбувається і в реальному світі, коли обертається в певній компанії, але коло реальних друзів зазвичай незрівнянно менше віртуальних. Отже, і вплив слабкіше. Таким чином, прихильність до соціальних мереж можна характеризувати і невисловленим бажанням маніпуляції. Це обґрунтовується конфліктом людини з самим собою (А. Маслоу), по відношенню до інших людей (Е. Фромм), відчуттям абсолютної безпорадності (філософія екзистенціалізму), острахом тісних міжособистісних контактів (Е. Берн), некритичним прагненням отримувати схвалення всіх і кожного (З. Фрейд). Внутрішній конфлікт найчастіше проявляється в якомусь роздвоєнні особистості, коли сторінка соцмережі зовсім не відображає реальний стан речей. Що стосується недовіри, соціальна мережа дозволяє наближати досить близько до віртуальному плані, проте в будь-який момент сховатися, закінчити розмову – просто вийти в офлайн. Людина, поглинена соцмережею, вважає, що тут безпечніше, їй вже не хочеться налагоджувати контакти в реальному житті. І в той же час соціальна мережа дозволяє отримати відгук на

будь-яку фразу, деталь, фотографію – то, чого навіть під час дружньої бесіди домогтися вдається далеко не завжди. Фраза, вирвана з контексту, набирає лайки, по статусах і фотографіях відвідувачі складають думку про життя людини і його поглядах. Куди складніше розповісти про власну життєву позицію при зустрічі.

Медіа-теоретик Елі Парізер в книзі "За стіною фільтрів. Що інтернет приховує від нас" стверджує: система соціальних мереж і персоніфікованого пошуку в кінцевому підсумку привела до створення особистої "коробки ідентичності", за межі якої користувач не може вибратися. Більше не існує загальної бази знайомств, загальної бази пошукових систем або навіть глобального інтернету. Все, що бачить користувач, відібрано фільтрами відповідно до попередніх запитів та інтересів. [11, – 46 с].

Інтернет-аналітики пишуть про те, що персоналізація знищує Serendipity (інтуїтивне передбачення). Це – не просто випадкова знахідка, а та, що була знайдена на майже інтуїтивному рівні і призвела до щасливих наслідків. Незважаючи на різноманітність, яке пропонує інтернет і соціальні мережі зокрема, вся інформація адаптується під інтереси конкретної людини. Наприклад, розділ "рекомендовані аудіозаписи" в вконтаті.

Ще один наслідок персоналізації інтернету – те, що можна назвати цикл особистості. Facebook в міру своїх сил прагне підлаштуватися під нас – таких, як вони нас уявляють. І тим самим зміцнюють саме уявлення про нас, від якого відштовхуються. Завдяки персоналізованому інтернету ми знову і знову підтверджуємо одного разу зафіксовану ідентичність. Кожен випадковий або не випадковий клік фіксується і враховується в цьому портреті. Кожен клік в системах, що прагнуть ідеально під нас приладитися, може ще більше віддалити нас від нас самих.

У зв'язку з цим виникає проблема: тепер кожен має "віртуал", але не кожен замислюється про його існування і, тим більше, може його контролювати. Цифровий зліпок – віртуал формується кожним пошуком, кожним кліком по посиланню і лайком. Це автоматичний віртуал. У житті практично кожна дія супроводжується миттєвим відгуком; в соціальній мережі відповіді потрібно чекати, і прийнятні часові межі – дуже широкі. Наприклад, людина не знає, чи отримає вона відповідь на особисте повідомлення, навіть якщо людина знаходиться онлайн, але гірше інше: часто люди, чекаючи "погляджувань", не знають, чого саме вони хочуть – відповіді, коментарі, лайка. При реальному розмові людина отримує всю гаму невербальних аспектів спілкування – жести, погляди, інтонації, в соцмережі сприйняття зводиться лише до вербаліки.

Безсумнівно, соціальні мережі змінюють людину. Макклуюен позначав дві характеристики, які визначають, як медіа змінюють світ: розширення і принцип взаємовпливу. Будь-який інструмент покликаний розширити можливості людини, в даному випадку, нервову систему. У людини спостерігаються два розлади – часу і інформації. Час підкорилася одержуваної інформації, а інформація в соцмережах все зменшується: люди вважають за краще читати все менше і менше – звідси невеликі обсяги постів і розтягування цитат з книг. Розподіляється інформація не послідовно, як в житті, а в хаотичному порядку – в стрічку сиплять картинки, пости, перепис, обривки текстів, чужі переживання – і все від самих різних людей. Професор Сюзан Грінфілд так пише про це: "У мережі існує можливість втрати навички мислити послідовно, структурно. В інтернеті відсутня хронологічна послідовність. Тому що, якщо ви знаєте багато речей, але не робите розумову роботу для того, щоб їх один з одним

зв'язати, вони залишаються розрізненим набором фактів". Людина розучується шукати причинно-наслідкові зв'язки, робити висновки [17, – 121 с].

Поняття віртуальної особистості тісно пов'язане з поняттям віртуальної спільноти – електронно-опосередкованого соціального середовища, в якій відбувається взаємодія віртуальних особистостей [21, 18]. Події, що відбуваються у віртуальному середовищі, можуть впливати на реальне життя взаємодіючих учасників, іноді сприятливо і конструктивно, а іноді негативно і навіть руйнівним чином [22]. Цей факт знайшов відображення як у дослідницькій літературі, так і в художніх творах, включаючи літературу і кінематограф. [15]

Зауваження Ервіна Гофмана в книзі "Репрезентація себе у повсякденному житті" (The Presentation of Self in Everyday Life) залишаються дотепер актуальними. Він осмислював уявлення себе в повсякденному житті як безперервний процес управління інформацією, керування і розрізнення між пропонованими виразами (expressions one gives), та виразами, що виділяються (expressions gives off). Останні, зазвичай є контекстуальними та звучать більш театральніше, як правило за допомогою невербальної мови і часто, виділяються ненавмисно. Першими виразами зручніше маніпулювати, тоді як другими, які часто сприймаються несвідомо – майже неможливо. Таким чином, людина інсценізує щоденну інформаційну гру, в результаті якої враження про неї має бути результатом досвідченого управління інформацією, наданою та виділеною. Гофман називає цей процес – спектаклем. Веб-сторінки забезпечують ідеальні умови для перебігу такої гри, в них вся інформація знаходиться під контролем власника і він може контролювати, що розкривати, а що залишити поза лаштунками. Відсутність невербального або інших соціальних сигналів обмежує інформацію, комунікація зводиться до обміну лише конкретними фактами, які власник сторінки хоче розкрити/обговорити. Вирази стають або мінімальними, або жорстко контрольовані, або й те й інше одразу. [16, – 89с].

Вивчення способів репрезентації "я" в середовищі електронних комунікацій почалося практично одночасно з виникненням самого середовища. Перші спостереження в цій сфері відносяться ще до епохи телеграфу [26], однак сплеск дослідницького інтересу був пов'язаний з поширенням Інтернету. Дослідники Інтернету звернули увагу на такі характерні риси я-репрезентації:

- 1) безтілесні, редукція особистості до її семіотичних маніфестацій (тобто до текстів в найширшому сенсі);
- 2) Анонімність, принаймні, можливість такої; анонімність в даному випадку слід розуміти не як відсутність імені, але як приховування реального імені або, кажучи семіотично, як довільний зв'язок між "реальною" та "онлайнною" особистостями;
- 3) Розширення можливості ідентифікації, свобода наділяти віртуальну особистість будь-яким набором характеристик;
- 4) Множинність, можливість мати ряд різних віртуальних особистостей одночасно або послідовно;
- 5) Автоматизація, можливість повністю або частково симулювати активність віртуальної особистості, використовуючи комп'ютерні програми (що пов'язує віртуальну особистість зі штучним інтелектом і роботехнікою).

Таким чином, творець веб-сторінки здійснює реально-контрольовану продуктивну діяльність, через яку я-репрезентація проходить в оптимальних для нього умовах. Проте дослідження показали, що навіть у віртуальному середовищі є можливість використання невербальних символів, які можуть слугувати заміниками

ми реальних – це гіперпосилання, смайли, анімацій та інших технічних симуляцій. Від вміння ефективно маніпулювати цими компетенціями ми залежить наскільки "я-репрезентація" буде успішною. [19]

"Я-репрезентація" бентежить уми вчених, які займаються дослідженням процесів маніпуляції одних людей іншими, як може людина докорінно змінити уявлення про себе або змінити аспекти своєї ідентичності в контексті інтернет-спільнот. Робота Таркла мала ключову роль в переосмисленні ідентичності та конструюванні спільнот. Її дослідження багатокористувачьких доменів, зокрема показали, як люди змушують "спати" своїх віртуальних персонажів, повертаючись тим часом до свого реального життя, як відбувається таке циклювання скрізь різні середовища з різними ідентичностями [25]. Вона протиставляє такий перебіг подій традиційним поняттям ідентичності, які мають на увазі – єдність, в той час, коли "життя на екрані" означає множинність та гетерогенність [28, – 55с]. Роль комп'ютера в якості протезу, який "вкидує" людину у кіберпростір було розглянуто Донною Харауей в роботі "Маніфест кіборгів" ("A Cyborg Manifesto"), де вона стверджує, що "я-репрезентація" у віртуальній реальності дозволяє уникнути складнощів, з якими може стикнутися особистість у реальному житті: таких як стать, гендер, інвалідність. В кіберпросторі люди можуть розвивати свої сильні сторони, відокремившись від тілесності, хоча, нерідко, така ситуація призводить до того, що людина демонструє абсолютно різні якості у реальному та віртуальному житті.

Потрібно розуміти, що віртуальна реальність і віртуальний простір – це не симуляція, не копія дійсності, а інший вимір існування і залишається абсолютно прийнятною ситуацією, коли віртуал суттєво відрізняється від реала. Михайло Бахтін писав, що "карнавал не знає поділу на виконавців і глядачів... карнавал не спостерігають – в ньому живуть, і живуть всі". [2, – с. 4] Так само і віртуальна реальність може уявлятися нам в вигляді такого собі карнавалу, де всі носять маски, хоча й не зобов'язані цього робити. Такими своєрідними масками можна вважати нікнейми в чатах чи форумах, де прийнято "брати" собі інше імя, таким чином, ніби проходячи обряд долучення до спільноти. Це забезпечує впізнаваність, поряд з анонімністю і допомагає подолати перешкоди до спілкування, які можуть існувати у реальному житті. Перешкоди як індивідуальні (зовнішній вигляд, вік співрозмовника, його расова чи гендерна приналежність) так і соціальні (розрив у суспільному прошарку, невідповідність тематики спілкуванню власній соціальній ролі, тощо).

Іншою особливістю віртуального спілкування є брак паралінгвістичних засобів, адже в ситуації онлайн-комунікації найприйнятнішим варіантом буде текстова взаємодія. А вона, як відомо, вербальна, та позбавлена будь-яких відтінків голосу, тональностей, акцентів, не кажучи же про весь спектр жестикуляції та маніпуляцій, міміки, які зазвичай допомагають краще зрозуміти співрозмовника. Текстова взаємодія всього цього позбавлена. Але натомість, щоб компенсувати це були вигадані заміники. Спочатку це були прості смайли, які зображувалися тими ж символами, згодом вони перетворилися на графічні та анімовані, що мають значно ширший емоційний спектр. Крім того, очевидно, людині важко постійно підтримувати нетілесну форму існування до якої зобов'язує текстова комунікація, але, як відомо, уява людини безмежна. Тому дуже скоро, там де раніше були тільки слова, тобто пряма мова почали з'являтися й непряма, тобто до опції "сказати", додалася ще й опція "зробити". Це значно розширило можливості ко-

мунікування, хоча й ускладнило його одночасно. Але в уявному світі, можна робити не тільки те, що можна в дійсності, але й те, що в ній заборонено, або неможливо. Задоволення в такому разі приходить з усвідомлення того, що на ці дії – реагують в межах тих правил, які задані самими учасниками такої віртуальної гри.

Ще в 1939-му році, з виходом книги Йогана Гейзінги "Homo ludens. Досвід визначення ігрового елемента культури" широкий загал мав можливість познайомитися з концептом людини граючої. Будь то сімейні, ролеві, професійно – трудові чи сексуальні. Гра завжди щось означає, вона завжди заснована на образах та уявленнях, пов'язана з певними подіями. Незважаючи на те, що дорослі, на відміну від дітей, можуть ставитися до своїх ігор легковажно та з іронією, але вони все одно отримують колосальне задоволення від перебування в потенційній реальності, де, послуговуючись власною уявою вони можуть творити все, що завгодно. [4, – 28с].

По мірі розвитку інформаційно-комунікаційних технологій такі ігри вийшли на новий рівень, творячи окрему – віртуальну реальність. Для того, щоб краще зрозуміти механізми доручення до неї, пропонуємо розглянути розвиток дитячого формування поняття про віртуальне. Першою такою стадією, є стадією, є стадія дзеркала, що сприяє становленню Я, коли ідентифікація візуального образу дозволяє не тільки проводити розходження між реальним тілом і дзеркальним відображенням, а й пробуджувати пізнавальні здібності до об'єднання в пару уявного, символічного і реального. Я, що формується, виявляється ні чим іншим, ніж уявною конструкцією, що виникає в психіці дитини. У процесі осягнення навколишнього світу в уяві дитини реальні об'єкти стають прийнятними або відразливими, що викликають відповідні переживання, включаючи переживання втрати. Заповнення втрати може досягатися шляхом ілюзорного уявлення про єдність. Причому гра уяви супроводжується тим, що в міру психічного розвитку уявлення дитини про свою єдність виявляється можливим тільки тоді, коли він виходить за межі самого себе. Разом з тим спроба впізнання цієї єдності призводить до того, що дитина починає відчувати різнобіжність як зі своїм уявним Я, так і з необхідною пов'язаністю із зовнішнім оточенням. Наслідком цього стає відчуття розгубленості в реальному світі і розділеності Я на не узгоджені між собою частини.

Надалі ігрова форма жестів дитини, за допомогою яких він намагається досягнути дзеркальний образ самого себе, поступово перетворюється на гру як його основну діяльність, спрямовану на приведення у угодині йому порядок предметів зовнішнього світу і творення для себе власного світу. І хоча ігрова діяльність дитини протистоїть реальності і в той же час відтворює її, проте за умови його нормального розвитку він здатний відрізнити світ своєї гри від дійсності і підкріплювати свої уявні об'єкти і ситуації відчутними і зоровими предметами реального світу.

Якщо порівнювати попереднє життя людини (в уявному просторі відзеркаленого Я, перехідному просторі від ілюзорного до реального світу і навколишньої дійсності) і його заглиблення в світ інформаційно-комунікаційних технологій, що супроводжується відкриттям нового виміру (віртуального простору), дає підставу говорити про раніше невідомі процеси, що так чи інакше мають вплив на сприйняття людей і їх психічне функціонування.

Для тих, хто відчуває себе незатишно в реальному світі, тобто не зміг адаптуватися до економічних, політичних і соціокультурних вимог або в силу своєї уніка-

льності не захотів слідувати їм і бути середньостатистичним індивідом, що втратив почуття власної гідності, віртуальна реальність відкриває простір для набуття сенсу в інформаційно-комунікаційної діяльності, а також реалізації своїх ідеалів, здібностей, обдарувань. Збільшення числа користувачів Інтернету, що створюють свої сайти і блоги, а також занурюються в світ соціальних мереж і всіляких комп'ютерних ігор, безсумнівно, свідчить про активізацію раніше пригніченого, витісненого, незадіяного потенціалу людей, чії функції уявного, символічного і реального перебували в різних площинах і не сприяли наведенню мостів між внутрішнім і зовнішнім світами.

Це уявна реальність, де кожен, послуговуючись власними здатностями до образотворення та компонування власних відчуттів. Сфери уявного, символічного і реального отримують лише видимість об'єднання в якусь єдиного ціле, яке досягне лише в процесі їх взаємного переплетення, доповнення та злиття, необхідних для встановлення подібностей і відмінностей між внутрішнім, психічним світом і зовнішнім, фізичним світом речей, людей і відносин. Гра уяви і символічне втілення її в життя переносяться у віртуальний простір без співвіднесення їх з реальним світом, в результаті чого віртуальний світ сприймається частиною людей в якості істинного і життєво необхідного.

Проблематика свідомості турбувала уми очевидно з самого початку їх критичного осмислення дійсності. Існують чимало концепцій появи свідомості та її існування, вони стосуються різних аспектів, але всі об'єднані тим фактом, що щеї досі немає одного визнаного уявлення про природу свідомості. Віртуалізація свідомості породжується тривалою взаємодією людини з комп'ютерною технікою і телекомунікаційними мережами. У свою чергу психологічний ефект розмивання почуття реальності призводить до того, що людина все більше залежить від пристроїв, покликаних компенсувати його природну недосконалість. І чим досконалішими стають технології її конструювання, тим інтенсивніше протікають процеси руйнування колективного світосприйняття. Віртуалізації свідомості сприяють два взаємодоповнюючі чинники: з одного боку, людина сама потрапляє у віртуальне середовище, сама звикає до специфічних комунікації, або навіть бере участь у створенні різновидів, а з іншого боку – ті, хто розробляє старт-технології намагаються максимально спростити сприймання, пошук інформації, що створює парадоксальну ситуацію, коли, наприклад, через те, що система проаналізувавши попередні запити – видає саме ті, які потрібні. Через це відбувається зсуви у свідомості сприйняття, з'являється переконання, що саме твої думки можуть бути єдино вірні. Свідомість трансформується через анонімність, уривчастість отримуваних повідомлень, вседозволеність дій та не реалістичність сприйняття. Ці чинники тісно взаємопов'язані одне з одним і чим сильніше їх вплив, тим більше трансформується свідомість.

Характерні риси "я-репрезентації" сутнісно пов'язані з тими змінами у сприйнятті, про які говорилося раніше: анонімність, свобода ідентифікації і т.д. Події віртуальної реальності можуть впливати на реальну, позитивно чи негативно. Особливістю я-репрезентації у середовищі електронних комунікацій є сам процес управління інформацією, він є жорстко контрольований творцем сторінки, що дозволяє викривлювати уявлення про себе у іншого (виставляючи тільки переваги). Тому часто можна спостерігати онтологічне неспівпадіння віртуальної та реальної особистості, яка крім того може вза-

галі бути наділена різочче відмінними характеристиками. Часто це відбувається через бажання уникнути складнощів реального життя, які частіше за все тягне за собою тілесність. А з іншого боку, повернути собі цю тілесність у зміненому вигляді: через брак вербальних засобів для порозуміння один з одним користувачі змушені використовувати симуляції або взагалі вербально "створювати" фізичне наповнення власної реальності. У віртуальній реальності стираються межі, ієрархії, що присутні у реальності. Віртуальна реальність – це тільки можливість передання своїх уявних образів та символів до інших користувачів, це функція уможливлення здійснення комунікацій, чи створення приємного уявного власного світу, насиченого особистими образами. Можна сказати, що через це відбувається вивільнення пригніченого потенціалу, сублімація потаємних бажань у простір, де все можливо. Такий стан реальності перетворюється на безкінечний карнавал, на гру, де правила встановлюють самі гравці, а я-репрезентація залежить не від зовнішніх факторів, а від власного бажання.

ЛІТЕРАТУРА

1. Барлоу Джон Перри. *Декларация независимости Киберпространства*. – Давос, 1996.
2. Бахтин М. М. *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и ренессанса*. – Москва, 1990. – 262 с.
3. Бодрийяр Ж. *Симулякры і симуляція* – Київ: "Основи", 2004.
4. Винникотт Д. *Игра и реальность*. – М., 2002.
5. Гейзінг Й. *Ното Ludens. Досвід визначення ігрового елемента культури* / Пер. з англ. О.Мокровольського. – Київ: "Основи", 1994. – 250 с.
6. Джерджен (Герген) К. *Социальный конструкционизм: знание и практика*. пер. с англ. А.М.Корбута; Под общ. ред. А.А.Полонникова. – Минск: БГУ, 2003. – 232 с.
7. Дюркгейм Э. *Самоубийство. Социологический этюд*. М., 1994.
8. Иванов Д. В. *Виртуализация общества* – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000. – 96 с.
9. Ляйбниц Г. "Рассуждение о метафизике" – Сочинения в четырех томах. Серия: Философское наследие. М.: Мысль. Том 1. Метафизика. "Монадология", 1982. – 636 стр.
10. Маклюэн М. *Галактика Гутенберга: Сотворение человека печатной культуры* – Киев: Ника–Центр, 2004. – 432 с.
11. Пайс Абрахам, *Научная деятельность и жизнь Альберта Эйнштейна*; Пер. с англ. В. И. и О. И. Мацарских; Под ред. А. А. Логунова, М. Наука 1989.
12. Паризер, Э. *За стеной фильтров. Что Интернет скрывает от вас?* / Эли Паризер ; пер. с англ. А. Ширикова. – М.: Альпина Бизнес Букс, 2012. – 304 с. (46с)
13. Райкрофт Чарльз – *Критический словарь психоанализа*. Изд: Восточно–Европейский Институт Психоанализа, 1995 – 250 с.
14. Фромм Э. *Анатомия человеческой деструктивности*
15. Юхвид А. *Виртуология как философская концепция и новое научное направление*. – Москва : Nota Bene, 2010 – 199 с.
16. Dibbel, J. (1996). *A rape in cyberspace; or how an evil clown, a Haitian trickster spirit, two wizards, and a cast of dozen turned a database into a society*. In High Noon on the Electronic Frontier: Conceptual Issues in Cyberspace, edited by P. Ludlow. Boston: MIT Press .<http://www.juliandibbell.com/texts/bungle.html>
17. Goffman E. *The presentation of self in everyday life*. – Edinburgh: University of Edinburgh, Social Sciences Research Centre. – 1956. – 255 p.
18. Greenfield Susan. *ID: The Quest for Identity in the 21st Century*. – London: Sceptre, 2008. – 320 pages.
19. Holmes, D. 1997. *Virtual politics: identity and community in cyberspace*. London: Sage Publications
20. Joseph B. Walthers, "Interpersonal Effects in Computer –mediated Interaction: A Relational Perspective," *Communication Research* 19 (February 1992): 52 –90; J. B. Walthers, "Computer – mediated Communication: Impersonal, Interpersonal, and Hyperpersonal Interaction," *Communication Research* 23 (February 1996): 3 – 4.
21. Parker Pearson, Mike (1999). *The Archaeology of Death and Burial*. Sutton Publishing.
22. Rheingold, H. (1993). *The virtual community: homesteading on the electronic frontier*. Rev. ed. Reading, MA: Addison Wesley. <http://www.rheingold.com/vc/book/>
23. Riva, G., and Davide, F. (2001). *Communications through virtual technologies : identity, community, and technology in the communication age*. Amsterdam; Washington, DC: IOS Press.
24. Sherry Turkle, *Life on the Screen: Ideality in the Aye of the Internet* – New York: Simon & Schuster, 1995;
25. Sherry Turkle, *Parallel Lives: Working on Identity in Virtual Space, in Constructing the Self in a Mediated World: Inquiries in Social Construction*, ed. D. Grodin and T. R. Lindlof (Thousand Oaks, CA: Sage, 1996), 156 с.
26. Sherry Turkle, *The Second Self: Computers and the Human Spirit* – New York: Simon & Schuster, 1984;
27. Standage, T. (1998). *The Victorian Internet: The remarkable story of the telegraph and the nineteenth century's on –line pioneers*. New York: Walker and Co.
28. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Center for the Study of Language and Information. Stanford University. *Consciousness*. – 2004.
29. Turkle Sherry, *Constructions and Reconstructions of Self in Virtual Reality: Playing in the MUDs*, in *Culture of the Internet*, ed. Sara Kiesler (Mahwah, NJ: Erlbaum, 1997) – 143с.

Одинец А. В.

ТРАНСФОРМАЦИЯ СОЗНАНИЯ В ВИРТУАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

В статье рассматриваются проблемы, связанные со спецификой вхождения человека в виртуальную реальность, рассматриваются влияния новых ситуаций и способов общения на сознание человека. Теряет ли он свою идентичность? Пребывает ли он в состоянии галлюцинирования? Или способствует виртуализация облегчению манипуляции сознанием? Или виртуальная реальность – это просто еще одно развлечение для человека играющего?

Ключевые слова: виртуальная реальность, сознание, киберпространство, коммуникация, социальная сеть, медиа, персонализация, я-репрезентация, киберпространство, бестелесность.

Odinets A. V.

THE TRANSFORMATION OF CONSCIOUSNESS IN VIRTUAL REALITY

The article considers the problems associated with the specificity of entering in virtual reality, examines the impact of new situations and ways of communication on a person's consciousness. Does he lose his identity? Does he stay in the state of a hallucination? Or does virtualization facilitate the manipulation of consciousness? Or is virtual reality just another entertainment for the person playing?

Keywords: virtual reality, consciousness, cyberspace, communication, social network, media, personalization, self-representation, cyberspace, bodiless.

Н. Узунова

магістр

"ПОСЕРЕДНИКИ" ТА КІНЕЦЬ СОЦІАЛЬНО-ЕПІСТЕМОЛОГІЧНОГО ДИСКУРСУ

У статті йдеться про можливість єдиного соціально-епістемологічного дискурсу: авторку цікавить складний конструкт загального знання, яке передбачається у якості виразу ряду змінюваних тотальностей проблематик, тобто складно організованих єдностей зв'язків та відносин, які обумовлюють гетерогенний простір фіксованого дискурсу.

Ключові слова: знання, дискурс, соціальна епістемологія, відчуження, протиріччя, гетерогенність.

Перш ніж експонувати необхідне питання, слід надати певні пояснення, що виправдовували б дещо незвичну назву. В сутності, ніякої небезпеки немає, адже по-перше, кінець соціально-епістемологічного дискурсу не є можливим принципово, доки має місце його об'єкт, а скасування знання – у якій би формі, якості, функції воно не було присутнім – поза залежністю від специфіки отримання чи реалізації, не видається уявним, оскільки за його межами (якщо навіть припустити наявність таких) не є уявною присутність жодної істоти зверненої до комунікації та дії (у якій би формі вони не звершувались, яку б функцію не виконували, поза залежністю від того, чи охоплювана її (істоти) сутність у даних репрезентаціях чи ні. Дійсно, нічого незвичного. Йдеться всього лише про можливість єдиного соціально-епістемологічного дискурсу, але потрібно конкретизувати: наразі нас зовсім не цікавить знання наукове, чи таке, що взяте саме по собі щодо особливостей певної сутності для певного спостерігача; нас цікавить складний конструкт загального знання, яке у даному випадку передбачається у якості виразу ряду змінюваних тотальностей проблематик, тобто складно організованих єдностей зв'язків та відносин, які обумовлюють гетерогенний простір фіксованого дискурсу.

І по-друге, якщо ніщо не передається саме собою і повсюди необхідними є діючі посередники [2, с.94], то "посередники" – це що? Почнемо з того, що гетерогенність простору знання буде взята у найбільш радикальному сенсі – у сенсі, що передбачає дистанційованість привіжних інакшостей в залежності від причетності до тої чи іншої проблематики (як її розумів Альтюссер): як агентів, які продукують знання (відповідно, репродукують, а також реципієнтів), так і речових конструктів, огорнутих одночасними їм відношеннями, прийнятими агентами (наразі немає жодної потреби викривати природу та основи цих відношень), та залучуваних таким чином у послідовність (якщо така має місце) історичних діахронностей. Доречно було б припустити, що "посередники" необхідні для реконструкції історії проблематики деякого суспільства (спільноти), проте це не вірно, якщо прийняти до уваги наявність строгих меж проблематик (за відсутності яких неможливо було б помислити доречність комунікації та дії як участі у певній кон'юнктурі, що складається, тобто це у більшій мірі заперечувало б історичний вимір суспільства (спільноти), аніж діахронність). У даному випадку йдеться про вимір внутрішньо-кон'юнктурний, оскільки виходження за межі проблематики передбачає дослідження того простору знання, за межі якого здійснюється якісний перехід. В середині поді-

бного виміру "посередники" можуть приймати різноманітний вигляд: від ПК до політичних інститутів.

Але нас це не цікавить, адже нам не йдеться про просте опосередкування. Більш показовим у цьому сенсі видається "заклик" Р. Дебре до необхідності посередника між актуальними текстами (тільки ми відмовляємося від настільки вузького "текстуального" бачення проблеми, тому "заклик" тепер звучить у контексті зв'язків та відношень, що розгортаються у межах проблематики певним залученим до неї суспільством (спільнотою)) і потенціальними читачами (у нашому випадку, драма не виходить за межі певної кон'юнктури – "поточного моменту"); до необхідності певного роду "видавничього інституту" з його класичними атрибутами каталогізації, відбору та ієрархізації [2, с.24]. Як це розуміти? Все дуже просто. Радикально гетерогенний простір потребує у проміжках дистанцій, між інакшостями, своєрідних інтерпретаторів, перекладачів чи перетворювачів, що можуть виявлятися не як речова присутність "іншого" (що у якості "іншого" не покладалося б), але скоріше навпаки – як "нестача" ("іншого" або "речі" (за аналогією до терміну Ю. Кристевої "туга за Річчу") – принципового значення немає), над якою і виростає "видавничьий інститут" з його класичними атрибутами (не в буквальному сенсі, звісно), тобто своєрідні визнані суспільством (спільнотою) допустимі амплітуди значень знання – своєрідні міфи (каталогізації, відбору та ієрархізації), що протискаються в існуючі зв'язки та відношення, створюючи ефект викривлення, але такі, що єдині сприяють можливості наявності складної єдності тотальності проблематики.

Наша мета полягає не у тому, щоб розкрити секрет генези "посередників" та відповісти на питання "чому так сталося?", навпаки, ми припускаємо, що все вже "сталося" як повинне (у зворотному випадку, потребувалося б написання роботи більш фундаментальної), по-перше. По-друге, ми взагалі не націлені на спростування наявності "сенсу", "істини", "об'єктивного блага" тощо: можливо, що вони дійсно існують, проте це немає відношення до вирішення питання. А питання наразі є наступним: чи можливою є наявність єдиного соціально-епістемологічного дискурсу за умови наявності "посередників", які забезпечують (парадокс!) єдність знання суспільства (спільноти) в межах певної кон'юнктури, що складається? На дане питання спробуємо відповісти у трьох вимірах: "посередники – протиріччя – знання", "посередники – гетерогенність – знання" та "посередники – відчуження – знання", що обумовлює подальший виклад.

Отже перше – "посередники – протиріччя – знання". Аби дана послідовність була більш зрозумілою, необ-

хідно визначитися з поняттям "протиріччя", яке може бути помилково витлумачено як дещо, що саме собою покладається або потребує вирішення. Ні. Ми виходимо з точки зору, згідно якої прості протиріччя не мають ні спільного витоку, ні спільного спрямування, ні спільних рівня чи місця впливу [1, с.144], а це значить, що неможливим є і покладання "чистих феноменів" в межах певної проблематики (тут не йдеться про епістемологічний розрив, як би широко не інтерпретувалося поняття проблематики, оскільки він передбачає дисконтинуальність вже скомпанованої єдності тотальності знання як автономної структури), це значить, що будь-яке протиріччя, що розташовується на рівні зв'язків та відношень агентів, є "радикально гетерогенним", за визначенням Альтюсера, – згладжене у своїй наріжності, визначене контекстуально. У такому випадку, ефект викривлення через "посередників", що вростають у зв'язки та відношення (у комунікації та дії), ніколи не є визначеним причетним до певного суспільства (спільноти) агентами у якості небезпечного та трансгресивного. Викривлення ніколи не є помітним – знання може бути успішно репродукованим, задіяним, архівованим у повному незнанні, не-знанні, що у суті своїй парадоксально, але парадокс являється пояснюваним, як бачимо. У іншому випадку, якби певне суспільство (спільнота) порахувало за необхідне вбачати викривлення, то наслідки могли б бути більш небезпечними, адже "нестача" ("іншого", "речі") вивела б протиріччя зі стану несуперечливості, що не вигідно жодній із можливих сторін. Те саме, до речі, пише Б. Латур і про "технічні посередники", які "мають особливість – вони потребують невидимості, завдяки якій примножують історію, відкривають перетини долі" [4, с.47], в іншому випадку, пов'язані агенти втратили б спокій з появою чергового винаходу і не мали б можливості залучити його до плідного функціонування задля загального блага. Хоча вище у тій же роботі визнає: "чи є наявними вони (посередники в широкому сенсі, тобто не тільки "технічні") та що вони пропонують невідомо остаточно" [4, с. 42], ніби підтверджує власну причетність до невидимості, адже світ, певно, повинен бути максимально ліберальним та лояльним – в кінцевому рахунку, позбавленим протиріч. На перший погляд здається, що подібне визначення знання як такого, що звершується через не-знання і тому зберігає, завдяки наявності "посередників", своєрідну єдність та стійкість (не тільки по відношенню до самого себе, але і по відношенню до складної єдності проблематики) не призводить до негативної відповіді не поставлене вище запитання. Проте якщо вгледітися краще, виявляється неможливість мислити єдність соціально-епістемологічного дискурсу, оскільки ніколи немає гарантії, що навіть в межах конкретної кон'юнктури "посередники" передбачають єдність, умовно кажучи, міфу чи фетишу для всіх без виключення агентів, адже метою є не єдинорівневність та однозначність "посередників", але цілісність та корисність знання, несуперечливість зв'язків та відношень, яка досягається завдяки варіаціям викривлень, що вирівнюють знання (у даному випадку немає значення, від чого залежать варіації: виробляються націлено чи являються результатом автоматичних процесів). Звісно, можна, залишаючись на поверхні, і говорити про соціально-епістемологічний дискурс у єдиному числі, але ми наполягаємо на повноті досліджень, тому пропонуємо завжди говорити про множинність в залежності від того, які локальні цілі пе-

реслідуються, тобто в залежності від того як, у якій мірі та завдяки яким інструментам у кожному відношенні в межах конкретної проблематики звершується вирівнювання знання до рівня тотальності та несуперечливості.

Тепер перейдемо до другої, позначеної вище, послідовності "посередники – гетерогенність – знання". Здавалося б, щодо специфіки розуміння гетерогенності вже було досить згадано, проте все ж таки ми повинні конкретизувати з урахуванням сенсу першої послідовності, а саме – можливі два її (гетерогенності) співіснуючі модуси: по-перше, йтися може про гетерогенність простору, що заповнюється знанням, як у випадку, приміром, "le vide théorique" (теоретичної порожнечі як простору, де ще не створено відповідної "теорії"), яка може визначитися у якості чистої можливості, що підкріплює своїми імпульсами проблематику, проте нас наразі нас не цікавить даний модус, оскільки необхідністю стала б відмова від розгляду зв'язків та відношень; по-друге, йтися може про дивергенцію агентів, що в кінцевому рахунку призводить до інтервенції "посередників" та викривлень, даних у спектрі інакшостей та вимушених відхилень. На перший погляд може видатися, що знання, взяте у якості тотальності, долає, зберігаючи стійкість та несуперечливість через введення "посередників", гетерогенність у її межовому прояві, проте ми схильні погоджуватись скоріше із Т. Пікетті у тому, що "головна сила зближення – поширення знань – лише частково природна й спонтанна" [3, с.29], тому (хоч ми і не визнаємо будь-якого єдиного фактору, що детермінує, але тільки сукупність факторів) більш глибинним завжди буде являтися аналіз, присвячений "небезпечним силам ... розходження – особливо небезпечним у тому, що вони можуть існувати навіть у світі, де є належні інвестиції у навчання і де всі умови "ринкової ефективності" [3, с.30]. Чи буде у випадку подібної дивергенції (що все більш зростає, з точки зору Пікетті) доречно проголошувати єдність соціально-епістемологічного дискурсу? Вірогідно, що ні, оскільки в іншому випадку розкол та герметизація агентів залишаться неврахованою як і сама неоднорідність (різномірність) знання та соціального досвіду, як би вона не була вирівняна діючими встановленими "посередниками", що дійсно можна вважати помилковим.

І, врешті, третя послідовність "посередники – відчуження – знання". Для виключення плутанини слід розібратися з поняттям "відчуження", що має різні інтерпретації, які наразі зовсім недоречні. Гетерогенність як співприсутність в єдиній складній цілісності проблематики інакшостей, передбачає моменти відчужень у якості меж, що не дозволяють злиття дивергентних елементів тотальності (якщо слідувати Латурові – навіть відносно певної єдиної взятої окремо речі не мислимо її існування "для самої себе", адже вона поєднує у своїй присутності множину просторів та часів, що послугували для її становлення; це значить, що вона могла як дещо задіяне тільки "у якості викривлення (altération), інакшості (altérité), відчуження (aliénation)" [4, с.53] – відчуження, що примушує схоплювати річ у множинності втілених у ній діахронних відношень). Тому для дивергентних агентів проблематики відчуження є початковим та виконує скоріше корисну роль, оскільки розчищає та стверджує місце у розриві зв'язків та відношень для введення "посередників", котрі сприяють "тотальності мислення", за визначенням А. Лефевра, що є "ефект пізнання, форми якого конститууються

діахронію" [5, с.7]. В кінцевому рахунку відчуження сприяє вирівнюванню знання через "посередників" і, відповідно, сприяє збереженню рівноваги та несуперечливості проблематики, яка виокремлює певне суспільство (спільноту). В даних умовах соціально-епістемологічний дискурс тим більше не може бути єдиним та цілісним, але переймає риси свого об'єкту, адже у іншому випадку він стосувався б лише поверхневих явищ, тобто не вважався би ґрунтовним.

Із усього з необхідністю слідує, що відповідь на поставлене вище запитання негативна: ніякого єдиного соціально-епістемологічного дискурсу не існує, оскільки об'єкт його є більш складним та багаторівневим, оскільки за видимістю явленого знання приховується драма нерівності та дивергенції агентів – драма викривлень та відхилень через "посередників". В даному випадку ми не переслідуюмо у якості мети створення класифікації чи виявлення рис відмінностей соціально-епістемологічних дискурсів, а також не пропонуємо конкретних критеріїв для подібної можливої класифікації, оскільки такий поворот виведе за межі цієї невеликої роботи. Ні, класифікації не буде, ми всього лише залишимо дослідника перед вибором: або йти шляхом найменшого

спротиву, сприяючи викривленості зв'язків та відношень, що належні певній складній єдності проблематики, тобто зберігаючи стійкість та несуперечливість об'єкту (варто відмітити, що ми описували виключно можливість даного шляху у прийнятних для нього поняттях гетерогенності та початкової відчуженості) або все ж відмовитися від використання "посередників", викривляючи об'єкт у його неможливості бути справжнім, однак це зовсім не значить, що не відбудеться розрив зв'язків та закупування агентів, що призводить до абсолютної партикуляризації знання, а отже – заміну викривленості на герметизм.

ЛІТЕРАТУРА

1. Альтюссер Л. За Маркса/Луї Альтюссер. – М.: Праксис, 2006. – 392 с.
2. Дебре Р. Введение в медиалогию/Режи Дебре. – М.: Праксис, 2010. – 368 с.
3. Пикетті Т. Капітал у XXI столітті/Томас Пикетті. – К.: Наш Формат, 2016. – 696 с.
4. Latour Bruno. La fin des moyens//Réseaux, v. 18, № 100, 2000. – pp. 39-58.
5. Lefebvre Henri. Sur une interpretation du marxisme//L'homme et la société, v. 4, 1967. – pp. 3-22.

Узунова Н.

"ПОСРЕДНИКИ" И КОНЕЦ СОЦИАЛЬНО-ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОГО ДИСКУРСА

В статье идет речь о возможности единого социально-эпистемологического дискурса: автора интересует сложный конструкт общего знания, которое представляется в качестве выражения ряда изменяющихся тотальностей проблематик, то есть сложно организованного единства связей и отношений, которые обуславливают гетерогенное пространство фиксированного дискурса.

Ключевые слова: знание, дискурс, социальная эпистемология, противоречие, отчуждение, гетерогенность.

Uzunova N.

"MEDIATORS" AND THE END OF SOCIAL-EPISTEMOLOGICAL DISCOURSE

The article is about the possibility of a single social-epistemological discourse: the author is interested in a complex construct of general knowledge, which is represented as a complexly organized unity of relations that determine the heterogeneous space of fixed discourse.

Key words: knowledge, discourse, social epistemology, contradiction, alienation, heterogeneity.

АВТОРИ

Попович Мирослав Володимирович – академік НАН України, доктор філософських наук, директор Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

Шашкова Людмила Олексіївна – доктор філософських наук, завідувач кафедри теоретичної і практичної філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Баумейстер Андрій Олегович – доктор філософських наук, доцент кафедри теоретичної і практичної філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Лактіонова Анна Валеріївна – доктор філософських наук, доцент кафедри теоретичної і практичної філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Мір Мохаммад Сейед Мохаммаді Хоссе – доктор філософії (PhD), Amir Kabir University, Department of Theology (Iran Islamic Republic of).

Предко Олена Іллівна – доктор філософських наук, професор кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Щербина Олена Юріївна – доктор філософських наук, доцент кафедри логіки Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Бондар Олег – аспірант кафедри теоретичної і практичної філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Малишена Юлія – аспірантка кафедри теоретичної і практичної філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Одинець Анна – магістр філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Узунова Наталія – магістр філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Інформація для авторів альманаху "Філософські проблеми гуманітарних наук"

До друку приймаються статті українською мовою обсягом 20-22 тис. знаків (для тих авторів, які не володіють українською мовою, – російською чи англійською мовами).

Просимо оформляти статті за такими вимогами:

- відповідно до вимог МОН України стаття має бути структурована і включати такі необхідні елементи: постановка проблеми у загальному вигляді; аналіз останніх досліджень і публікацій з проблеми, що розглядається; визначення окремих питань, що не вирішені в обраній для дослідження проблемі; формулювання мети і завдань; виклад основного матеріалу статті з обґрунтуванням отриманих наукових результатів; висновки і перспективи подальших розвідок у даному напрямі;
- подавати роздрукований рукопис статті у 2-х прим. разом з електронним носієм інформації (файли у форматі RTF);
- текст має бути вичитаний і підписаний автором, для аспірантів, здобувачів – з рецензією наукового керівника та витягом з протоколу засідання кафедри (наукового відділу) про рекомендацію статті до друку;
- на початку статті вказати індекс УДК;
- зазначити прізвище, ім'я та по-батькові автора (повністю), назву установи без скорочень, інформація для зв'язку, які слід друкувати праворуч угорі 14-пунктним напівжирним шрифтом;
- поля: верхнє, нижнє, лівє, правє – 2 см, абзац – 1 см;
- назву статті друкувати 16-пунктним напівжирним шрифтом через інтервал після прізвища автора;
- наприкінці статті визначити ключові слова (до 5-ти);
- текст статті друкувати 14-пунктним шрифтом Times New Roman через 1,5 інтервали без переносів;
- прізвище, назву статті, анотацію, ключові слова друкувати українською, російською та англійською мовами;
- посилання у тексті розміщуються у кінці статті відповідно до порядку посилання, у списку літератури вказуються автори, повна назва твору, місто видання, видавництво, том, номер, випуск, рік видання, загальна кількість сторінок;
- зразок посилання в тексті: [6, с. 23].

Дотримання вимог щодо оформлення статті обов'язкове! Редакція залишає за собою право на редагування або відхилення авторських рукописів. Надані матеріали не повертаються.

Наукове видання

ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ ГУМАНІТАРНИХ НАУК

№ 26

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"



Формат 60x84^{1/8}. Ум. друк. арк. 6,0. Наклад 100. Зам. № 217-8106.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл29.
Підписано до друку 31.03.17

Видавець і виготовлювач
Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"
01601, Київ, б-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43
☎ (38044) 239 3222; (38044) 239 3172; тел./факс (38044) 239 3128
e-mail: vpc@univ.kiev.ua
[http: vpc.univ.kiev.ua](http://vpc.univ.kiev.ua)
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02