

Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України
Центр гуманітарної освіти НАН України
Асоціація Філософського Мистецтва

ЛЮДИНА ЕКЗИСТЕНЦІЯ КУЛЬТУРА

КОНТЕКСТИ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ,
ПСИХОАНАЛІЗУ, АРТ-ТЕРАПІЇ
ТА ФІЛОСОФСЬКОЇ ПУБЛІЦИСТИКИ

Підхід філософської антропології
як метаантропології

За редакцією Н. Хамітова і С. Крилової

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

III та IV Всеукраїнських науково-практичних
конференцій, що проводить
кафедра культурології та філософської антропології
і лабораторія метаантропологічних досліджень
Факультету філософії і суспільствознавства
НПУ імені М.П. Драгоманова

Київ
КНТ
2020

УДК 141.319.8:130. 2

*Рекомендовано до друку Вченою радою
Факультету філософії та суспільствознавства
Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова
(Протокол № 9 від 24 квітня 2019 року та протокол №5
від 29 січня 2020 року)*

Рецензенти:

Герасимова Е., доктор філософських наук, професор
Свириденко Д., доктор філософських наук, професор
Степаненко І., доктор філософських наук, професор

Людина. Екзистенція. Культура. Підхід філософської антропології як метаантропології: збірник наукових праць / За редакцією Н. Хамітова і С. Крилової. – К.: КНТ, 2020. – 370 с.

ISBN 978-966-373-913-7

У збірнику наукових праць розглядаються питання екзистенціального розкриття людини через переживання самотності й любові. Також аналізується екзистенціальна суперечливість людини: альтруїзм, егоїзм, нарцисизм. Значне місце займає розробка методологічних засад дослідження в контексті школи філософської антропології як метаантропології.

Автори опублікованих матеріалів несуть персональну відповідальність за зміст підходів, точність наведених фактів, цитат, імен та інших відомостей.

**Видання підготовлене в лабораторії метаантропологічних досліджень
кафедри культурології та філософської антропології
НПУ імені М.П. Драгоманова і здійснене за сприяння
Асоціації Філософського Мистецтва.**

ISBN 978-966-373-913-7

© Н. Хамітов, С. Крилова, Л. Шашкова та ін., 2020
© Оригінал-макет – Асоціація Філософського Мистецтва, 2020.

Редакційна колегія:

Назів Хамітов, доктор філософських наук, професор, голова редколегії (м. Київ).

Світлана Крилова, доктор філософських наук, професор, перший заступник голови редколегії (м. Київ).

Віталій Матвєєв, доктор філософських наук, заступник голови редколегії (м. Київ).

Віктор Вашкевич, доктор філософських наук, професор (м. Київ).

Ельвіра Герасимова, доктор філософських наук, професор (м. Київ).

Ярослав Любивий, доктор філософських наук, професор (м. Київ).

Дімітр Мірчєв, доктор філософських наук, професор (м. Софія, Болгарія).

Сільвія Мінева, доктор філософії, професор (м. Софія, Болгарія).

Тамара Розова, доктор філософських наук, професор (м. Одеса).

Людмила Шашкова, доктор філософських наук, професор (м. Київ).

Людмила Шкіль, кандидат філософських наук, доцент, відповідальний секретар (м. Київ).

ЗМІСТ

Частина 1. ВІД САМОТНОСТІ ДО ЛЮБОВІ: ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНЕ РОЗКРИТТЯ ЛЮДИНИ 8

ХАМІТОВ Назів, ЖУЛАЙ Валерій. ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНЕ РОЗКРИТТЯ НАШОГО СУЧАСНИКА У ПРОСТОРІ ХРИСТІЯНСЬКОГО ГУМАНІЗМУ: УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ.....9

ХАМІТОВ Назів, ЛЮБИВИЙ Ярослав. ЄВРОІНТЕГРАЦІЯ І СУВЕРЕНІТЕТ УКРАЇНИ: ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНО-ОСОБИСТІСНІ І ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНО-КОМУНІКАТИВНІ ВИМІРИ35

КРИЛОВА Світлана. ВИМІРИ ЛЮБОВІ ТА ПРОБЛЕМА ПОДОЛАННЯ САМОТНОСТІ60

ЮХИМИК Юлія. МУЗИКА ЯК ОБ’ЄКТ ЛЮБОВІ ТА ЗАСІБ ПОДОЛАННЯ САМОТНОСТІ 70

МАТВЄЄВ Віталій. ЛЮБОВ ЯК УНІВЕРСАЛЬНА ФОРМА САМОРЕАЛІЗАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ (НА ПРИКЛАДІ СХІДНОЇ І ЗАХІДІЙ ТРАДИЦІЙ)76

КИРИЛОВА Ольга. КУЛЬТУРНІ МОДЕЛІ ЛЮБОВІ.....85

ГУЦУЛЯК Олег. БУДДА И ГАМЛЕТ: ДВЕ ПАРАЛЛЕЛИ ОТ ОДИНОЧЕСТВА ДО ЛЮБВИ.....89

КУЧЕРА Тетяна. ЛЮБОВ ЯК СЕНС ЖИТТЯ.....97

МИРОПОЛЬСЬКА Євгенія. ФІЛОСОФСЬКО-ТЕРАПЕВТИЧНИЙ СУПРОВІД МИТЦЯ У КРИЗІ 102

ПРЕДЕИНА Марія. ДОН ЖУАН И ЛЮБОВЬ 104

РУБАН Ольга. ВІД ГЕНДЕРНОЇ РІВНОСТІ ДО ГЕНДЕРНОГО ПАРТНЕРСТВА: ШЛЯХ ПАРИТЕТУ 107

ТОМЮК Надія. АМЕРИКАНСЬКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛІЗМ І ЕРОС 111

ЛОБАЧОВ Дмитро. ПОНЯТТЯ «ІСТИНА» У ЛАКАНА 116

МРИНСЬКА Наталія. ПРЕОДОЛЕНИЕ ОДИНОЧЕСТВА ИНВАЛИДА123

РОМАНОВА Олена. ПРОБЛЕМА ВИБОРУ ЛЮБОВІ У ГРАНИЧНІЙ СИТУАЦІЇ127

<i>СЕРАЯ Лариса.</i> МОЖНО ЛИ ПОСТИЧЬ ЛЮБОВЬ БЕЗ ОДИНОЧЕСТВА?	132
<i>ТЕРЛЕЦКАЯ Наталия.</i> ОДИНОЧЕСТВО ЧЕЛОВЕКА ЭПОХИ ПОТРЕБЛЕНИЯ: ПУТИ ПРЕОДОЛЕНИЯ.....	139
<i>ШУЛЬГА Сергей.</i> ЛЮБОВЬ КАК ВОЗМОЖНОСТЬ ПРЕОДОЛЕНИЯ ЭГОИЗМА.....	143
<i>ДЕНИСЕНКО Аліна.</i> ШЛЯХИ ВИКОРИСТАННЯ АРТ-ТЕРАПІЇ У РОБОТІ З ДІТЬМИ ДОШКІЛЬНОГО ВІКУ	149
<i>КУЛИК Андрій.</i> ЛЮБОВ ЯК ПОДОЛАННЯ РЕСЕНТИМЕНТУ В БУТТІ САМОТНЬОЇ ЛЮДИНИ.....	159
<i>БУХРАШВІЛІ Валентина.</i> ЛЮБОВ ЯК ОСНОВА СПРАВЖНЬОГО ЩАСТЯ.....	168
<i>ГРУШЕЦЬКА Вікторія.</i> БАСКЕР ЯК ВИЯВ ІНДИВІДУАЛІЗАЦІЇ КУЛЬТУРНОЇ СПАДЩИНИ.....	173
<i>ГУРНІК Олена.</i> ТВОРЧІСТЬ ЯК ПРОЦЕС АКТУАЛІЗАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ.....	176
<i>ШЕХОВЦОВА Вікторія.</i> СТРАХ СМЕРТІ ЯК ЕКЗИСТЕНЦІЙНА ПРОБЛЕМА ЛЮДИНИ.....	179
<i>КРАГЕЛЬ Каріна.</i> ЛЮБОВ ЯК НЕОБХІДНІСТЬ ТА САМОТНІСТЬ ЯК БУТТЯ В РОМАНІ ВІКТОРА ГЮГО «ЛЮДИНА, ЯКА СМІЄТЬСЯ»	183
Частина 2. ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНА СУПЕРЕЧЛИВІСТЬ БУТТЯ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ В КУЛЬТУРІ.....	187
<i>ХАМИТОВ Назип, ЗОБИН Сергей.</i> МЕТААНТРОПОЛОГИЯ КАК ТЕОРИЯ ЭВОЛЮЦИИ СИЛЬНОГО ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА: ПРОБЛЕМА НОВОЙ ЭКЗИСТЕНЦИИ И НОВОЙ КУЛЬТУРЫ	188
<i>ШАШКОВА Людмила.</i> АДАПТАТИВНІ ПРАКТИКИ ПІЗНАННЯ ЖИТТЯ У ПРОЕКТАХ ЕВОЛЮЦІЙНОЇ ЕПІСТЕМОЛОГІЇ	204
<i>КРЫЛОВА Светлана, ХАМИТОВ Назип.</i> ЖИЗНЕННЫЕ СЦЕНАРИИ КРАСИВОЙ ЖЕНЩИНЫ В ПРАКТИКАХ КУЛЬТУРЫ: НАРЦИССИЗМ, ЭГОИЗМ И ЭГОАЛЬТРУИЗМ	209
<i>БІЛЬЧЕНКО Євгенія.</i> СУБ'ЄКТ, ПАМ'ЯТЬ, СИМВОЛІЧНЕ: ЕКЗИСТЕНЦІЙНІ СУПЕРЕЧНОСТІ	220

<i>ДОБРОДУМ Ольга.</i> НАРЦИСИЗМ ТА ШЛЯХИ ЙОГО ПОДОЛАННЯ: НА ПРИКЛАДІ ІНТЕРНЕТ-АДИКЦІЇ.....	226
<i>АЗАРОВА Юлія.</i> ФРЕЙД О ПРИРОДЕ ФАНТАЗМА	230
<i>ГУРОВА Інна.</i> РАЦІОНАЛЬНИЙ ЕГОЇЗМ ЯК ПРОВІДНИЙ МОТИВ СУЧАСНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ ПОПУЛЯРНОЇ КУЛЬТУРИ.....	241
<i>МАЛІМОН Віталій.</i> МЕРЕЖЕВИЙ НАРЦИСИЗМ: ВТЕЧА ВІД САМОТНОСТІ ЧИ МОЖЛИВІСТЬ САМОЗДІЙСНЕННЯ.....	247
<i>РЕПЕТІЙ Світлана.</i> РОЗВИТОК ДУХОВНОЇ САМОСВІДОМОСТІ ЯК НЕОБХІДНА УМОВА НАБУТТЯ АЛЬТРУЇЗМУ.....	251
<i>ГАЛЬЧЕНКО Вікторія.</i> ФРУСТРАЦІЙНА ТОЛЕРАНТНІСТЬ ЯК ОСНОВА ПСИХІЧНОГО ЗДОРОВ'Я МАЙБУТНІХ ПЕДАГОГІВ	256
<i>ГРІЗА Віктор.</i> ЕТИЧНИЙ ТА ЕСТЕТИЧНИЙ ВИМІРИ АЛЬТРУЇЗМУ, ЕГОЇЗМУ ТА НАРЦИСИЗМУ В ТВОРЧОСТІ СУЧАСНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ ХУДОЖНИЦІ МАРІЇ КУЛІКОВСЬКОЇ	261
<i>БАТЮК Олена.</i> ГОРДІСТЬ ТА ГОРДИНЯ В КОНТЕКСТІ АУТЕНТИЧНОСТІ ОСОБИСТОСТІ	265
<i>ЗИГУРА Єлизавета.</i> СВОБОДА И МЕРА В ТВОРЧЕСТВЕ ХУДОЖНИКОВ ПОСТМЕДИЙНОЇ ВИЗУАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ В КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ СРЕДСТВ ВЫРАЗИТЕЛЬНОСТИ: XX – XXI ВЕК.....	269
<i>КОЛОМІЄЦЬ Олександр.</i> АЛЬТРУЇЗМ ЯК СВІТОВІДНОШЕННЯ, ЯКЕ ДОЛАЄ ЕГОЇЗМ ТА НАРЦИСИЗМ У ЛЮДСЬКОМУ БУТТІ	273
<i>KUZMENKO Raisa.</i> TOLERANCE AS AN ALTERNATIVE TO EGOISM, ALTRUISM AND NARCISSISM.....	276
<i>ЛОБАЧЕВ Дмитрій.</i> ПРОБЛЕМА НАРЦИССИЗМА.....	280
<i>МІСЄВИЧ Світлана.</i> ПРОБЛЕМА ВИБОРУ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ В УМОВАХ КОНСЮМЕРИЗМУ.....	288
<i>МРИНСКАЯ Наталия.</i> ЭГОИЗМ КАК СПОСОБ ВЫХОДА ИЗ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОГО КРИЗИСА ДЛЯ ЧЕЛОВЕКА В СИТУАЦИИ ИНВАЛИДНОСТИ	292
<i>РОМАНОВА Олена.</i> НАРЦИСИЗМ: ФІЛОСОФСЬКІ Й ПСИХОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ВИБОРУ ЛЮБОВІ В БУТТІ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ.....	307
<i>СОКОЛОВА Олександра.</i> «ІСТИННА ЛЮДИНА» ЯК АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ІДЕАЛ	315

<i>СЕРАЯ Лариса.</i> ОБРЕТЕНИЕ ЗРЕЛОСТИ В ПРОЦЕССЕ АКТУАЛИЗАЦИИ ЛИЧНОСТИ	319
<i>ТЕРЛЕЦКАЯ Наталия.</i> ЭГОИЗМ, НАРЦИССИЗМ, АЛЬТРУИЗМ И ПЕРСПЕКТИВЫ БУДУЩЕГО	326
<i>ФІДРОВСЬКА Марія.</i> ПОСТАТЬ ПОЕТА ТА ЙОГО РОЛЬ У КУЛЬТУРІ	333
<i>ЧИСТОТІНА Ольга.</i> ПОДІЯ В ЛАБЕТАХ МЕРЕЖ: ЗРЕЧЕННЯ І НАРЦИССИЗМ ПОКАЗНОЇ ВІРНОСТІ	336
<i>ШУЛЬГА Сергій.</i> НАРЦИССИЗМ КАК ПРЕПЯТСТВИЕ РАЗВЕРТЫВАНИЯ ЛИЧНОСТИ В СВОБОДНОМ ОБЩЕСТВЕ	339
<i>ЛИТВИНЧУК Вікторія.</i> ВПЛИВ ЕГОЇСТИЧНО СПРЯМОВАНОЇ ОСОБИСТОСТІ В СІМЕЙНИХ ВІДНОСИНАХ: ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНІ Й ПСИХОАНАЛІТИЧНІ АСПЕКТИ	344
<i>КЮСЄВ Олег.</i> НАРЦИССИЗМ ЗАРОЗУМІЛОЇ ЛЮДИНИ: ШЛЯХИ ПОДОЛАННЯ	348
<i>НОВИКОВА Юлія.</i> ПРИРОДА ТА ПРОЯВИ НАРЦИССИЗМУ ТА КОНСТРУКТИВНОЇ ЛЮБОВІ ДО СЕБЕ	351
<i>КРАГЕЛЬ Каріна.</i> ЕГОЇЗМ VERSUS ВИХОВАННЯ	358

Частина 1.

ВІД САМОТНОСТІ ДО ЛЮБОВІ: ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНЕ РОЗКРИТТЯ ЛЮДИНИ

ХАМІТОВ Назіп

доктор філософських наук, професор,
провідний науковий співробітник Інституту філософії
ім. Г.С. Сковороди НАН України

ЖУЛАЙ Валерій

кандидат філософських наук, доцент,
науковий співробітник Інституту філософії
ім. Г.С. Сковороди НАН України

**ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНЕ РОЗКРИТТЯ
НАШОГО СУЧАСНИКА
У ПРОСТОРІ ХРИСТИЯНСЬКОГО ГУМАНІЗМУ:
УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ**

Ми живемо у просторі християнської культури. Якщо припустити, що екзистенціальне розкриття людини потребує гуманізму, то таке розкриття в Україні потребує передусім християнського гуманізму. Це актуалізується й необхідністю подолання тоталітарної й посттоталітарної спадщини, яка була відверто атеїстичною і вже тому антигуманною. Нижче ми звернемося до осмислення суті християнського гуманізму, тепер же нам слід усвідомити, що християнській гуманізм в сьогоднішньому світі найбільш органічно проявлений у євроатлантичній цивілізаційній спільноті, і по-різному виявляється в тих культурах, які її складають. Отже, питання про актуалізацію християнського гуманізму в Україні, враховуючи її тоталітарне минуле і посттоталітарне сьогодення, значною мірою є питанням про духовно-культурну спорідненість України та євроатлантичної спільноти.

Для коректного аналізу духовно-культурної спорідненості України та євроатлантичної спільноти передусім слід визначити, що таке взагалі духовно-культурна спорідненість. Очевидно припустити, що це спорідненість на рівні *світоглядних цінностей*, які укорінені в архетипах культури [7, с. 205-268].

Духовно-культурна спорідненість є потенція, яка може породжувати духовно-культурну і ширше – цивілізаційну взаємодію; продуктивна взаємодія – це взаємодія, коли спільні цінності збагачуються й поглиблюються, збагачуючи й поглиблюючи суб'єктів цих цінностей.

Проте цінності можуть бути як декларованими, формальними, так і неформальними, задіяними в житті людини й спільноти. В цьому плані важливо розрізнити поняття «духовно-культурна сфера» і «духовно-культурний вимір». В духовно-культурній сфері цінності виявляються у діяльності інституцій, що підтримують їх функціонування в суспільстві, в просторі духовно-культурного виміру відбувається неформальне виявлення цінностей в житті людей.

В одній з попередніх публікацій ми вже зазначали, що «під духовно-культурним виміром особистості чи суспільства слід розуміти досвідченість у питаннях світоглядного самовизначення та творчої самореалізації, досвідченість, яка постійно присутня у суспільному просторі і впливає (інколи лише з часом) на ментальну визначеність нації» [2, с. 184]. Тепер ми можемо додати, що духовно-культурний вимір визначає *динамічну духовну реальність*, яка креативно розвивається, тоді як духовно-культурна сфера виражає інституціалізовані, формалізовані й усталені форми духовної життя релігійного і, ширше, культурного. Таке розуміння

дозволяє краще діагностувати існуючий стан країни і усвідомити, які потенційні можливості слід розгорнути українцям для продуктивної реалізації євроатлантичного вектору.

Основоположними цінностями, яка поєднують Україну та євроатлантичну спільноту, є *особистість* та *свобода*, а також ідея свободи особистості та спільноти в царині політичної ідеології. Цінність та ідея свободи співзвучна таким архетипам української культури як індивідуалізм і світоглядна толерантність [7, с. 248-256]. Важливо усвідомити, що духовно-культурний вимір суспільства визначається постійним творчим переосмисленням засобів здійснення власної *віри в ідею свободи*. На рівні особистості він виявляється у вільному характері прояснення власних ідеальних уявлень та існуючого в суспільстві духовно-культурного досвіду, закладаючи потенціал автентичності (тобто справжності) власного існування.

При цьому автентичність може бути характеристикою не лише особистості, а й спільноти. Важливість даної характеристики в тому, що при зміні геополітичного вектору можливий як розвиток автентичності, так і її деформації, а на цій основі – й ідентичності, яка зазвичай є інституалізованою автентичністю.

Для продуктивного аналізу проблем автентичності українського способу життя важливо зазначити, що в період формування особистості саме ідеали (якими б найвними вони не були), так би мовити, «виривають» людину з фізичного плану життя, підносячи у духовний вимір, і стають її першою формою світоглядних цінностей та внутрішньої свободи.

Уточнимо: *свободи, яка ще на цьому етапі не здатна узгодити себе з суспільними вимогами*. Таке узгодження, тобто, по суті, *процес ненасильницької соціалізації* особистості, зазнає в Україні, на нашу думку, певних системних деформацій саме в духовно-культурному вимірі, де він постає як процес формування автентичної і соціально активної особистості. Можна загалом сказати, що початкова внутрішня *достовірність власних ідеальних образів суспільного життя* в процесі соціалізації так і не породжує в українців *довіру до суспільного діалогу*.

За попереднім припущенням, це значною мірою відбувається в силу специфіки української православної ментальності, яка дається взнаки навіть у людей далеких від православ'я і, крім того, в силу особливостей чуттєво-зорієнтованого (кордоцентричного) українського світогляду, який за рідкими винятками (Г.Сковорода, П. Юркевич, кирило-мефодіївці) навіть не починав розроблятися як системоутворюючий. Офіційне православ'я на теренах України виявилось надто консервативним і традиційно споглядальним, щоб увага до проблем формування віри і соціальної довіри у *конкретної людини* могла породити помітну течію християнського гуманізму, а спорадичні зусилля окремих мислителів виникали, як відомо, в умовах фактичного існування в чужій авторитарній державі.

В Росії ж, починаючи з XIX ст., православ'я все більш «відпускало» проблеми суспільної довіри у специфічний російський утопічний вимір «володарів дум», спровокувавши, в кінцевому підсумку, виникнення псевдособорного світогляду земної комуни. Про це можна було б не згадувати, якби наслідки цих тектонічних світоглядних зламів не давалися

взнаки і досі не тільки в Росії, але й в Україні. Як влучно зауважує відомий британський дослідник Д. Шерр, розмірковуючи про сучасну Росію, «Минулі 20 років нагадують, що легше розлучитися з ідеологіями, ніж зі сформованим ними напрямком думки» [8, с. 6]. І додає: «Російська культурна політика не просто просуває російську культуру. Вона заперечує цілісність і «автентичність» інших національних культур в колишньому СРСР і східнослов'янському світі» [8, с. 112].

Деформації довіри, що виникають в процесі соціалізації особистості в Україні, зрештою породжують проблему *української ідентичності*. На наш погляд, ключовим фактором в цій проблемі є не просто *невизначеність* української ідентичності, а її *невиразність в суб'єктному відношенні*, яка і породжує питання автентичності. Така невиразність виявляється як непрозора і незацікавлена присутність Я в суспільних стосунках, коли людина ніби є і в той же час ніби відсутня у спілкуванні, якщо тільки воно не зачіпає її прямих інтересів і вигід. Соціальні зобов'язання, які людина приймає на себе в такому модусі існування, це зобов'язання напіванонімного Когось, який здатний їх виконувати лише в примусовому, невільному і, відповідно, в неавтентичному стані.

Отже, автентичність – це не тільки віра у певні, вільно обрані цінності, але й повна довіра до власної спроможності здійснювати їх в житті. Остаточно сформована автентичність означає, що довіра, яка початково виникла до ідеальних образів свободи в процесі формування особистості, успішно трансформувалася в соціально прийнятний духовний та моральний ідеал.

* * *

На сьогодні, під впливом західної політичної філософії, загальноприйнятою стала думка про те, що суспільні ідеали можуть бути небезпечними каталізаторами формування тоталітарних режимів. Відповідно, вони мають бути замінені правовими *регулятивними принципами* (скажімо, «ідеальна комунікація» у К.-О. Апеля [1, с. 49]). Такий підхід цілком може бути автентичним для людини євроатлантичної цивілізаційної спільноти, оскільки спирається на специфічно *західний тип* формування автентичності з його основоположною довірою до можливостей людського розуму. Можна відзначити дві світоглядні особливості, характерні для такого типу автентичності:

1. Зорієнтованість на *раціоналізацію феноменів свого внутрішнього світу*, коли ключовими критеріями достовірності навіть для суто духовних феноменів виступають їх *очевидність і фактична фіксованість* для спільноти. Ця особливість була започаткована ще *латинською цивілізаційною традицією*, а надалі розвинуто *католицькою*. Парадигмальні приклади – Папа Римський – як *усоблення вищої святості*, як «представник» Бога на Землі; католицька система освіти, як найбільш раціональна і в той же час авторитарна модель організації духовного життя.

2. Налаштованість на *встановлення значимостей та цінностей внутрішнього світу силою автономного розуму вільної особистості*, тобто надання власному розуму статусу останнього критерію достовірності, на підставі особистісної форми віри (Лютер), а згодом і автономної моралі (Кант). Така особливість була актуалізована *протестантською цивілізаційною традицією*.

Дані світоглядні особливості католицької і протестантської цивілізаційних традицій стають визначальними для цих традицій і, фактично, складають їх ментальні серцевини. Попри певні відмінності, які і надалі існують між даними цивілізаційними традиціями Заходу у практиках повсякденності, їх взаємовплив у творчих здобутках політичної, економічної і гуманітарної еліти є очевидним і дозволяє виділити особливий західний тип формування автентичності. В межах цього типу розум *привласнює* собі останні критерії для «справжньої» визначеності не тільки у теоретичній і практичній діяльності (економічній, політичній, науковій тощо) але й щодо духовних феноменів, утворюючи чітку автентичність як особистості, так і спільноти.

Подібного привласнення розумом останніх критеріїв автентичності не відбувається в українців. *Духовна інтуїція «вищої правди»* – як специфічний витвір апофатично налаштованої православної ментальності – не надає такої, так би мовити, «вірувальної повноти» раціональному вибору українців. Звичайно, не тільки їм. Але в різних православно-орієнтованих культурах ця особливість, що, так би мовити, «дефокусує» автентичність, «збалансовується» по-різному. Російська культура «подолала» цю «вразливість» в організації «земного» життя послідовним державним авторитаризмом: від страт заволзьких старців і привласнення собі російським царем Іваном III «вищої правди» до тотальної заміни ідеалу соборності ідеалом «земної комуни», коли усяка світоглядна «неосяжність» вирішувалась, як відомо, просто: «не можеш – научимо, не хочеш – заставимо». Характерні для реального життя українців свободолюбство та «впертий», хуторянський

(П. Куліш) індивідуалізм зрештою остаточно відштовхнули від себе цей спосіб «зміцнення» суспільних стосунків.

Але більш значущою за дві вищезначені рисою української культури ми вважаємо *кордоцентризм*. Його можна визначити як зорієнтованість у засобах спілкування на морально-чуттєву переконливість та інтуїтивно-чуттєве *дослухання до «голосу Серця»*. Зрештою, кордоцентризм – це ще і хитке сприйняття раціональної аргументації у якості самодостатньої при визначенні життєвих сенсів.

В поєднанні з духовною інтуїцією, кордоцентризм формує складний *синтетичний тип формування української автентичності*. Попередньо його можна визначити як *інтуїтивну вимогу соборного ідеалу*, реалізуючи яку, духовно зорієнтована культура мала б максимально сприяти нерепресивному розвитку вільної особистості, з її передчуттям не обмеженої земним життям свободи.

Оскільки такий ідеал, що закладався на нинішніх українських землях в часи Київської Русі, залишається утопією, яку українському православ'ю не вдається перетворити на модерну духовну культуру, для українців, з часів Незалежності, залишається привабливим *ліберальний ідеал*, що прийшов на зміну *комуністичному*.

Загалом, деякі дослідники [4] якраз і виділяють декілька форм ідеалів в сучасному світі: *релігійний, ліберальний (неоліберальний), комуністичний*. В складному і, на наш погляд, неостаточно сформованому українському типі набуття автентичності ми бачимо еклектичний взаємовплив усіх трьох.

Не маючи власної розробленої моделі духовного формування особистості, українці, після епохи комуністичних експериментів, виробили скептичне ставлення до будь-яких

спроб нав'язати їм хоч якусь модель. Але така природна захисна реакція, в силу домінуючого скепсису, породжує також і неприродну, по суті *компенсаторну*, захисну установку, яку дотепно сформулював Лесь Подерв'янський: «Відчепіться від нас усі!»

Українці тепер «перейнялися» європейським способом життя, задовольняючись такими загальними орієнтирами і цінностями як «демократичний устрій» і «правова свідомість». На нашу думку, ці орієнтири є безперечно правильними, але засвоєними абстрактно. Спроба «зімітувати Захід» без уваги до української духовно-культурної специфіки і складностей формування автентичності породжує подвійні стандарти суспільної організації життя та імітацію цивілізаційних реформ.

* * *

Події ХХ та ХХІ століть дозволяють говорити про значущість для українців ідеалу соборності – способу спільної організації щасливого духовно-зорієнтованого життя, яке без усякого ідеологічного насильства стає переконливим для інших. В глибині української ментальності ця спрямованість на соборність ніби «десакралізує» спробу до кінця «увірувати в раціональне самовизначення», яке фундує не тільки власні ціннісні орієнтири, але й відому західному людству наснагу до цілком духовно визначеної *присутності тут і тепер*.

Православна ментальність не надає людині права на істину тут і тепер, якщо ти не обрав очевидний для всіх шлях праведності. Звідси така українська риса як *поміркованість*. Крім позитивної вираженості, в ній неважко розгледіти і духовний страх (страх Божий) привласнити собі духовне право

бути відкритим як є. Це страх дивний для західної людини: ствердити свою *духовну самодостатність*.

Ми, таким чином, бачимо відсутній у житті українців модус існування, який є добре напрацьованим в євроатлантичній спільноті – коли людина має не лише право, але й духовну наснагу відкрито здійснювати свій, скільки завгодно недосконалий, життєвий проект як є – тут і тепер. В основі цієї настанови лежить добре засвоєне західним світом ще з часів Тертуліана право бути недосконалим, щоб стати досконалим – «в гріху початок заслуги», вислів, більш відомий в пізніших інтерпретаціях: не згрішиш, не покаєшся, не покаєшся, не спасешся. Українцям, у своїй більшості, як би соромно заявляти свою недосконалість, щоб починати від неї позиціонувати своє Я тут і тепер до кінця, просто, без *показової* самовпевненості або «цивілізованості». Звідси *зовнішня* повага до напрацьованих в інших культурах «надійних» форм – науки, філософії, політичної системи, способів організації повсякденного життя тощо.

Все це призводить до роздвоєння автентичності: аби уникнути організаційного хаосу, українці, так би мовити, «чіпляються» на зовнішньому рівні існування за лібералізм і правову свідомість, підсвідомо переживаючи духовну розгубленість, що захисним чином на свідомому рівні заміщається впертістю.

На якій же духовно-культурній і світоглядній основі можлива не лише *констатація* духовно-культурної ціннісної спорідненості України та євроатлантичної спільноти, а й духовно-культурна взаємодія? На нашу думку, такою основою може бути християнський гуманізм. Розглянемо його

становлення в різних частинах християнського цивілізаційного світу і усвідомимо його сучасні прояви.

* * *

В Західній Європі, на противагу спекулятивним богословським конструктам Середньовіччя, а надалі і на противагу ідеям як Реформації, так і контрреформації, виникав класичний європейський гуманізм. Західне християнство актуалізувало в Новий час розвиток політичних ідей, які вже безпосередньо не залежали від релігійного світогляду – ідеали гуманізму і просвітництва були справжньою інновацією для своєї епохи. Їх головне значення, під нашим кутом розгляду, це *збереження реально діючої віри в суспільстві* у значимі світоглядно-політичні ідеї, що можуть стати основою нового суспільного договору. Така віра вже висновувалась, відштовхуючись від ідеалів і античності, і християнства, як віра людини в можливість власного розуму, без уваги до того, чи здатний розум витримувати відповідальність за свободу лише власними засобами.

Перехід від світоглядної моделі «спочатку віра, потім розум» до нової моделі «віра в розум» зберігав віру політичних і, загалом, культурних еліт в ідеї справедливого суспільного договору (лібералізм, французький соціалізм), але вів все більш секуляризовані культурні світи європейців до все більшого прагматизму як *основоположного* в житті людських спільнот. В сучасності спостерігаємо послаблення представницької складової в демократичному управлінні західних спільнот, хоча б тому, що демократія, окрім демократичного законодавства, це ще і *служіння ідеалам демократії*, які в сучасному західному

світі набирають форми *ідеалів неолібералізму*, і, також, певна наснага до цього.

В межах своїх історичних форм ні православ'я, ні католицизм, на наш погляд, не змогли витримати конкуренцію з подальшим розвитком ідеалів гуманізму і просвітництва і запропонувати ліберально зорієнтованим елітам перехід від моделі «віра в розум» до моделі «розумна віра».

В межах східної православної традиції несприйняття нових підходів (кирило-мефодіївці в Україні, В. Соловйов в Росії) призвело, як відомо, до двох протилежних наслідків: *релігійно-філософського ренесансу* кінця ХІХ – початку ХХ ст. і реалізації комуністичної доктрини. Звернімо увагу, що згаданий релігійно-філософський ренесанс мав місце і в Україні і нехай суперечливо, але представлений такими іменами, як С. Булгаков, М. Бердяєв, Л. Шестов, Г. Шпет, Є. Трубецької, А. Шептицький, В. Липківський та багато інших. По-своєму це було продовження тих інтенцій релігійно-культурного пошуку, який закладали ще кирило-мефодіївці і втрата яких, на нашу думку, може негативно вплинути на формування сучасної української автентичності та ідентичності.

Частковим винятком в сприйнятті ідей гуманізму є протестантизм, який, ініціювавши *протестантську етику*, посилив протиставлення віри і розуму. Часткова відмова від таїнств, певне, так би мовити, звуження вірувального діапазону задля його інтенсифікації, проведене Лютером і його послідовниками означало більшу *автономність* індивідуальної віри не тільки в церковному житті, але й при формуванні автентичності. Це, попри вимогу Мартіна Лютера радикальної чистоти віри, призвело до розвитку протестантської теології з її

постійним, хоча і суперечливим зверненням до ідей гуманізму (К. Барт, П. Тілліх та ін.).

Проте, звернення до цього досвіду, як і загалом до досвіду протестантської етики, в українців є переважно відстороненим, інтелектуально-аналітичним.

Якщо ж говорити про досвід органічного для українців засвоєння цінностей протестантської цивілізації, то, з урахуванням сказаного вище, можна побачити суттєві складності: та автономно-сакральна присутність Я в світі, яка є відповідною точкою протестантського світогляду, якраз є найбільшою проблемою для українців: зовнішня впевненість в позиціонуванні особистісного життєвого проекту (майже з хворобливим відстоюванням власної гідності) лише приховує світоглядну розгубленість на роздоріжжі між західними цінностями та російським вектором ідентичності.

Як цікаво зауважує вже згадуваний нами Д. Шерр «...наголос власне на цінності – це особливість Заходу. Росія апелює не до цінностей, а до ідентичності. Політика ідентичності відмінна від політики цінностей, і оскільки ідентичність більшою мірою заснована на спорідненості, ніж на привабливості, її притягальна сила часто більш глибока. Дехто в «ближньому зарубіжжі» не в захваті від того, що відбувається в Росії, але все ж відчуває себе культурно пов'язаним з нею і її способом життя; захоплюючись рівнем життя в ЄС, вони знаходять там сторони життя, незвичні і навіть чужі їхнім власним нормам і досвіду» [8, с. 14]. Хотілося б лише додати, що можлива протокольна, інституційна ціннісна взаємодія країн – на рівні формальної духовно-культурної *сфери* і жива, творча, динамічна – на рівні духовно-культурного *виміру*. Саме другий спосіб взаємодії цінностей сучасної України та

євроатлантичної спільноти може бути по-справжньому продуктивним. Це означатиме органічний розвиток сучасної української ідентичності і ту міру духовно-культурної *спорідненості* з євроатлантичною спільнотою, яка переходить уже у духовно-культурну і цивілізаційну *взаємодію*.

Жива взаємодія на рівні світоглядних цінностей потребує неформального духовно-культурного спілкування. І тут слід ясно усвідомити, що духовно-культурний модус спілкування в сучасній Україні вирізняється або архаїчністю, або світоглядною нечіткістю і розмитістю. Обидві властивості є спадщиною догматичної православної культури. Комуністична ідеологія тільки погіршила ситуацію, оскільки вилучала з свого осмислення досвід вільної особистості, що сама обирає ідеал. Тому наразі в українському суспільстві та його політикумі немає чіткого розуміння, яку функцію мала б виконувати *світоглядна складова* в публічному обговоренні як всередині країни, так і у міжнародних відносинах, та в чому полягає її автентичність в українській ментальності.

Проблемою є те, що політичні еліти України, заявляючи про свої ціннісні євроатлантичні орієнтири, не демонструють, на наш погляд, достатнього інтересу до *власне духовного життя* сучасної євроатлантичної спільноти. Це швидше інтерес до таких *наслідків* духовного життя Європи в минулому, як правова свідомість та демократична і толерантна організація життя. Але ці наслідки стали можливими лише в результаті автентичного формування ідентичності під впливом духовно-культурних чинників католицької і протестантської цивілізацій християнського цивілізаційного світу.

* * *

Ми можемо констатувати, що існує виражена світоглядно-ціннісна спорідненість України й євроатлантичної спільноти. Це передусім цінності особистості, її свободи і, відповідно, толерантності та гідності, укорінені у спільній християнській етиці. Саме на цій основі в Україні можливе органічне прийняття економічної свободи, ринкової економіки з її конкуренцією та правової держави у балансі з громадянським суспільством.

Разом із тим, як ми побачили, дані цінності наповнені доволі різним змістом і мають різну історію становлення, відрізняються способами прийняття і легітимації. Таким чином, відзначаючи духовно-культурну єдність України і євроатлантичної спільноти на основі спільних цінностей, а також усвідомлюючи їх своєрідність, слід знайти світоглядний принцип, який не лише буде заявляти вказану єдність, а й *виступати способом інтеграції* у цю спільноту і способом плідної взаємодії з нею. З усього викладеного вище витікає, що цим світоглядним принципом може бути саме *християнський гуманізм*.

Християнський гуманізм – це різновид гуманізму, який репрезентує світоглядні цінності християнської цивілізації, які стають основою продуктивного діалогу між партнерами, опонентами і навіть супротивниками як в межах цієї цивілізації, так і за її межами.

В цьому контексті важливою є думка відомого німецького філософа М. Гайдеггера, який зазначає, що гуманізм не є протилежним християнському світогляду, більше того, можливий саме християнський вимір гуманізму. В «Листі про гуманізм» він зазначає, що «...християнство теж гуманізм,

оскільки згідно з його вченням все зводиться до спасіння душі людини, і історія людства розгортається в рамках історії спасіння». [6, с. 321]. Отже, в християнському гуманізмі, на відміну від інших форм гуманізму, маємо акцент на душевній складовій людини і на необхідності її очищення та спасіння; цей акцент є спільним для всієї християнської цивілізації – і на особистісному, і на суспільному рівнях. Очевидно, що християнський гуманізм в більшій мірі проявляється в країні, де є актуалізація релігійної складової; однак в країнах з високим рівнем секуляризації християнський гуманізм може виявлятися в у прийнятті моральних цінностей, які укорінені у християнському світогляді. Цінності християнського гуманізму виходять за межі суб'єктивності й відносності тому, що «християнин вбачає людяність людини в світлі її відношення до Божества...» [6, с. 319-320].

Якими можуть бути практичні принципи моралі на основі цінностей християнського гуманізму? Це передусім толерантність, розуміння Іншого при його відмінностях на рівнях світогляду і поведінки і спрямованість на взаємодію з ним, а також рівність будь-яких особистостей перед моральними і юридичними законами.

Душевна, моральна і юридична рівність людей у ціннісному просторі християнського гуманізму, яка робить можливим їх конструктивне партнерство глибинно протистоїть язичницькій версії гуманізму Античності, в якому, за словами М. Гайдеггера, «...людяна людина», *homo humanus* протиставляє себе «варварській людині», *homo barbarus*. *Homo humanus* тут – римлянин, який удосконалює і облагороджує римську «чесноту» [6, с. 320]. Християнський гуманізм в своїх глибинних основах є гуманізм відкритості, який не просто

заперечує ксенофобію, а будь-який поділ людей за етнічною й культурною ознакою.

Говорячи про християнський гуманізм в контексті збереження і посилення цивілізаційної суб'єктності України, ми можемо визначити його як практичний вияв методологічної стратегії метаантропологічного потенціалізму [3, 394 с.]. Якщо метаантропологічний потенціалізм визначати як поєднання потенціалізму – теорії розгляду будь-якого явища у його глибинних можливостях і метаантропології – філософії буденного, граничного й метаграничного виміри людського буття, філософії трансцендування людини, сучасний християнський гуманізм стає практичною реалізацією даної методології.

В цьому контексті для нас можуть бути цікавими міркування Ж.-П. Сартра, який зазначає, що гуманізм має два різних сенси. «Під гуманізмом можна розуміти теорію, яка розглядає людину як мету і вищу цінність», – зазначає він. [5, с. 343]. І продовжує: «Але гуманізм можна розуміти і в іншому сенсі. Людина знаходиться постійно поза самої себе. Саме проєктуючи себе і втрачаючи себе зовні, вона існує як Людина» [5, с. 343]. Тобто, гуманізм може бути статичним, який виправдовує людину в її буденності і наявності, а є гуманізм розгортання потенцій і здійснення життєвих проєктів, які долають обмеженість буденного, гуманізм такого існування людини, коли вона існує «переслідуючи трансцендентні цілі» в річищі «виходу за власні межі» [5, с. 343]. Не зважаючи на те, що Ж.-П. Сартр визначає свою філософію як атеїстичний екзистенціалізм, таке розуміння гуманізму має християнські корені, адже наголошує на тому, що «людина завжди є незавершеною» [5, с. 343] – спрямована до розвитку і

самоподолання, розкриття своїх сутнісних можливостей, – без цього вона перестає бути людиною як особистістю.

* * *

Значущість християнського гуманізму як продуктивного світоглядного принципу взаємодії України та євроатлантичної спільноти західної цивілізації зумовлюється трьома обставинами. По-перше, Україна – це християнська країна, після десятиліть примусового атеїзму ми все більше усвідомлюємо це. По-друге, своєрідний християнський ренесанс відбувається не лише в Україні, а й у євроатлантичній спільноті; він був розпочатий як відповідь на жахливі злочини проти людяності у Другій світовій війні і помножений на апокаліптичні передбачення термоядерної Третьої світової. По-третє, в 2019 році протистояння між євразійською та євроатлантичною цивілізаційними спільнотами знову наростає до рівня військово-політичної кризи, що виражається, зокрема, у розриві Договору між США та Росією щодо обмеження ракет з ядерними боєголовками середнього радіусу дії.

Зрозуміло, що християнський гуманізм необхідний передусім у просторі християнського цивілізаційного світу, об'єднуючи у *партнерську цілісність* православну, католицьку (південно-атлантичну) й протестантську (північно-атлантичну) цивілізації. В цьому його величезна значущість, враховуючи протистояння й конфлікти в межах цього світу.

В умовах глобалізації цілком закономірним є запитання: чи діє християнський гуманізм за межами християнського цивілізаційного світу? Ми можемо припустити, що відкритість християнського гуманізму, його спрямованість на діалог робить його актуальним і для мусульманського, і для буддійського

цивілізаційних світів. Проте в процесі цього діалогу він виходить за межі гуманізму лише одного цивілізаційного світу, стаючи ідеєю і практикою *метагуманізму* і вбираючи в себе краще, що може бути в світоглядних системах інших цивілізаційних світів.

Наші опоненти можуть запитати: чи не продуктивніше тоді з самого початку говорити про метагуманізм чи *просто гуманізм*, а не про *християнський* гуманізм? Чи не обмежений християнський гуманізм тією епохою, яка в романському просторі отримала назву Ренесансу, а в германському – Реформації? Іншими словами, чи не є християнський гуманізм у XXI столітті анахронізмом?

Є спокуса відповісти на ці питання ствердно. Однак можна висловити декілька положень, які дозволяють захистити плідність ідеї і практики християнського гуманізму в сучасному світі.

1. Стаючи абстрактним, гуманізм завжди позбавляється конструктивності і сили – втрачає зв'язок з духовними реаліями, які його породили.

2. Гуманізм з атрибутом «християнський» означає, що він виражає специфіку християнського цивілізаційного світу, причому не якоїсь його складової, а його духу. Важливо усвідомити, що гуманізм без означення «християнський» може набувати класове чи етнічне забарвлення, поступово дрейфуючи у світоглядний простір комунізму чи фашизму – це яскраво й безжально показала історія Європи ХХ століття.

3. З іншого боку, слід визнати, що гуманізм в сучасній Західній Європі *не завжди* має виражений християнський характер. Це, скоріше, *раціональний* гуманізм, підтриманий більше не у сфері моралі, а системою права. Проте,

європейський раціональний гуманізм має відлуння саме християнського світогляду, який не дає йому стати просто раціоналізмом і прагматизмом. Саме це дозволяє говорити про продуктивність християнського гуманізму як світоглядного принципу, який духовно споріднює Україну і будь-яку країну Європи – від Італії та Іспанії до Британії, Німеччини або Швеції.

При цьому, якщо ми говоримо про євроатлантичну цивілізаційну спільноту *в цілому*, слід визнати, що її стрижнем є Сполучені Штати Америки – країна, яка доволі чітко позиціонує себе як християнську, і гуманізм в якій має виражений християнський характер. **Становлення в Україні ідеї і практики християнського гуманізму робить нашу країну в значно більшій мірі компліментарною з США.** Разом із тим, акцент на християнському гуманізмі виводить відносини з Росією у цивілізоване річище, що є принципово необхідним для звільнення полонених, врегулювання ситуації на Сході й Півдні нашої країни і, зрештою, досягнення миру на цих територіях, що є принципово бажаним для наших європейських партнерів.

Вибудовуючи ідеальну модель, можна стверджувати, що **християнський гуманізм постає в якості духовно-культурного мосту між Україною і євроатлантичною та євразійською цивілізаційними спільнотами, що звільняє від конфліктності і інтегрує з цими спільнотами, при цьому посилюючи, а не послаблюючи нашу суб'єктність.** Втілення такої моделі в життя потребує сутнісної модернізації всієї духовно-гуманітарної сфери, або, точніше, *атмосфери* нашої країни – в її наукових, художніх та релігійних вимірах. Ця модернізація не зводиться до вивчення християнського гуманізму Заходу, його інтерпретацій і *спроб впровадження*, а

передусім означає вивчення історії становлення і розвитку християнського гуманізму в Україні. Це значною мірою завдання науковців у галузях релігієзнавства, філософії, історії, права. Однак це й завдання філософських письменників, публіцистів, блогерів, режисерів, акторів, художників і священників – всіх тих, хто має більший вплив на суспільну свідомість і позасвідоме. При цьому слід говорити про органічний і продуктивний діалог всіх цих представників інтелігенції і підтримку цього діалогу державою, а не лише громадянським суспільством.

* * *

Наскільки гуманізм в його християнських вимірах може бути органічним для України? Якщо вираженими християнськими гуманістами західного світу можна називати Марсіліо Фічіно, Піко делла Мірандоллу, Еразма Роттердамського, Мартіна Лютера, а в XX столітті – Карла Ясперса, Мартіна Лютера Кінга і Римського папу Іоана-Павла II, то чи є в Україні не менш потужна духовна постать?

Визначним християнським гуманістом нашої країни можна назвати Григорія Сковороду, в творчості якого маємо актуалізацію свободи особистості в духовному житті, яка має право на символічну, а не ритуальну чи буквальну, а отже *власну* трактовку Святого письма і самостійну побудову моральнісного життя. Це – виражена реформаторська тенденція в українській і взагалі східноєвропейській православній культурі, яка зближує цю культуру з протестантською. Тому Сковороду можна назвати *українським Лютером*. Інша справа, що його реформаторські ідеї стають зрозумілими й посправжньому актуальними у XXI столітті, коли православна

реформація в Україні стає і необхідною, і можливою, що відкриває шлях глибинної гуманізації нашої ментальності. Така гуманізація по-справжньому трансцендує нас від комуністичного минулого, виводить на якісно новий рівень цивілізаційного буття у світі, а тому споріднює з євроатлантичною спільнотою.

В чому специфіка християнського гуманізму в сучасній Україні? Або ще глибше: що може внести Україна в сучасний християнський гуманізм? Мова йде про гуманізм, який *підсилений світоглядною толерантністю* як архетиповою рисою української культури. Українська світоглядна толерантність виступає напрочуд актуальною для сучасного глобалізованого світу. Такий християнський гуманізм дозволяє знаходити виходи в проблемних і конфліктних ситуаціях не лише у вимірах економічних інтересів, життя та здоров'я, а й у *світоглядних вимірах*. Мова йде передусім про світоглядне порозуміння тих цивілізаційних спільнот і країн, які вступили у протистояння на ґрунті різних або навіть протилежних цінностей і ескалація конфліктів між якими може призводити до військових дій. Християнський гуманізм з актуалізованою світоглядною толерантністю означає й можливість оновлення принципу мультикультуралізму, який зазнає глибокої кризи як в Америці, так і у Європі. А якщо припустити, що світоглядна толерантність у вищих своїх проявах стає *світоглядною синтетичністю* – здатністю не лише терпіти Іншого, а вступати з ним у продуктивний світоглядний діалог на основі поваги до цінностей один одного і створювати *нові спільні цінності*, які ведуть до *консенсусу*, а не просто до компромісу, то християнський гуманізм України з вираженою світоглядною синтетичністю здатний виводити *суб'єктів кризи*

мультикультуралізму з цієї кризи. Реалізація потенції України виступити суб'єктом подолання кризи мультикультуралізму на основі її християнського гуманізму реально підвищує її загальний статус цивілізаційного суб'єкта в очах євроатлантичної спільноти. Проте для цього Україна повинна подати приклад реалізації цього принципу у взаємодії політичних і світоглядних опонентів всередині власної країни, а також з найближчими сусідами – і не лише з Росією, а й з Польщею, Угорщиною, Румунією.

* * *

Отже, можна зробити висновок, що християнський гуманізм є органічним для нашої країни і що саме він духовно-культурно споріднює Україну і євроатлантичну спільноту. Осмислюючи християнський гуманізм як різновид гуманізму, заснований на цінностях каяття і прощення Іншого і моральних практиках толерантності і рівності всіх перед законами, ми можемо констатувати й прогнозувати його велику роль у формуванні продуктивного діалогу між країнами, народами та соціальними групами, недопущенні конфліктів між ними та залагодження вже існуючих конфліктів. Очевидно, що християнський гуманізм у такому розумінні є надзвичайно актуальним для сучасної України.

Однак приймаючи християнський гуманізм як плідний світоглядний принцип і розвиваючи його у просторі соціально-політичної дії, слід усвідомлювати, що Україна не повинна підлаштовуватися під протестантську або католицьку версії цього гуманізму, адже вони розгорталися в зовсім інших соціокультурних умовах. З іншого боку, не можна говорити лише про православну версію християнського гуманізму в

нашій країні. І зовнішні, і внутрішні умови вимагають *світоглядне синтезування різних версій християнського гуманізму в Україні*. Лише таким чином наша країна зможе вступити у взаємодію із євроатлантичною спільнотою *не лише на основі інтересів, а на основі цінностей*. В результаті виникає *конструктивна стратегічна взаємодія*, а не просто тимчасово-тактичні відносини.

І в Україні є духовні потенції здійснити *світоглядний синтез православної, католицької і протестантської версій християнського гуманізму*, виводячи Захід на новий рівень цивілізаційної взаємодії, – її світоглядна толерантність здатна переходити у світоглядну синтетичність. Надзвичайно важливо усвідомити, що саме завдяки християнському гуманізму такі архетипові риси української культури як індивідуалізм і світоглядна толерантність розкривають свої потенційні можливості і відкривають Україну світу, стаючи *персоналізмом і світоглядною синтетичністю*. Саме таке розкриття потенційного в актуальне на рівні архетипів культури робить Україну суб'єктом історії у XXI столітті. Освоюючи християнський гуманізм для себе, Україна породжує його нову якість для всього західного світу.

Аналіз історії Заходу ХХ-XXI століть показує, що поза християнським гуманізмом у його цивілізаційному просторі кожна країна егоцентрично замкнена на власні національні інтереси, а її політична еліта свідомо чи позасвідомо прагне маніпулювати іншою країною та її народом як об'єктом впливу. Це кінець-кінцем призводить до низки неплідних компромісів, а відтак – до конфліктів і навіть воєн. Натомість взаємодія в річищі християнського гуманізму породжує *баланс і синтез цінностей* у міжнародних відносинах, в результаті чого між

країнами формуються спільні інтереси, які направлені не на поглиблення конфлікту зі спільним ворогом, а на цивілізаційний розвиток і партнерство.

Взаємодія України з іншими країнами на цій основі здатна посилити не тимчасову, а *стратегічну суб'єктність* нашої країни у глобалізованому світі.

Список використаних джерел:

1. Апель К.-О. Обґрунтування етики відповідальності / Пер. з нім. Ситниченко Л. // Першоджерела комунікативної філософії. – К. : Либідь, 1996. – С. 46-60.

2. Цивілізаційний вибір України: парадигма осмислення і стратегія дії: національна доповідь / ред. кол.: С. І. Пирожков, О. М. Майборода, Ю. Ж. Шайгородський та ін.; Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України. – К. : НАН України, 2016. – 284 с.

3. Пирожков С.І., Хамітов Н.В. Цивілізаційний проект України: від амбіцій до реальних можливостей // Вісник НАН України, 2016, № 6. – С. 45 – 52.

4. Савицька Л.І., Савицький В.І. Суспільний ідеал: суть та класифікація // Вісник НТУУ "КПІ". Політологія. Соціологія. Право: збірник наукових праць. – 2010. – № 2 (6). – С. 65–72.

5. Сартр Ж.-П. Екзистенціалізм – это гуманізм // Сумерки богів. – М.: «Политиздат», 1989. – С. 319–344.

6. Хайдеггер М. Письмо о гуманізмі // Проблема человека в западной философии. – М: Прогресс, 1988. – С. 314-356.

7. Хамітов Н.В. Філософська антропологія: актуальні проблеми. Від теоретичного до практичного повороту. – 3-є видання, виправлене і доповнене. – К.: КНТ, 2019. – 394 с.

8. Шерр Д. Жесткая дипломатия и мягкое принуждение: российское влияние за рубежом. – Королевский институт международных отношений Chatham House, Центр Разумкова. – К.: Заповіт, 2013. – 152 с.

ХАМІТОВ Назіп

доктор філософських наук, професор,
провідний науковий співробітник Інституту філософії
ім. Г.С. Сковороди НАН України

ЛЮБИВИЙ Ярослав

доктор філософських наук, професор,
провідний науковий співробітник Інституту філософії
ім. Г.С. Сковороди НАН України

ЄВРОІНТЕГРАЦІЯ І СУВЕРЕНІТЕТ УКРАЇНИ: ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНО-ОСОБИСТІСНІ ТА ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНО-КОМУНІКАТИВНІ ВИМІРИ

Важливим аспектом євроатлантичного вектору України є євроінтеграція. По суті, це здійснення даного геополітичного вектору в межах Західної Європи. Виникає важливе питання: чи не призведе інтеграція України в Євросоюз до зменшення або навіть втрати суверенітету? Чи може завдяки євроінтеграції рівень дійсного суверенітету буде підвищений? Для відповіді на ці питання слід передусім прояснити суть процесу євроінтеграції.

Євроінтеграція є одним із проявів глобалізації, при якій держави поступаються частиною суверенітету у політичній та економічній сферах, а також у культурному вимірі (мультикультуралізм) задля потенційного посилення свого суверенітету в усіх цих сферах і, головне, підвищення якості життя й можливостей самореалізації своїх громадян. В умовах плідної євроінтеграції держава, поступившись частиною суверенітету, в той же час підвищує власну

конкурентоспроможність на міжнародній арені та добробут власного населення. Врешті решт, в процесі євроінтеграції зростає і сукупний суверенітет держави, громадянського суспільства, стають більш захищеними права особистості.

Євроінтеграція, як і більшість глобалізаційних процесів в сучасному світі, означає відкритість високотехнологічним транснаціональним компаніям, з метою залучення у країну їхнього капіталу та технологій. Найновіші високі технології є більш продуктивними, енергозберігаючими, екологічно чистими й полегшують працю людини.

Євроінтеграція є важливим трендом розвитку сучасної цивілізації, підвищенням якості самоорганізації соціумів у їх продуктивній взаємодії. Євроінтеграція підвищує конкурентоспроможність кожної, навіть і невеликої держави, що входить до цього об'єднання, стосовно великих світових держав, підвищує їх сукупний суверенітет, хоча для цього доводиться частину свого суверенітету делегувати до органів колективного самоуправління.

Відзначаючи потенційні геополітичні переваги євроінтеграції для посилення суб'єктності України, слід усвідомити фактори, які гальмують європейську інтеграцію нашої країни та її безпеки.

Звернемося до факторів, які гальмують євроінтеграцію України і здатні гальмувати її надалі.

1. Передусім слід констатувати, що сьогодні Євросоюз стикається з низкою суперечностей, пов'язаних з інтенсивною іміграцією представників іншого цивілізаційного світу – мусульманського. Це веде до розмивання ідентичності країн Євросоюзу і наростання кризових процесів в економічній сфері. У політичній сфері маємо наростання суперечностей між

Заходом і Сходом Євросоюзу. Якщо країни «ядра» Євросоюзу, такі, наприклад, як Німеччина, Франція, Данія, мають ще доволі високий рівень толерантності по відношенню до емігрантів та біженців зі Сходу на основі фундаментальної цінності прав людини і будують на цьому свою гуманітарну політику, то пострадянські країни Східної Європи, наприклад, Польща, Румунія, Угорщина не бажають проявляти таку толерантність і їх гуманітарна політика виглядає зовсім інакше; країни-засновники Євросоюзу змушені вимагати від своїх молодших членів зі Сходу Європи дотримання спільної позиції щодо мігрантів. Вказана обставина гальмує євроінтеграцію України як однієї з пострадянських країн Східної Європи, які у свідомості політичних еліт ЄС асоціюються з неспроможністю до кінця прийняти західні цінності або, ще гірше, з їх імітаційним сприйняттям, що означає перекладання своїх економічних проблем на «старших братів» по ЄС.

2. Значущим фактором є позиція Росії, яка сприймає євроінтеграцію України і, взагалі її євроатлантичний вектор, не як вільний вибір сусідньої країни, а як *цивілізаційну зраду*, адже правлячий політикум Росії вважає Україну частиною спільної євразійської (московсько-православної) цивілізації.

3. У цьому контексті ще одним фактором, що суттєво призупиняє євроінтеграцію України, є неспроможність українських політичних еліт розв'язати дипломатичними засобами *цивілізаційний конфлікт* на Сході, який з 2014 року існує у якості *війни*. Це суперечить цінностям і політичним паттернам «ядра» Євросоюзу.

4. Суттєвим фактором, який віддаляє євроінтеграцію України, є олігархічний неофеодалізм, який означає

цивілізаційну прірву між сучасним українським і європейським цивілізаційним простором.

Якщо ж, незважаючи на ці фактори, євроінтеграція буде відбуватися, які можливі небезпеки для України на цьому шляху?

Недостатній економічний та технологічний рівень розвитку України при незбалансованому зближенні з ЄС може призводити до подальшого відтоку кваліфікованої та креативної частини населення, а також до обернення України на джерело сировини для розвинутих країн (лісу-кругляка, сільгосппродуктів, металу, вугілля тощо). В цьому плані нам не слід сьогодні записувати будь-які європейські країни до однозначних «друзів України», кожна з них має свої національні інтереси. При цьому ми повинні констатувати загальну підтримку Євросоюзом територіальної цілісності України у її цивілізаційному протистоянні з сепаратистські налаштованими територіями та Росією, яка підтримує їх навіть всупереч своїм економічним інтересам.

Події, які відбуваються останні п'ять років, дозволяють стверджувати, що *агресія проти України, що іде шляхом євроінтеграції без узгодження з Росією, буде тим більшою, чим далі Україна просунеться по цьому шляху*. Це стратегічна небезпека для України.

При цьому санкційний тиск Заходу на Росію задля того, щоб вона інакше ставилася до України, починає піддаватися критиці з боку низки країн Євросоюзу. І причиною цього є не просто корупція у середовищі політиків та чиновників ЄС. Сьогодні стає все більш очевидним, що *посилення міжнародного санкційного тиску на Росію призводить не до послаблення її тиску на Україну, а до його посилення*. Україна

протистоїть цьому тиску, закликаючи міжнародну спільноту – передусім Америку – тиснути на Росію ще більшими санкціями, в результаті Росія тисне ще сильніше.

Відповіддю на *економічний і політичний тиск* міжнародної спільноти на Росію маємо її *військово-політичний тиск* на Україну, війна на Сході якої стає хронічною з періодичними загостреннями. Отже, санкції проти Росії не лише не зменшують її агресії, а стимулюють її. Для Росії, а точніше, Кремля, в цій кризовій ситуації важливим є не рівень життя народу, який потерпає від санкцій, а відчуття втрати національної (*імперської*) безпеки, *цивілізаційних перспектив*, величі і гідності як своєї держави, так і країн-сусідів, навіть і таких «заблудних душ» як Україна. Адже, як уже зазначалося, Росія вбачає в Україні глибинно споріднену з собою частину *євразійської цивілізаційної спільноти* і категорично не хоче відпускати її у західноєвропейській і, тим більше, в євроатлантичний цивілізаційний простір. Цей простір сприймається нею сьогодні вже не як партнерський чи хоча б інакший, а як чужий, більше того, *ворожий*, що було характерно для «холодної війни» минулого століття. Це й породжує на території України гібридну війну вже нашого століття; і війна ця, принаймні в її інформаційних виявах, експортується на Захід; таке протистояння може пожвавлювати американські політичні еліти, але глибоко тривожить і лякає політичні еліти «ядра» Євросоюзу.

В результаті успішний євроінтеграційний рух України може означати ірраціональну непередбачувану відповідь правлячої політичної еліти Росії – аж до початку нових військових операцій з більш потужною зброєю; і цю обставину не можна залишати без уваги.

Звісно, глибина і сила факторів гальмування євроінтеграції України та небезпеки, які вона породжує, не повинні означати відмову від цивілізаційної взаємодії з Європою на угоду Росії. Інша справа, що європейський, а також євроатлантичний вектори України повинні здійснюватися дуже виважено, бути результатом органічного інноваційного розвитку в економіці, політиці, освіті, науці, духовно-творчій сфері, а не реалізовуватися мобілізаційно-командними методами, які насправді віддаляють нашу країну від Європи і роблять євроінтеграцію імітаційним процесом.

* * *

Осмилюючи євроінтеграцію України в контексті її суверенітету, слід визначити саме поняття державного суверенітету і усвідомити його специфіку в умовах глобалізації, а також співвіднести з поняттям «суб'єктність країни».

Суверенітет можна визначити як здатність соціальної системи у багатовимірному, – вертикальному, ієрархічному а також горизонтальному, мережевому (включаючи й територіальний вимір), – процесах своєї самоорганізації зберігати й відтворювати власну ідентичність. Суверенітет є складним явищем, яке включає в себе формальні та неформальні, загальносистемні компоненти. Цей процес самовідтворення реального суверенітету й ідентичності соціальної системи охоплює політико-економічні, екологічні, демографічні, соціокультурні, духовні та інші аспекти й остаточно виражається у юридичному оформленні суверенітету держави, нації, народу, а також прав особистості.

Якщо суб'єктність країни ми визначаємо як *здатність розгортати потенційні можливості її громадян і спільнот у*

інноваційній діяльності, яка виводить країну на світовий рівень, то реальний суверенітет є результатом суб'єктності. Суб'єктність країни завжди первинна до суверенітету держави. Без суб'єктності суверенітет стає суто формальним, а держава, яка представляє країну – маріонетковою.

Осмислений таким чином, суверенітет є однією із визначальних характеристик держави у сучасному надскладному світі. Зміцнення суверенітету держави є важливим чинником стабільного розвитку суспільства, дотримання прав і свобод громадян, зростання їхнього добробуту. Глобалізаційні та євроінтеграційні процеси впливають як на ідентичність людини, роблять її більш гнучкою та множинною, зберігаючи при цьому її базове ядро, так і на ідентичність громад. Соціуми стають більш пов'язаними і з територіально суміжними, і з найбільш віддаленими іншими соціумами, зростає кількість зовнішніх економічних та культурних зв'язків. Але це не заважає більшості держав зберігати найважливіші характеристики власного суверенітету.

Суверенітет формується у взаємовідносинах індивідів у процесі забезпечення їх життєдіяльності у навколишньому соціальному й природному середовищі. Кожний індивід має суверенне невідчужуване право на життя, безпеку, а також культурні та соціальні права у тому обсязі, в якому вони не порушують права інших. Основою особистісного суверенітету є те, що кожний має право вільно розпоряджатися як самим собою, так і засобами власного фізичного та іншого життєзабезпечення.

Разом з тим, у процесі життєдіяльності індивідів утворюються як горизонтальні, так і вертикальні, ієрархічні взаємовідносини. Для групової взаємодії кожний індивід має

частину власного суверенітету делегувати групі, членом якої він є. В залежності від особистих якостей індивідів між ними у групі встановлюється певний баланс суверенітетів, причому лідер групи може має дещо більший суверенітет, ніж інші. Аналогічним чином у суспільстві формуються взаємовідносини у групах, що мають певну асиметрію суверенітетів у залежності від їхнього місця у системі суспільних відносин. Подібно до цього формується баланс реальних суверенітетів у відносинах між різними суспільствами.

Суверенітет народу або нації є одним з найважливіших принципів міжнародного та конституційного права, що визначає визнання народу єдиним джерелом влади у державі та його виключного права на зміну конституційного ладу [3, 61]. Суверенітет народу полягає у його здатності у повному обсязі визначати власну життєдіяльність у політичному, економічному та культурному аспектах. При утворенні перших держав шляхом силового об'єднання або завоювання певні етноси та народи часто-густо втрачали повноту суверенітету, не мали можливості у належній мірі визначати власне життя. У доіндустріальну добу у багатьох країнах світу встановлювалися деспотичні режими, при яких народи втрачали повноту суверенітету. Також до втрати суверенітету деякими народами призводила імперіалістична, колоніальна політика певних держав. Для сучасної цивілізації характерним є набуття суверенітету багатьма народами, національностями, народностями, колишніми колоніями, посилення в них народовладдя. Розвиток цивілізації сприяє ненасильницькому, добровільному зближенню держав, націй та народів, взаємному дотриманню та визнанню суверенітету кожного з них, консенсусному вирішенню питання збалансування їх

суверенітетів. Суверенітет народу (суспільства) у сучасних умовах реалізується у всевладді народу, наявності демократичної форми правління та відповідній виборчій системі, реалізації національно культурних прав. Активним суб'єктом реалізації суверенітету народу (суспільства) є розвинене громадянське суспільство. Суверенітет народу є важливою складовою його ідентичності.

Утворення великих держав у середньовічній Європі відбувалося шляхом об'єднання за допомогою військової сили. Для утримання війська суверен (монарх) мав збирати податки, і навпаки, щоб зібрати податки, необхідно було мати військо. Суверенітет над територією означав насамперед право збирати податки й набирати підданих у військо. Політичний та економічний аспекти суверенітету виявлялися практично невіддільними. Це означало, окрім іншого, певну міру насильницького примусу монарха над підданими.

Від доби Відродження в Європі почала формуватися ідея народного суверенітету поряд з ідеєю богоподібності людини й природного походження її прав. Буржуазні революції до певної міри подолали позаекономічне насилля доіндустріальної епохи й закріпили право приватної власності. У народній державі зростання суверенітету народу означало й зростання прав кожної окремої людини. Народи, що знаходилися у колоніальній (чи напівколоніальній) залежності, або не мали власної держави, або жили у ситуації «захопленої держави». У такому випадку неповнота або відсутність державного суверенітету супроводжувалися відповідною упослідженістю особистого суверенітету та прав людини.

Суверенітет особи полягає в її праві бути єдиним, хто повністю розпоряджатися власним тілом й життям і у

можливості робити власний вибір у життєвих ситуаціях, при умові не порушення прав інших. Головним предметом особистого суверенітету є вроджене природне право людини на життя разом з можливістю захищати його будь яким доступним для неї способом. З цим базовим правом людини пов'язані й інші соціальні, економічні, екологічні та культурні права людини. Наявність особистого суверенітету та прав людини є важливою характеристикою її ідентичності. У колоніях, деспотичних і тоталітарних державах людина втрачає частину особистого суверенітету, проте головним трендом сучасного розвитку є зростання ролі й значення кожної людини у житті суспільства, а також відповідальності за екологічне майбутнє планети.

Суверенітет держави полягає у верховенстві влади на своїй території та незалежності у міжнародних відносинах [6, с. 684]. У часи монархій суверенітет ніколи не вважався абсолютним, оскільки був обмежений релігійними та етичними нормами [6, с. 685]. Крім того, і у XXI ст. у світі існує багато держав, котрі не можуть повністю реалізувати власний суверенітет, зазнають агресії або втручання у внутрішні справи з боку інших держав. На противагу цьому, Європейський Союз є найбільш цивілізованою з існуючих зараз форм міждержавних відносин, де передбачена повна повага до суверенітету інших держав та консенсусне прийняття рішень.

Необхідно розрізнити поняття ідеального суверенітету та реального його здійснення на всіх рівнях – держави, суспільства та особи. Кожна людина і кожний народ прагнуть досягти власної самореалізації, однак у глобалізованому, взаємопов'язаному світі це може зреалізуватися лише в умовах взаємності, солідарно, а не за рахунок іншого. До того ж, права

людини як такі, хоча і обмежені поточним законодавством, проте вони не є вичерпними, і за конституціями багатьох цивілізованих країн вони можуть постійно поглиблюватися й розширюватися. На відміну від ідеального уявлення про суверенітет, реальний суверенітет є явищем динамічним, він може зміцнюватися, або навпаки, втрачатися під впливом внутрішніх та зовнішніх чинників. Європейський Союз є таким об'єднанням держав, в якому реальний суверенітет кожної держави взаємно підтримується іншими державами. Кожна держава Європейського Союзу сповна реалізує суверенітет на власній території, має власну демократичну політичну систему, ту чи іншу форму правління, власну виборчу систему, захищає власну національну культуру та мову. Проте, Євросоюз надбудовує над органами управління держав спільні для них органи, і частину суверенітету кожна держава делегує зазначеним наднаціональним органам, що в цілому не порушує їхній власний суверенітет, а навпаки, посилює.

Абсолютизація поняття суверенітету і зведення його до імперативних формулювань впливає з самої природи класичних юридичних формулювань, особливо характерних для доби Модерну. Класична норма права, яка предписує ті чи інші дії, ґрунтується на бажаній ідеальній моделі поведінки суб'єкта, – якою вона повинна бути. Однак, унормувати надскладне життя соціуму таким чином, щоб досягти більш-менш повної реалізації норм права є непростим завданням, оскільки правосвідомість є консервативним феноменом, що сприймає будь-які вже існуючі, а ще до того ж інноваційні норми досить повільно. Вирішальним чинником тут є відповідність актуального законодавства тієї чи іншої країни як поточним, та і базовим інтересам громадян. Відкритим,

цивілізованим країнам це в основному вдається. Навпаки, у країнах із обмеженою демократією, у значних сегментах суспільства виникає тіньові норми, що керуються звичаєвим правом. У такому разі проголошуваний суверенітет країни, суспільства, особи може відчутно відрізнятись від дійсної його реалізації. Більше того, офіційно проголошуваний суверенітет може протиставлятися реальному, а прагнення індивідів та соціальних груп до більш повної реалізації власного суверенітету тут зустрічає силову протидію з боку зацікавлених груп, включаючи й ідеологічний тиск, поєднаний із маніпулятивним залякуванням про те, що спроби досягти повноти суб'єктності й суверенітету можуть нібито навпаки призвести до їх втрати. Звідси й виникає надмірна проблематизація питання про необхідність для країни, що прагне до євроінтеграції, делегувати частину суверенітету для вступу у Євросоюз.

Ця проблема розв'язується в результаті виявлення балансу переваг та втрат, що є наслідком такого вступу. Досвід показує, що переваги від вступу до Євросоюзу переважають певні символічні втрати, оскільки це об'єднання є об'єднанням рівноправних цивілізованих країн, що має механізми взаємовигідного врегулювання взаємовідносин між його членами. Інша справа, що вступ до міждержавного об'єднання, наприклад, СНД, де існують нерівноправні відносини, може бути не вигідним і навіть руйнівним для державного суверенітету країни, яка наважиться на такий крок.

Суверенітет насамперед розуміють як політичний феномен, проте, економічний аспект тут має також велике значення. Оскільки країни економічно розвивають нерівномірно, мають різний рівень економічного розвитку, то

при умові нецивілізованих взаємовідносин між ними, може виникати загроза та ризик для суверенітету країни із слабкішою економікою. На противагу цьому, Євросоюз культивує рівноправні політичні й економічні відносини між своїми членами, і створює передумови для поширення високих технологій для країн, які мають дещо нижчі економічні показники, ніж середні по Євросоюзу з метою подолання надмірного технологічного розриву між його суб'єктами.

Сучасні держави є тією чи іншою мірою соціально-орієнтованими, і тому однією з важливих характеристик суверенітету є їх турбота про економічний добробут громадян, працевлаштування яких є важливим напрямом діяльності держави. Політика урядів щодо збільшення кількості кваліфікованих робочих місць й покращення соціальних показників є важливою стороною їх діяльності і стимулюється електоральною поведінкою громадян. В результаті цього виникає конкуренція й суперництво держав щодо максимального задоволення запитів власного населення. В умовах сучасної світової кризи, пов'язаної із технологічними інноваціями, особливо у сфері енергетики та відповідною зміною глобальних економічних відносин, відбувається загострення протистояння новітніх та архаїчних суспільних відносин, ідентичність та суверенітет багатьох держав піддається жорстким випробуванням, в результаті чого має сформуватися нова архітектура світового порядку. В цих складних умовах політика Євросоюзу орієнтована на спрямування конкуренції держав у цивілізовані рівноправні рамки таким чином, щоб не порушувався їх суверенітет.

* * *

Важливою основою суверенітету є національна та особиста ідентичність. Зберегти ідентичність означає зберегти власну державу, мову, культуру, вікові традиції. Суверенітет є важливим засобом збереження національної та особистої ідентичності. Євросоюз об'єднує розвинені демократичні країни, в яких не існує антагоністичних протиріч всередині – між соціальними групами, політичними партіями, громадянським суспільством та державою, а отже нікому не нав'язується обов'язкова, «єдино правильна» національна ідентичність. У цих країнах досягнутий високий рівень добробуту громадян, створено умови для їх професійного та особистого вдосконалення та розвитку. Відповідно, в ЄС поєднуються країни у яких немає антагоністичних відносин між собою. Певна відмінність у рівні розвитку країн поступово долається шляхом наукового та технологічного взаємообміну.

Суттєвий вплив на суверенітет держав та народів справляють глобалізаційні процеси. Глобалізація та глобальний «імперіалізм» мають і позитивні і негативні сторони. Але суттєве зростання від початку XXI століття середньої тривалості життя на всій планеті, включаючи й бідні країни, швидке поширення відновлювальної енергетики дають підстави стверджувати, що загальний позитивний тренд у сучасному світовому розвитку є переважаючим. Негативною стороною глобалізації є поки що не подолана успадкована від минулих часів відчутна нерівність, насамперед економічна, між державами, всередині держав – між різними соціальними групами, а всередині груп – між окремими індивідами. Така нерівність зумовлена нерівномірним доступом різних соціальних суб'єктів до важливих ресурсів, насамперед до

викопних енергетичних, розподіл яких залежить від монополій. Швидкий розвиток відновлювальної енергетики у найближчій та середньостроковій перспективі нівелює домінуюче становище енергетичних монополій та робить її конкурентною й загальнодоступною, зменшуючи соціальну нерівність між людьми в плані їх доступу до природних ресурсів. Це врешті-решт сприяє посиленню суверенітету кожного індивіда, зменшенню економічного розшарування та соціальної дистанції між багатими й бідними членами суспільства, зміцненню суверенітету більшості держав.

Сучасне наукомістке високотехнологічне виробництво потребує високоосвіченого ініціативного здатного до інтенсивної комунікації виробника, який вміє співпрацювати з колегами та партнерами, налагоджувати довірливі рівноправні відносини з ними. Суспільство не розвивалося б, якби не створювало умови для розвитку такого виробника, не забезпечувало його права та особистий суверенітет.

В індустріальному суспільстві машинного виробництва найбільш масовий безпосередній виробник у своїй діяльності прив'язаний до машини й механічно та з певною інтенсивністю виконує одноманітні функції. Його індивідуальність та творчі задатки нікого не цікавлять і не віднаходять самореалізації. У постіндустріальному виробництві зростає роль і значення творчої високоосвіченої індивідуальності, яка вміє налагоджувати взаємодію з колегами як із рівноправними творчими індивідуальностями, а всі разом вміють співпрацювати у колективі. Кожному працівнику необхідно мати не лише високу кваліфікацію, а й комунікативні компетенції. У суспільстві зростає кількість активних високоосвічених компетентних осіб, що мають навички до

організації та самоорганізації, які у соціальній взаємодії самостійно можуть усвідомлювати шляхи реалізації власних інтересів та інтересів інших громадян, а також – громади та суспільства в цілому. Здійснення суверенітету окремих громадян та громад забезпечує здійснення і суверенітету держави як такої.

Угода про асоціацію між Україною та Європейським Союзом та прагнення значної частини українців вступити до Євросоюзу є доволі органічною, оскільки духовна єдність України з Європою була завжди. Це прагнення було укорінене в менталітеті українського народу й існувало всупереч тому, що внаслідок насильницького втручання північно-східного сусіда, який спочатку виступав у вигляді Московського улусу Золотої Орди, потім – Російської Імперії, а згодом – Радянського Союзу. Європейські устремління українців переслідувалися, а європейські світоглядні цінності цілеспрямовано деформувалися пропагандою.

При цьому слід враховувати дві важливі обставини. По-перше, європейські світоглядні цінності не є застиглими, вони розвиваються, і деякі з них (скажімо, в сфері гендерних інновацій) можуть бути не дуже близькими сучасним українцям. По-друге, Україна не йде чи «повертається» в Європу, вона сама є Європою, сама причетна до формування європейських цінностей – і сьогодні, і в минулому, і в майбутньому. Інша справа, що ми повинні так конструктивно й креативно проявитися, щоб матеріальні й духовні цінності, які ми генеруємо, були значущими для сучасного Євросоюзу.

Мова повинна йти не про абстрактне й «дисципліноване» прийняття цінностей ЄС, а про співзвучність та синергію європейських цінностей України та ЄС. І, звісно, Україна

повинна здійснювати євроінтеграцію відповідно до своїх національних інтересів і спільних цінностей, а не «на зло» Росії. Українська політична і духовна еліта повинна чітко усвідомлювати сенс євроінтеграції для посилення суверенітету і суб'єктності України у світі.

* * *

Сучасний технологічний та соціальний розвиток все більшою мірою залежить від розвитку людських якостей безпосереднього виробника й відповідної гуманізації суспільних відносин. Жорсткі ієрархічні суспільні відносини в умовах Третьої [5] та Четвертої [8] промислових революцій виявляються неконкурентоспроможними і мають замінюватися на мережеві й горизонтальні. Це створює сприятливий економічний контекст для більш повного впровадження в Україні європейських цінностей та норм життя в їх сучасній інтерпретації. Перехід від монопольної корумпованої до відкритої конкурентної економіки, що сприяє покращенню добробуту громадян, є необхідною умовою збереження та зміцнення державності. Держава є сильною не тоді, коли у широких масштабах застосовує свавільне політичне насилля, а тоді, коли існують реальні можливості самореалізації кожної особистості, а також продуктивна взаємовигідна взаємодія різних соціальних груп та класів. Тому, сприяючи розвитку високотехнологічних виробництв та вдосконаленню суспільних відносин й інноваційному менеджменту, держава зміцнює власний суверенітет і захищає права своїх громадян.

Геополітичною особливістю України є те, що вона знаходиться на розламі таких цивілізацій, котрі наразі одночасно взаємодіють та конфліктують, практично

знаходячись у стані холодної війни. Україна не має альтернативи євроінтеграції, через те, що в неї відсутні достатні ресурси, щоб утримати нейтральний статус. Якщо Україна своєчасно не делегує частину суверенітету Європейському Союзу, то її економіка може зазнати краху, і вона взагалі може повністю втратити державний суверенітет і саму державність як таку, а громадяни можуть позбутися практично всіх прав, у тому числі й права на життя. Економіка України є слабкою в організаційному та технологічному плані, і тому не зможе нормально існувати без швидкого розширення зв'язків із країнами Євросоюзу, які сприяють відкриттю в Україні сучасних підприємств і допомагають українській економіці входити у жорстку світову конкуренцію.

Важливою стороною суверенітету народу, народності, нації є забезпечення безпеки та реалізація культурних прав. Діяльність держав спрямована на захист та розвиток культурної самобутності та ідентичності кожного члена зазначених спільнот. Однак у світі є ще країни, в яких недостатньо захищені права, культура та мова національних меншин. Культура, мова й особливості релігійної ідентичності українського народу протягом декількох століть зазнавали тисків та приниження з боку Російської імперії. Незважаючи на це, внаслідок тривалої боротьби українському народу вдалося зберегти власну мову, культуру та автентичну релігійну ідентичність, навіть в умовах відсутності держави або існування квазідержавності (в якості УРСР) у дуже обмеженому вигляді, що все ж таки забезпечило подальшу можливість розвитку та закріплення державного суверенітету.

З моменту проголошення незалежності України стало очевидним, що справжній розвиток культури й мови

неможливий без підтримки держави [2, с. 151]. Тут проявляється взаємна детермінація: без закріплення державності й захисту політичної та інформаційної безпеки неможливе повноцінний розвиток культури й мови. З іншого боку, без опертя на глибинну культурну традицію й менталітет народу розвиток державних інститутів буде дуже сповільненим, а у сучасному стрімко змінюваному світі інститути можуть бути дуже деформованими.

Разом із тим, держава, сприяючи розвитку культури й державної мови, повинна не репресувати, а заохочувати людей. Саме репресивний характер інститутів держави здатний глибинно деформувати їх. Тоді проголошення європейської і євроатлантичної інтеграції відбувається через її *євразійську реалізацію* в гіршому розумінні слова, така реалізація нищить і можливість, і дійсність цієї інтеграції.

Протягом останніх п'яти років армія Україні, мабуть вперше в її новітній історії, стала справжнім не лише державним, а навіть державотворчим інститутом. Потреби армії, окрім іншого, стимулюють високотехнологічне виробництво, що стає базисом для подальшого швидкого розвитку високих технологій. Загальні безпекові питання з необхідністю включають у себе й питання інформаційної безпеки, що створює сприятливе середовище для розвитку національної культури й мови. Це означає, що останніми роками державний суверенітет і права особистості в Україні набули нової якості й зміцнилися.

Надзвичайно важливо, щоб сучасне зміцнення суверенітету України на основі розвитку армії як каталізатора не поєднувалася з авторитарними тенденціями під маскою демократії у політикумі й суспільстві загалом. В сучасному

українському контексті це може виступати результатом дії тих чи інших олігархічних груп з їх егоцентричними інтересами і кишеньковими партіями й фракціями у парламенті. В таких умовах «зміцнення суверенітету» означає ізоляцію України від світу, робить євроінтеграційні процеси імітаційними, руйнує права особистості на гідне життя, самореалізацію, свободу думки, слова та совісті.

Опертя держави на найкращі традиції, культуру й менталітет народу робить державу сильною, а владу легітимною. При цьому необхідно, щоб поєднання народу і держави відбувалося *за посередництвом громадянського суспільства* з його діалогічністю і критичним ставленням до політикуму й чиновництва. Дієве громадянське суспільство представляє культурні традиції й менталітет народу в осучасненому, *живому* вигляді, не даючи політикам і чиновникам від культури монополізувати «голос народу», та його «найкращі традиції», призначаючи своїх опонентів «ворогами народу».

Якщо держава не враховує вікові традиції народу, які представлені передусім не у музеях, а у *практиці життя громадянського суспільства*, то їй доводиться використовувати жорсткі силові методи адміністрування суспільних відносин й ідеологічні маніпуляції. У такому випадку більшість громадян вважатимуть державу чужою і спиратимуться на тіньове звичаєве право у регулюванні базових життєвих відносин, що поширюватиме елементи анархії у соціумі. Створення сильної легітимної держави є завданням політичної й культурної еліти, всього громадянського суспільства. Політика Євросоюзу спрямована саме на те, щоб асоційовані члени впроваджували демократичні форми правління, які відображають як

економічні, так і культурні інтереси громадян, взаємно узгоджені з економічними й культурними інтересами інших членів Євросоюзу.

Децентралізація, що впроваджується нині в Україні, перенесення частини повноважень з центру на місця, знімає політичне напруження між центром та регіонами, ліквідує значну частину корупційних зв'язків, надає можливість регіонам продуктивно використовувати фінансові ресурси на власний розвиток. Це робить державу більш сильною та стабільною, підвищує легітимність влади, зміцнює як її суверенітет, так і суверенітет громад. Продовженням цього процесу є створення об'єднаних територіальних громад, розвиток місцевого самоуправління, завдяки якому активізується участь кожного громадянина в організації власного добробуту, а також способу життя в контексті життєдіяльності всієї місцевої громади. Це, в ідеалі, означає гармонійне поєднання держави й громадянського суспільства, що є фундаментальною умовою здійснення успішного цивілізаційного проекту України [4; 7].

Ці зміни відбуваються в процесі реалізації зобов'язань України згідно з угодою про євроасоціацію. Це корисно насамперед громадянам України, а Євросоюз зацікавлений у стабільному розвитку України, у поширенні цивілізованих суспільних відносин на схід від своїх кордонів, а також у посиленні власного потенціалу внаслідок майбутнього входження України в Євросоюз.

Позитивною стороною євроасоціації є розширення економічних зв'язків і зростання експорту українських товарів до Європейського Союзу. Крім того, нарощування виробництва продукції в оборонній промисловості при технологічній

допомозі з боку західних країн сприяє розвитку високих технологій в Україні, відновленню старих та утворенню нових технологічних ланцюгів між підприємствами. Це закладає основу для інноваційного технологічного буму в Україні за участю також і ІТ фахівців, кількість яких в Україні швидко зростає. До того ж, зростає і кількість ІТ фірм в Україні в додаток до того, що значний контингент ІТ фахівців працюють методом аутсорсінгу на закордонних фірмах. Все це стає можливим завдяки євроасоціації.

Важливою передумовою суверенітету країни є стан її економіки. Країна із слабкою економікою вимушена йти на певні поступки в питаннях суверенітету країнам з більш потужною економікою. Успішність економіки країни в сучасному світі визначається здатністю швидко запроваджувати технологічні інновації, що залежить насамперед від її відкритості, інклюзивності, відсутності корупційного тиску на інноваційні сектори. Якщо в економіці країни переважають екстрактивні інститути, монопольні власники та чиновники домінуючої традиційної технологічно застарілої економіки різноманітними засобами чинять спротив розвитку інноваційних високотехнологічних секторів [1].

Важливою проблемою розвитку українського суспільства є необхідність поєднання формування легітимних безпекових державних інститутів, що спираються на традиції самоорганізації громад з потребами інноваційного розвитку економіки. Адже вирішення питань безпеки та прискореного економічного розвитку вимагає величезної мобілізації ресурсів суспільства на кожному з цих напрямів діяльності, що ускладнює одночасне вирішення цих питань. Це потребує, з одного боку, актуалізації найкращих традицій самоорганізації

громад, а також сучасного досвіду побудови інститутів, наприклад. використання досвіду формування управління військовими підрозділами знизу за моделями, виробленими в деяких країнах НАТО та ізраїльській армії. Тобто, тут необхідно відкинути деякі деструктивні архаїчні елементи військових традицій та впроваджувати більш сучасні. З іншого боку, інноваційна високотехнологічна економіка вимагає опанування організаційною дисципліною, яка робить можливою створення довгих і розгалужених технологічних взаємозв'язків між суміжними підприємствами що утворюють сучасні виробничі кластери, включаючи й ІТ-галузь. Інакше кажучи, в суспільстві необхідно одночасно впроваджувати декілька моделей соціальної організації й типів менеджменту, які не просто суміщати.

Таким чином, євроінтеграція є важливим чинником зміцнення суверенітету України, ефективною розбудови демократичних соціальних інститутів. Соціальні інститути європейських країн і Європейського Союзу в цілому є перевіреною на практиці моделлю для вдосконалення суспільних відносин в Україні. Реальний суверенітет країни у сучасному світі вибудовується на консенсусному балансі суверенітету держави й народу, (громадянського суспільства) та дотриманні прав людини. Якщо країна як член Європейського Союзу делегує частину власного суверенітету, то вона бере участь у колективному виробленні рішень як член цього об'єднання, тому таке делегування суверенітету не є його втратою, а навпаки, примноженням.

Євроінтеграція України є важливою умовою зміцнення обороноздатності країни, піднесення добробуту її громадян і, відповідно, зміцнення її суверенітету. Проте, як ми вже

вказували, неприпустимою є імітація євроінтеграційних процесів, коли суспільство мобілізованими колонами іде до «світлого майбутнього» у Євросоюзі. Це означає рецидиви утопічної свідомості й утопічної, соціально-інфантильної поведінки, характерні для тоталітарного й посттоталітарного минулого, що є глибинно чужим для способу життя ЄС і згубним для суверенітету України, яка на цьому шляху буде втрачати суб'єктність у світі.

Справжня євроінтеграція – це щоденні зміни по посиленню гідної самореалізації людини, ролі громадянського суспільства, яке і не підкорене державі, і не вступає з нею в антагонізм, а знаходить збалансовану взаємодію. Саме на цьому шляху можливе розкриття всіх потенційних перспектив громадян України, посилення суб'єктності нашої країни у світі, а відтак – підвищення рівня суверенітету Української держави. При цьому завжди слід пам'ятати, що *не самореалізація громадян існує заради суверенітету, а саме суверенітет задля самореалізації громадян* [9]. Лише така світоглядна трансформація суспільної свідомості, помножена на щоденну інноваційну діяльність, здатна відкрити для України цивілізаційний простір ЄС. Відкрити не в якості об'єкта впливу чи буфера між Європою та євразійською спільнотою, а як справжнього цивілізаційного суб'єкта і партнера.

Список використаних джерел:

1. Аджемоглу Д., Робінсон Дж. Чому нації занепадають / Аджемоглу Д., Робінсон Дж. – К.: Наш Формат, 2016. – 472 с.
2. Державний суверенітет України // Юридична енциклопедія. Т 2 / Редкол. Ю.С.Шемшученко (головний

редактор) та ін. – К.: Видавництво «Українська енциклопедія» імені М.П.Бажана, 1999. – 744 с.

3 Народний суверенітет // Юридична енциклопедія. Т. 4. / Редкол. Ю.С.Шемчученко (головний редактор) та ін. – К.: Видавництво «Українська енциклопедія» імені М.П.Бажана, 2002. – 720 с.

4. Пирожков С.І., Хамітов Н.В. Цивілізаційний проект України: від амбіцій до реальних можливостей // Вісник НАН України, 2016, № 6. – С. 45 – 52.

5. Рифкин Дж. Третья промышленная революция. Как горизонтальные взаимодействия меняют энергетику, экономику и мир в целом / Джереми Рифкин. – М.: Альпина нон-фикшн, 2016. – 410 с.

6. Суверенітет // Юридична енциклопедія. Т. 5 / Редкол. Ю.С.Шемшученко (головний редактор) та ін. – К.: Видавництво «Українська енциклопедія» імені М.П.Бажана, 2003. – 736 с.

7. Цивілізаційний вибір України: парадигма осмислення і стратегія дії: національна доповідь / Ред. кол.: С.І. Пирожков, О.М. Майборода, Ю.Ж. Шайгородський та ін.; Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України. – К.: НАН України, 2016. – с. 135-195

8. Шваб К. Четвертая промышленная революция / Шваб К. – М.: Эксмо, 2016. – 208 с.

9. Khamitov N. Self-relialization of personalitty as a goal of a civilizational project of Ukraine // Особистість, стать, сім'я: виклики та відповіді філософської антропології, психоаналізу і арт-терапії підхід філософської антропології як метаантропології. Збірник наукових праць. – К.: Інтерсервіс, 2017. – С. 7–27.

КРИЛОВА Світлана,
доктор філософських наук, професор,
завідуюча кафедрою культурології та
філософської антропології
Національного педагогічного університету
імені М.П. Драгоманова

ВИМІРИ ЛЮБОВІ ТА ПРОБЛЕМА ПОДОЛАННЯ САМОТНОСТІ

Чи здатна любов долати екзистенціальну самотність? Для того, щоб відповісти на це непросте запитання, необхідно усвідомити основоположні виміри любові – любов до себе, еротичну й надеротичну любов.

Можна припустити, що любов до себе – це стадія творення особистості, стадія самотворення. Любов до себе – це перший щабель у великій та довгій сходинці любові не тільки еротичної, але й любові до Всесвіту, людства. Бога. Любов до себе дає можливість кожній людині пережити, що окрім тілесності вона має ще духовне та душевне начала, які у їх поєднанні і складають особистість.

Лише намагаючись дати відповідь на запитання «Хто Я?», людина починає по-справжньому пізнавати навколишній світ. Спочатку людина бере знання, вже накопичені людством, наступний етап – це віддавання. «Віддавати, – пише Е.Фромм, – набагато радісніше, ніж отримувати, – не тому, що є зайве, а тому, що, віддаючи, я відчуваю, що живу» [1, с. 162]. Людина починає творити, – вона дарує свою неповторність людству. Це може бути об'єктивована творчість у вигляді артефактів культури.

Однак любов до себе стає найбільш конструктивною в самотворенні. Лише через самотворення стає можливим творення відносин між людьми, творення Любові. Та справедливою буде і протилежна думка: самотворення стає можливим тільки завдяки любові – любові до себе, що творчо відкривається світові.

Така любов до себе має, за термінологією Е.Фромма, плодотворний характер. Він пише: «Плодотворність – це реалізація людиною притаманних їй можливостей, використання своїх сил» [2, с. 89].

Отже, дійсна любов до себе – це велика праця, це зростання та накопичення знань і почуттів, це самозміна, яка дає можливість не тільки брати, але й віддавати.

Плодотворна, конструктивна любов до себе – це зразок любові до всіх і всього. Вона приводить до персоналізації стосунків зі світом. Подібне ставлення до себе розвиває відношення зі світом від моделі «Я» – «Воно» до моделі «Я» – «Ти». Цікавими є слова Мейстера Екхарта: «Якщо ти любиш себе, ти любиш усякого іншого так, як себе. Поки ти любиш іншого менше, ніж себе, тобі не вдасться любити себе як треба; але якщо ти любиш всіх однаково, і себе також, то ти любитимеш їх як єдиного, і цей єдиний є і Бог, і людина. Отже, великий та праведний той, хто люблячи себе, любить також й усіх інших» [3, с. 143].

Конструктивна любов до себе – це любов до ідеального себе. Коли людина починає любити в собі свої ідеальні, бажані риси, а не тільки милуватися та хвалитися теперішнім станом, тільки тоді любов до себе наповнюється вищим етичним сенсом. Конструктивна любов до себе актуалізує не тільки саму людину, вона актуалізує людей, які знаходяться поруч. Людина,

наповнена конструктивною любов'ю до себе, не має бажання володарювати над людьми – плідотворність її світовідношення у тому, що свій саморозвиток вона прагне передати іншим у вільній комунікації.

Але любов до себе може мати і деструктивний характер. Це відбувається тоді, коли людина ставиться до себе не як до особистості, яка повинна розвиватися, а як до індивідуальності, що вже завершила свій розвиток, і вважає себе абсолютною в усіх проявах. Така любов до себе є замкненою і виступає нарцисизмом. Рано чи пізно вона призведе до фундаментальних екзистенційних криз особистості. Вона породжує не ідею безсмертя, а ідею кінцевості, замкненості та тлінності людського Я.

На відміну від деструктивної, конструктивна любов до себе як відкрита любов народжує надію на безсмертя. Це поки що не віра, а впевненість, яка може стати вірою лише у подальшому розвитку – тоді, коли особистість, що любить себе, творчо розкриваючись світові, знаходить іншу особистість, здатну прийняти саме цю відкритість та відповісти на неї.

Зустріч двох розвинутих особистостей, що вже вийшли за межі лише любові до себе та прагнуть більшого, означає еротичну любов. Головним в еротичній любові є те, що дві особистості з'єднуються в нову цілісність, яка не заперечує, а навпаки, підсилює неповторність та унікальність кожного з них. Не можна не погодитися зі словами Е. Фромма: «Парадокс любові в тому, що дві істоти складають єдине ціле і все одно залишаються двома істотами» [1, с. 150].

Еротична любов є щось вище, ніж любов до себе. Однак вона може виникнути лише на основі конструктивної любові до себе. Адже людина, яка не полюбила себе, не здатна полюбити

іншого. Американська письменниця Урсула ле Гуїн в романі «Поріг» прекрасно висловила цю думку. Вона описує юнака, який довго не міг нікого полюбити саме тому, що не любив себе. Коли ж він вийшов у простір любові до себе, то зміг полюбити і дівчину – він побачив її як глибинно близьку собі, хоча бачив і раніше та не помічав.

Центральне місце еротичної любові серед інших видів любові підкреслює Мігель де Унамуно. «Статева любов, – зазначає він, – це зародок усякої іншої любові». Адже саме в «статевій любові та за допомогою неї ми шукаємо вічності» [4, с. 138].

Еротична любов, на думку М. де Унамуно, в емпіричному житті людини є піднесеною і трагічною, адже вона протистоїть смерті і дивним чином з'єднується із нею. «На землі ми можемо продовжити себе тільки за умови, що помremo, віддамо своє життя іншому» [4, с. 138].

Розмірковуючи далі, ми доходимо до того, що еротична любов може бути досить різною. Вона може бути любов'ю-пристрастю, яка затьмарює розум, а може бути любов'ю-творчістю чи любов'ю-цілісністю, що приводить до прозріння людини. Вол. Соловійов, а за ним М. Бердяєв поділяють еротичну любов на земну, безособову та особистісну, що підноситься над родовим та буденним буттям людини. Перша пов'язується цими авторами з Афродитою «вульгарною та родовою», Афродитою Пандемос, друга ж уособлюється в образі Афродити Небесної, Афродіти Уранії.

Любов-пристрасть – це любов між людьми, які ще не пройшли етап конструктивно-творчої любові до себе. Першим щаблем їх розвитку стає ілюзорна любов до іншого. Вона ілюзорна саме тому, що передусім означає бажання фізично володіти тим, кого любиш.

Любов-пристрасть значною мірою близька до інстинкту продовження роду. Коли інстинкт реалізується, втрачаючи свою силу, така любов швидко зникає чи перетворюється на звичку. Зрозуміло, що подібна любов не дає відчуття цілісності – особистісна дискретність та розірваність при фізичному з'єднанні – ось що переживає жертва любові-пристрасті. Любов-пристрасть більш близька до закоханості, ніж до любові. Закоханість швидко з'являється й швидко зникає. Так зникає і віра в безсмертя – якщо не має цілісності, любові, гармонії і повноти життя, навіщо потрібна Вічність?

Любов-пристрасть реалізується в родовому бутті. Але в цьому бутті, що взяте саме по собі, засинає особистісне начало. Матеріальна взаємодія в роді перемагає духовне та особистісне. І любов-пристрасть, яка реалізована в родовому бутті, втрачає свою глибинну силу. Можна цілком погодитися з Миколою Бердяєвим, який пише, що «родова статевая любов є... ілюзорне подолання розриву статей; єдина та повна, досконала та вічна індивідуальність у ній не досягається» [5, с. 24].

Якщо родове буття не з'єднує людей, які відчують один до одного любов-пристрасть, більш нічого не може склеїти їх стосунків. Пристрасть проходить і залишається лише порожнеча. Коли ж рід міцно пов'язав таких людей, вони будуть щиро впевнені в тому, що безсмертя особистості – в продовженні роду.

Та на думку Мігеля де Унамуно, є сила, що може вивести людей із любові, як сліпої пристрасті, у духовну любов. Ця сила – граничне страждання, граничний біль, що виходить за фізичні межі і набуває метафізичного сенсу.

«... Любов духовна народжується з болю, зі смерті любові плотської» [4, с. 139], – пише він. І хоча «вона народжується

також із жалісливого почуття, яке батьки відчувають до своїх безпомічних немовлят, що мають потребу в їх заступництві» [4, с. 139], вона повинна вийти за межі лише тілесного жалю. Саме тоді вона вийде за межі сліпої пристрасті.

Для ілюстрації цієї думки, М. де Унамуно приводить історію чоловіка і жінки, які втратили сина. Вони народили його у гарячій пристрасті, але саме ця пристрасть відчужувала їх одне від одного і до, і після народження дитини. Мислитель починає свою розповідь із заяви про тимчасовість, недійсність пристрасті поруч з безоднею справжньої, духовної. «Коханцям не дано відчути істинної самовідданої любові, – пише М. де Унамуно, – істинного єднання не тільки тілом, але й душею, доти, доки могутній молот болю не роздробить їх серцець, перемоловши їх в одній ступі страждання» [4, с. 139].

Пристрасть могутньо притягує чоловіка та жінку. Але вона і відчужує їх. Пристрасть породжує внутрішню самотність – ту самотність, яка безжалісно нагадує про тимчасовий характер з'єднання.

Розмірковуючи про чоловіка і жінку, яких духовно з'єднала лише втрата сина, М. Унамуно продовжує: «Чутгева любов з'єднала їх тіла, але роз'єднала душі, залишаючи їх чужими один одному, але від цієї любові мали вони плід плоті – сина. А цей їх син, народжений у смерті, раптом захворів та помер. І ось, вболіваючи за сина, що був плодом їх плотського поєднання та духовного роз'єднання, чи взаємного відчуження, коли біль роз'єднав та охолодив їх тіла, однак поєднав їх душі, коханці, батьки, схопили один одного в обійми відчаю, і тоді зі смерті плоті сина народилася справжня духовна любов. Інакше кажучи, впали окупи плоті, що пов'язували їх колись, і вони вдихнули повітря свободи» [4, с. 139].

Отже, виходячи з позиції М. де Унамуно, можна стверджувати: саме трагедія може знов поєднати людей, які стали чужими одне одному. У дійсно трагічній ситуації є той екзистенціальний біль, те страждання, що перетворює закоханих у люблячих. Спільне відчуття страждання та перебування у стражданні веде до поєднання роз'єданого.

Перебування у стражданні може з'єднати внутрішньо роз'єднаних пристрасстю. Трагедія – це знак, який натякає на метаморфозу. Трагедія – це болісний голос Буття, який закликає коханців звернутися не до тілесних, а душевно-духовних стосунків. «Адже духовною любов'ю, – пише М. Унамуно, – люди люблять одне одного лише тоді, коли разом відчули один і той же самий біль, коли разом вони були запряженими в ярмо однієї спільної муки, довго орали кам'янистий ґрунт життя. Лише тоді вони розуміють і відчують один одного, і в спільному своєму нещасті відчують співчуття та любов один до одного» [4, с. 139].

На відміну від любові-пристрасті можливі більш піднесені прояви еротичної любові. Міф про андрогінів у Платона символічно вказує на таке з'єднання чоловічої та жіночої половин, що складають метафізичну цілісність. У вищих своїх проявах еротична любов виступає як любов-цілісність. Така цілісність стає дійсністю не просто як статеве тілесне з'єднання, а як співтворчість чоловіка та жінки. Саме у цій співтворчості людина піднімається над статевою обмеженістю. Не можна не погодитися з М. Бердяєвим, який пише: «Стать – це те, що повинне подолатися, стать – це розрив. Поки залишається цей розрив – немає індивідуальності, немає цілісної людини. Але подолання статі є ствердження статі, а не заперечення, є творче

з'єднання статей, а не відвертання від статевого томління» [5, с. 25].

Творче з'єднання статей з необхідністю породжує абсолютно відкрити еволюцію та розвиток людського буття, тому необхідна Вічність, щоб вмістити духовний, душевний і фізичний поступ особистостей, які з'єднані любов'ю.

Еротична любов-цілісність як творчість – це подвоєна любов до себе. Це любов до себе-Іншого. Моя друга половина – це Я, але це є і щось інше. Це інша особистість з іншим внутрішнім світом, з іншим духовним та душевним розвитком. Але моя інша половина доповнює і розширює все те, що є у мені, і, синтезуючи все надбане двома особистостями, виникає гармонійна цілісність, яка бажає Вічності, щоб ніколи не втратити свою другу половину і взаємну цілісність.

Володимир Соловйов в роботі «Смисл любові» пише: «Справжня любов є та, яка не стверджує у суб'єктивному почутті безумовне значення людської індивідуальності в іншому і собі, але й виправдовує це безумовне значення в дійсності, дійсно позбавляє нас від необхідності смерті та наповнює абсолютним змістом наше життя» [6, с.130-131].

Володимир Соловйов зазначає, що дві особистості, з'єднані у любові, виражають буття Бога на землі. Однак таке вираження є результатом лише напруженого взаємного творення. «Духовно-фізичний процес встановлення образу Бога у матеріальному людстві ніяк не може завершуватися сам собою, окрім нас ... Для початку достатньо пасивного сприйняття почуття, але після того необхідна діяльна віра, моральний подвиг та труд, щоб утримати за собою, зміцнити й розвинути цей дарунок світлої та творчої любові, щоб за допомогою його втілити у собі та в іншому образ Божий та з двох обмежених та

смертних істот створити одну абсолютну й безсмертну індивідуальність» [6, с.130-131].

Отже, у стані еротичної любові як любові-цілісності безсмертя особистості сприймається не як надія, а як глибинна віра. Саме любов-цілісність переводить надію на безсмертя у віру в нього. Безсмертя в такій любові відчувається з великою силою, тому що вона несе віру у вічну цілісність двох.

Любов-цілісність є тою реальністю, що дарує особистостям безсмертя спів-творення. Це безсмертя вже не просто однієї особистості, а особистостей, поєднаних у вільну цілісність, поєднаних спільним творенням. Безсмертя спів-творення є дещо більше, ніж безсмертя само-творення, але воно стає можливим лише як результат розвитку особистості через самотворення. Саме безсмертя співтворення і може бути назване дійсно екзистенціальним безсмертям особистості – безсмертям особистості у всій повноті її існування.

Повнота існування особистості можлива лише за межами її самотності. Звідси випливає закономірний висновок: безсмертя співтворення виступає дійсно екзистенціальним безсмертям особистості саме тому, що є надособистісним або метаособистісним феноменом. Це означає поєднання в ньому екзистенціально-особистісного та екзистенціно-комунікативного начал людського буття.

Третім – і найбільш універсальним – проявом любові є надеротична любов, яка виходить за межі егоїзму люблячої пари і відкриває андрогінній цілісності двох безодню навколишнього світу. Обрії такої любові окреслив В. Малахов: «Цілісність породжуваного любов'ю буття базується саме на граничній повноті розгортання стосунків між Я і Ти в усій притаманній їм свободі й відкритості. Ця цілісність не здатна

бути нічим іншим, як світом, котрий огортає люблячих, і разом з тим вона залишається окремим буттям у цьому світі – окремою щільно зчепленою молекулою досконалого людського спілкування» [7, с. 39].

Надеротична любов вбирає у себе всі попередні типи любові і може трансцендувати людину та людство у нову якість, яку М.Бердяєв та В.Соловйов означили як Боголюдство. Це людство, що сприймає стать не як розрив та ворожнечу, а як передумову єднання, передумову цілісності.

Виходячи зі всього сказаного, можна погодитися з Н.В. Хамітовим, що саме любов, а не спілкування є антитезою самотності [8]. Хотілося б лише додати, що це любов, передусім, в її надеротичній іпостасі.

Список використаних джерел:

1. Фромм Э. Искусство любить // Душа человека. – М.: Республика, 1992. – С. 109–178.
2. Фромм Э. Человек для себя. – Минск.: "Коллегиум", 1992. – 253 с.
3. Цит. по: Фромм Э. Искусство любить // Душа человека. – М.: Республика, 1992. – С. 109–178.
4. Унамуно М. О трагическом чувстве жизни у людей й народов // О трагическом чувстве жизни. – К.: Символ, 1996. – 416 с.
5. Бердяев, Н.А. Метафизика пола и любви. Самопознание: сборник. – Москва: Издательство «Рипол-Классик», 2014. – 224 с.
6. Соловьев Вл. Смысл любви. – М.: Азбука, 2016. – 352 с.
7. Малахов В. Етика. – К.: Либідь, 2000. – 384 с.
8. Хамитов Н.В. Одиночество женское и мужское. Опыт вживания в проблему. Издание 4-е, дополненное и переработанное. – К.: Атика, 2010. – 224 с.

ЮХИМИК Юлія

доктор філософських наук, професор,
професор кафедри культурології та
філософської антропології
Національного педагогічного університету
імені М.П. Драгоманова

МУЗИКА ЯК ОБ'ЄКТ ЛЮБОВІ ТА ЗАСІБ ПОДОЛАННЯ САМОТНОСТІ

«Музика – це моє життя, а моє життя – це музика»
(В.А. Моцарт) [1].

«Сутність музики я не бачу в жодному іншому, окрім
любви» (Р. Вагнер) [1].

«Музику, перш за все, треба любити; вона повинна йти від
серця і звертатися до серця» (С.В. Рахманінов) [1].

Цим словам безумовно віриш, бо висловлені вони
натхненними геніями, видатними музикантами і символізують
найвищу міру реалізованого сенсу їх життя. До цих думок – з
великим пієтетом до їх авторів – готові приєднатися мільйони і
музикантів різного масштабу обдарування, і рядових
прихильників цього дивовижного містичного мистецтва. Для
багатьох людей, яким пощастило відчувати на собі подих
життєдайної енергії звукової гармонії, музика стала не просто
джерелом естетичного задоволення чи засобом приємного
заповнення дозвілля, а беззаперечно обраним об'єктом самої
широї й сердечної любові, здатної дарувати особливе відчуття
духовної значущості й наповненості буття, можливістю
переживання небуденних станів натхнення, щастя, гармонії.
Серед усього розмаїття інших важливих для людини форм та

об'єктів любові музика займає особливе місце, незмінно доводячи беззаперечну правомірність здійсненого вибору та ідеальну його відповідність найвищим душевним очікуванням.

Любов є абсолютним за своєю важливістю атрибутом та екзистенціалом людського буття, одним із центральних смисложиттєвих його конструктів. Для багатьох людей саме любов як інтегруючий компонент цілісності світовідчуття задає важливі смислові параметри самоусвідомлення, самореалізації та конструювання моделі й простору власного життя. Особливий смислотворчий статус любові спонукає до пошуків об'єктів її прояву у різних сферах буття – природі, соціумі, конкретних особах, видах діяльності. Разом з тим, значущість присутності любові в житті людей формулює щодо неї цілий ряд вимог-очікувань, обов'язковість та категоричність яких підкреслює прагнення зафіксувати і зберегти найвищі її прояви як запоруку максимально продуктивного життєтворення. Однак життєвий та мистецький простір перенасичений фактами невідповідності очікувань жаданої вічної, незрадливої, самовідданої, щасливої любові та реалій її проявів. Музика ж, будучи безумовно особливим, небуденним об'єктом почуттєвої комунікації і зумовлюючи ряд зрозумілих обмежень – у порівнянні, приміром, з людиною, – тим не менше, правомірно претендує на статус ідеального об'єкту натхненної одухотвореної любові, задовольняючи принципову більшість щодо неї очікувань і формуючи особливий простір позитивного почуттєвого спілкування, позначений для суб'єкта переживання наступними характеристиками:

- чистою духовною безкорисливістю та виключно естетичною характерністю намірів;
- реалізованим прагненням «вічної» незгасаючої любові;

- абсолютним позитивом глибокого переживання фізично-емоційного задоволення (з продукуванням гормону задоволення дофаміну), високою імовірністю катарсису;

- відсутністю монотонності, однаковості, буденної набридливої при звичаєності до об'єкту любові;

- можливістю вільного вибору проявів різних аспектів об'єкту любові, найбільш бажаних у даний комунікативний момент та часу, тривалості, якості емоційного з ним контакту;

- повним духовно-моральним комфортом, зумовленим відсутністю будь-яких негативних проявів (нещирості, зрадливості, короткотривалості);

- свободою особистих емоційних проявів, можливістю завжди бути собою без необхідності підлаштовуватись під вимоги об'єкту любові і, як наслідок, – можливістю повного занурення в позитивну енергетику музичної комунікації;

- повною «відкритістю» музики до бажаного з нею контакту;

- внутрішньою особистісною свободою, відсутністю морально деструктивної залежності від об'єкту; формування натомість сталої духовної потреби в гармонізуючому естетичному спілкуванні з мистецтвом;

- добровільним духовним злиттям двох феноменів – людини (композитора, музиканта-виконавця, любителя, слухача) та музики в її конкретному жанрово-формальному прояві в єдину почуттєво-звукову цілісність із збереженням взаємної індивідуальної унікальності;

- «виходом» у динамічно організований звуковими ритмо-інтонаційними комплексами специфічний просторово-часовий трансцендент, обумовлений специфікою музичної образності.

Відкритість вільно здійснюваного, не обмеженого часо- та просторово, унікального за духовними наслідками контакту (концерт, прослуховування чи виконання за власним вибором), закріплює за музикою статус особливо бажаного, пріоритетного, позитивно емоційно акцентованого об'єкту духовно-фізичної комунікації, здатної суттєво послабити чи навіть цілісно нейтралізувати відчуття самотності як прояву одного з найбільш деструктивних для людини буттєвих екзистенціалів. Самотність усвідомлюється як наслідок відсутності чи недосяжності особливо значущого об'єкту (об'єктів) спілкування, неможливості досягнення бажаних за тривалістю, кількісними та якісними характеристиками параметрів комунікації, адже «...саме буття людини є найглибшим спілкуванням. Бути – означає спілкуватись» [2, с. 312]; відсутність же такої можливості сприймається більшістю як тяжкий негатив існування. Музична комунікація полілогічна; вона відкриває простір у світ різних культур, особистостей, художніх стилів, жанрів, смаків, ідеалів, універсальних екзистенціальних смислів.

Разом з тим, констатуючи важливість і бажаність спілкування з природою, соціумом, конкретними партнерами і внутрішньо прагнучи до них, людина нерідко уникає найважливішого об'єкту спілкування – саму себе, ігнорує необхідність самопізнання, самоусвідомлення, сутнісної самоідентифікації. Нерозуміння глибинного «я» стає причиною внутрішнього надмірного приниження чи гіпертрофованості власної значущості і, як наслідок, – необґрунтованих суб'єктивних претензій до себе, людей, ситуацій, світовлаштування в цілому, унеможливорює продуктивне спілкування та призводить до закріплення самотності як

домінуючого стану буття. У цій ситуації музика може стати не лише дійсно продуктивним об'єктом недоотримуваної в інших сферах життя широкій, емоційно наповненій комунікації, але й потужним і нерідко неочікуваним засобом самопізнання, відкриття підсвідомих глибин власної людської сутності, знайомства із собою – справжнім, звільненим від конформізму, засвоєних умовностей «правильної» поведінки, нав'язаного ззовні способу мислення й цілепокладання, адже «...справжня сутність любові полягає в тому, щоби відмовитися від усвідомлення самого себе, забути себе в іншому я і, водночас, у цьому самому виникненні й забутті вперше віднайти (самого) себе й оволодіти (самим) собою» [3, с. 107].

Музика як наповнений глибинними смислами ритмоінтонаційний просторово-часовий феномен здатна викликати потужний резонанс базисних структур підсвідомості, різними формами суб'єктивних психоемоційних реакцій (радість, захват, сум, туга, ніжність, гнів тощо) продемонструвати людині її власну об'єктивну сутність, якість духовних засад її життя, їх відповідність загальнолюдським духовним універсаліям. Здатність глибинно відгукуватись на музично закодовані важливі атрибутивні характеристики буття – красу й потворність, благо і зло, любов і ненависть, – усвідомлення дійсної їх значущості для себе і означає пізнання власної духовної якості, що дає можливість оцінки чи переоцінки власного життя, окреслює необхідність та перспективи духовного самовдосконалення, віднаходження нових життєвих цілей та стратегій. Підтвердженням цього є і свідчення безумовних авторитетів:

«Метою і кінцевою метою всієї музики не повинно бути нічого іншого, крім прославлення Бога та відновлення душі» (Йоган Себастьян Бах) [1];

«Бог дав нам музику, щоби ми, перш за все, завдяки їй прагнули вгору» (Фрідріх Ніцше) [1];

«Музика вказує людині на ті можливості величі, які є в її душі» (Ралф Уолдо Емерсон) [1];

«Для мене музика – шлях до самопізнання. Усвідомлюєш, що музика стає твоєю дорогою, проходиш шлях саморозкриття і пізнаєш себе завдяки музиці» (Сергій Пилютиков, сучасний український композитор) [4].

Музика здатна виконати роль органічного, ефективно діючого засобу подолання самотності за умови щирої, відкритої натхненної до неї любові. Втім, її духовна потужність виявляється, зокрема, і в тому, що навіть одноразове глибинне входження у світ музичної образності і, як наслідок, переживання його глибинного резонансу з істинним «я» забезпечує назавжди щиру любов до неї.

Список використаних джерел:

1. Афоризмы о музыке. – [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.wisdoms.ru/tsitati_pro_muzyku (дата звернення 5.11.2018).

2. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин. – М.: Искусство, 1979. 424 с.

3. Гегель. Лекции по эстетике. Книга вторая. Соч. в 14-ти тт.. Т.13. М.: Полиграфкнига, 1940. 363 с.

4. Пилютиков С. Размышления о музыке. – [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://day.kyiv.ua/ru/article/kultura/sergey-pil...> (дата звернення 4.11.2018)

МАТВЄЄВ Віталій

доктор філософських наук
професор кафедри культурології та
філософської антропології
Національного педагогічного університету
імені М.П.Драгоманова

**ЛЮБОВ ЯК УНІВЕРСАЛЬНА ФОРМА
САМОРЕАЛІЗАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ
(НА ПРИКЛАДІ СХІДНОЇ І ЗАХІДІЙ ТРАДИЦІЙ)**

Проблема любові завжди була в полі зору як східних, так і західних представників релігійної та філософської думки. Однак, якщо християнство наполягало на духовному аспекті любові до Бога, а також до ближнього, то в індуїзмі можна зустріти, на перший погляд, прямо протилежні позиції. Стосовно першої, яку уособлює бгакті-йога, подібно до християнства, являла собою особливу духовну практику культивування любові до Бога. Навпаки ж, тантра-йога, пропонує з'єднання з Богом через сексуальну практику між двома партнерами протилежної статі. В той же час, між обома цими напрямками йоги є дещо спільне як у системі бгакті, так і в тантрі, – з'єднання з Абсолютом базується на певній дисципліні, пропонуючи свою систему пробудження духовності через розкриття відповідних енергетичних центрів.

Порівнюючи індуїзм і християнство в аспекті духовної практики, можна знайти немало спільних елементів, Христос проповідував рівність всіх людей перед Богом. В індуїзмі ж, незважаючи на його кастову систему, яка утверджує нерівність, людина репрезентується як складової частини гігантського

єдиного космічного організму, який розвивається завдяки керуючій і направляючій силі Брахмана і де кожному відводиться своє місце і відповідна роль. Наскільки ефективно людина виконує свої обов'язки, тобто слідує своїй дгармі, настільки її діяльність сприяє реалізації загального космічного плану. Виходячи з цього, вважається, що незначних професій просто не існує, тобто, в індуїзмі, незважаючи на його кастовість, все ж можна углядіти тенденцію до утвердження принципу рівності і справедливості.

Як в індуїзмі, так і в християнстві пріоритетною цінністю вважається відданість Богу перед будь-якими земними цінностями та обов'язками. Для цього варто порівняти євангельські істини з положеннями Бхагавад-гіти, релігійно-філософським твором, частиною епосу Махабхарати, який особливо цінується в Індії. Для цього можна провести відповідні паралелі між вимогами Ісуса слідувати духу закону, а не його букві з подібними принципами карма-йоги або йоги правильної дії.

Культивування трансцендентальної любові до Бога, який як духовна монада присутній у кожній найдрібнішій часточці матерії (що, власне, означає любов до всього світу), як уже вказувалося, виділено в окремий напрям йоги – бгакті-йогу. На наш погляд, між християнством і бгакті-йоогою можна провести немало паралелей. Слова Крішни в Бхагавад-гіті [Бг.- гіта, 11:55]: «Той, хто робить все (лише) для Мене, для кого Я – Вища Мета, хто любить Мене, хто вільний від прив'язаностей, недоступний до ворожості, – той приходить до Мене» – значною мірою співвідносяться зі словами Ісуса Христа в Нагірній проповіді: «Щоб ви були синами Отця нашого, що на небі, що наказує сходити сонцю Своему над злими і над

добрими, і дощ посилає на праведних і на неправедних. Коли ж ви любите тих, хто вас любить, то яку нагороду ви маєте? Хіба не те саме й митники роблять?» [Мт. 5.45-46].

Таким чином, розуміння любові, як любові безумовної (тобто такої, яка нічого не вимагає взамін) є характерним для цих двох систем. Як у системі бгакті-йоги, так і у християнстві (в першу чергу це стосується його езотеричного аспекту) персоналізм поєднувався з пантеїстичним положенням про те, що увесь світ проникнутий божественною духовною субстанцією, яка оживляє матерію, котра без цього божественного духовного начала була б не здатна до розвитку. Виходячи з цього, в обох системах спостерігається закликання ставитися до всіх проявів феноменального світу з любов'ю і доброзичливістю. Так само, як і первісне християнство, бгакті-йога призначалася, в першу чергу, для людей нижчих верств населення, яким, по-перше, було важко реалізувати в суспільстві свої еротичні прагнення, а по-друге, так само важко слідувати більш складній системі самореалізації, яку пропонували інші напрями йоги (раджа, джняна і карма)

Перевагою як християнства, так і бгакті-йоги в порівнянні з іншими індійськими релігійно-філософськими системами, наприклад раджа-йогою, є те, що там учень витрачав довгі роки на входження в стан самадгі, щоб відчутти в собі присутність божественних атрибутів – сат-чит-ананда (вічність-знання-блаженство), де під блаженством можна розуміти не лише відчуття щастя, але й безумовну любов до оточуючого світу; у християнстві ж, як і у бгакті-йозі, віруючий з самого початку вчився культивувати в собі цей стан блаженної любові, щоб через неї досягти й інших атрибутів божественності.

Культивування любові до Бога веде до відчуття цілісності на психологічному рівні, подолання протиріч між жіночим і чоловічим. Так М. Бердяєв вказує на те, що на духовному рівні досягнення такої цілісності особистості реалізується в андрогінізмі: “Андрогінізм і є остаточне поєднання чоловічого і жіночого у вищому богоподібному бутті, остаточне подолання розпаду і розбрату, поновлення образу і подоби Божої в людині. Любов є поверненням людині втраченої діви – Софії. В андрогінізмі розгадка тієї таємниці, що в абсолютній Людині – Христі не було видимого нам життя статі, так як в Образі Його не було розпаду, що породжує нашу земну любов статі” [1, с. 100].

Культивування “трансцендентального кохання” до Бога веде, як, власне, і земна любов, до певного піднесення духовних і фізичних сил, що в певній мірі може навіть стимулювати творчі здібності. Загальновідомим є те, що кращі свої шедеври художники, поети, музиканти створювали частіше всього під час своєї закоханості. Не дивно, що культивуючи таку трансцендентальну любов, багатьом віруючим вдається звільнитися від наслідків психічних комплексів, які раніше ускладнювали їм життя, особливо якщо вони були пов’язані з сексуальною сферою, відчуті прилив творчих сил. Знаходячись у стані любові до Бога, віруючі також досягають відчуття певної психологічної захищеності і невразливості.

Те, що Крішна виступає в ролі коханого, а Христос – у вигляді нареченого чертогу шлюбного, очевидно, визначається тим, що у стародавніх міфах, особливо східних, чоловік виступає як носій активного творчого начала, а жінка – як пасивно-природна сила. Єдність і боротьба цих протилежностей екстраполюється на космос у цілому, який у

різноманітності своїх проявів і є породженням цієї єдності і боротьби. Як відомо, логіка діалектики взаємодії двох протилежностей веде до переходу однієї протилежності в іншу. Таким чином, поєднання з Богом у шлюбному союзі повинно було привести до переходу віруючої людини в її протилежність – Бога, так само, як поєднання Бога з людиною – до втілення Бога в людину, набуття ним чисто людських якостей.

Таким чином, можна констатувати, що в культивуванні трансцендентальної любові до Бога віруючий долає свою “неповноцінність”, котра визначається його статтю і досягає цілісності і гармонії, сприймається як перехід до божественності буття,

Актуальність культивування любові до Бога, Абсолюту або просто ідеалу не втрачена і в наш технократичний час. Це визначається тим, що одним з найважливіших критеріїв духовного розвитку є здатність людини відчувати психологічний комфорт, або, говорячи простіше, бути щасливою, оскільки без цього неможливо бути морально досконалою, реалізовувати себе як особистість.

Медитативна практика є обов’язковою частиною релігії, хоча вона може застосовуватися й за її межами. Аналізуючи такі елементи раджа-йоги, що йдуть після правил *Ями* і *Ніями*, як *асана*, *пранаяма*, *прат’ягара*, *дгарана*, *дг’яна*, *самадгі*, необхідно вказати, що подібні елементи застосовуються і у християнстві, особливо в містичних напрямках, наприклад, ісихазмі. В той же час, вміння керувати собою (індійська прат’ягара) не було характерним для офіційного християнства, особливо православ’я, яке впливало за допомогою обрядовості на почуття віруючих, часто не переводячи їх у переконання. Саме це, на думку автора дослідження, й породило міф про

загадковість слов'янської душі, оскільки людина, яка не вмів в повній мірі володіти собою, завжди має схильність до не передбачуваних та не прогнозованих вчинків. В офіційному християнстві (яким воно стало в IV столітті), завданням котрого стало, в першу чергу, виховання законотворчих громадян, а не харизматичних особистостей, не захоплювався самостійний духовний пошук. Не задоволення цієї потреби в рамках офіційної церкви нерідко приводило і приводить представників західної культури до захоплення індійською релігійністю, яка вказувала індивідуальний шлях самореалізації і навіть богореалізації.

Говорячи про медитативну практику, треба зазначити, що її кульмінацією в індуїзмі вважається стан самадгі, який приводить до мокші або звільнення з-під влади матеріального світу, оскільки саме в цьому стані медитуючий досягає єдності з Брахманом, Богом-Абсолютом, що веде, як вважається, до пробудження божественної сутності людини.

Стан самадгі не є прерогативою лише індуїзму. В езотеричній традиції для описання подібного стану вживаються терміни “просвітлення”, “прозріння”, “екстаз”, “надсвідомість”, “самореалізація” або “богореалізація”. В містичному християнстві цей стан іменується, в більшості випадків, як “досягнення христовості”, “воскресіння”, “просвітлення”. Тому, порівнюючи містичний досвід представників індуїзму та християнських подвижників, можна відзначити, що, незважаючи на зовнішню відмінність цих двох систем, все ж можна зробити висновок про певну схожість базових аспектів такого досвіду.

З точки зору езотеричного християнства, душа кожної людини є Ісусом, котрий втілюється в конкретному тілі, а потім

розпинається мирськими бажаннями і пристрастями, тому що відвертається від божественного бачення власної істинної духовної природи. Можна також провести відповідну аналогію між розп'яттям Ісуса та смертю бога Крішни, який гине від стріли (в деяких переказах – гине прибитий стрілами до дерева). Мисливець, який убив Крішну, розкаюється у своєму вчинку, але Крішна благословляє його і возноситься до Бога. Езотерики християнства трактують акт розп'яття Ісуса не як викуплення ним гріхів людства, а як свого роду містерію, де людині пропонується через принесення в жертву всіх матеріальних благ і навіть свого тіла досягти богоподібності, звільнившись від кайданів матерії.

Воскресіння Христа в серці кожної людини відбувається тоді, коли знову досягається Свідомість Христа, або Царство Боже. З точки зору офіційної церковної доктрини, спасіння людства відбувається завдяки вірі в Бога і посередництвом Другого Пришестя Христа, коли всі мертві повстануть з могил (причому це пропонується розуміти буквально). В езотеричному ж християнстві людина сама повинна дорости до свідомості Христа посередництвом духовної практики, кульмінацією якої є досягнення просвітлення або христосвідомості. В цьому сенсі заклик Христа в Нагірній проповіді: “Будьте такими ж досконалими як Отець наш Небесний” не є абстрактним ідеалом, а є конкретною метою.

Для входження у стан, подібний до самадгі, в багатьох містичних релігійно-філософських системах, як уже зазначалося, розроблена спеціальна духовна практика. В той же час, за певних умов це може відбутися спонтанно, причому не лише у містиків. Так, геніальний вчений А.Ейнштейн також входив у подібний стан під час творчого піднесення. До речі,

цікавим фактом є те, що “Темна доктрина” засновниці «Теософського товариства» О.Блаватської постійно лежала на робочому столі Альберта Ейнштейна [2, с. 113].

Важливим моментом є те, що цей стан свідомості у віруючого дозволяє відчувати свою реалізованість саме “тут і зараз”, а не сподіватися на досягнення Царства Божого після припинення земного існування, на що, власне, скероване догматичне християнство.

Отже, як в індуїзмі, так і в езотеричному християнстві закладена основна ідея – за допомогою відповідної духовної практики досягти такого рівня свідомості, яка дала б можливість реалізувати свою божественну сутність у кожній конкретній людині.

Сучасна людина, котра усвідомлює себе особистістю і має для цього необхідний рівень культури, прагне знайти своє місце у цьому світі і свій шлях до самореалізації. Тому її вже не влаштовують “широкі ворота” офіційного християнства. В цьому й полягає, очевидно, слабе місце офіційної церкви, – маючи величезні духовні багатства, котрі накопичувалися на протязі двох тисячоліть, вона не завжди ефективно вміє подати їх віруючим, зробити їх внутрішнім надбанням людини.

На початку третього тисячоліття істотно змінюється загальнолюдська світоглядна парадигма. Сучасна людина вже не може задовольнятися статусом грішної істоти, покладаючи всі свої надії та сподівання лише на безмежну милість Бога. Вона сама нерідко відчуває в собі потенціал творця і тому часто їй більш імпонують майже паритетні відносини з Богом, обґрунтування яких спостерігається в індуїзмі та низці сучасних орієнталістських релігій, або спостерігалось у християнстві в перші віки його існування та збереглося в його

езотеричних напрямках, і які набувають особливої актуальності у наш час.

Список використаних джерел

1. Бердяев Н. Эрос и личность (Философия пола и любви) / Н. Бердяев. – М.: Прометей, 1989. – 159 с.

2. Владимиров А. Кумран и Христос / А.Владимиров. – М.: “Беловодье”, 2002. – 765 с.

КИРИЛОВА Ольга

доктор культурології,
доцент кафедри культурології та
філософської антропології
Національного педагогічного університету
імені М.П. Драгоманова

КУЛЬТУРНІ МОДЕЛІ ЛЮБОВІ

Варіативність структурних моделей любові в культурології є незліченною, вони є об'єктом вивчення еротології, еротанатології та суміжних культурологічних дисциплін. До розгляду в контексті заявленої тематики пропонуються символістська, еротанатологічна, іммутологічна, психоаналітична моделі. Усі вони конституують у своїй основі культурну універсалію вічності, тим самим виявляючи свою субверсивність стосовно віталістичних, біосних, фаміліалістських концепцій любові.

Символістська модель любові пов'язана зі специфічною концепцією часу, спроектованого водночас в актуальність та у вічність; завдяки цій темпоральній проекції любовна подія та її означники отримують подвійну семіотизацію та символний статус. Ця темпоральна концепція бере свій виток у середньовічних концепціях часу Августина Блаженного та Северина Боеція, згідно з якими у божественному модусі не існує теперішнього часу, але теперішнє триває у модусі вічності. В культурі символізму цю концепцію найкраще розробив Александр Блок у «моделі Незнайомки», продемонструвавши «роботу означника» в ре-символізації

дійсності через визначені любовні стратегії й практики поета-символіста (декадента).

Еротанатологічна модель у її найбільш буквальному розумінні передбачає синонімію Еросу й Танатосу, які сягають свого акме в найвищій точці їхнього сходження – любовної реалізації. Ця модель має широкий спектр культурних проєкцій: від синонімії любові-смерті (через синонімічний ряд насильства, еротофагії та ін.) в ґрунтованій на аксіології Ф.М.Достоевського російській філософії межі ХІХ-ХХ ст. (К. Леонтьєв, Л. Карсавін та ін.), до декадентської життєтворчості з її концептами некроестетизму, танатотеургії, еротичної суїцидальності та ін.

Імортологічна модель любові передбачає специфічну культурологічну стратегію «роботи з вічністю» як особливого модусу любові. Ця модель найкраще розкривається на прикладі текстуалізованих взаємин Йогана Вольфганга Гете та Беттіни фон Арнім, як вони розкриті у романі Мілана Кундери «Безсмертя». Культурна письменниця німецького романтизму Беттіна фон Арнім витворює свої стосунки з великим Гете передусім як досконалий текст, у якому дбайливо вписані у вічність / історизовані / меморіалізовані відповідні жести / дати / твори – передусім головний текст Беттіни «Листування Гете з дитиною». За висловлюванням М.Цветаєвої: «Любов не терпить третього – Беттіна не терпить другого». За словами М. Кундери, формула любові Беттіни фон Арнім до Гете: «Я готова кохати тебе вічність» конституює передусім освідчення вічності; імортологія набуває ознак імортоложества.

Психоаналітична модель детермінована «любов'ю до означника» настільки, наскільки суб'єкт, у термінах психоаналізу Ж.Лакана, є «сумою ефектів означника». В цій

ситуації вічність конституїрована Трансцендентальним Означником як фундаментальним означником, який не може мати означуваного за визначенням та співвідноситься з батьківським, фалічним началом. Любов у цій ситуації моделюється як ввійманість суб'єкта означниками Іншого та протиприродною «грою в його полі».

Список використаних джерел:

1. Бахтин Н.М. Метафизическая чувствительность. // Философия как живой опыт. Избранные статьи. М.: Лабиринт, 2008. С.34-40.

2. Белый Андрей. Выступление на LXXXIII открытом заседании Вольной философской ассоциации. (Петрограф, 28 августа 1921 г.) // Андрей Белый о Блоке. Воспоминания. Статьи. Дневники. Речи. / Сост. А.В.Лавров. М.: Автограф, 1997. С.21-56.

3. Бозций. Утешение Философией и другие трактаты. М., 2009.

4. Исупов К.Г. Русский Эрос и метафизика смерти // Международный журнал исследований культуры. 2016. Вып. 1. Танатос и культура. С.172-177.

5. Кирилова О. А. Танатология "декадентского кинематографа" России: от Евгения Бауэра до наших дней / О.А. Кириллова, ред.-сост. О.А. Ковалов // Евгений Бауэр : pro et contra. СПб.: Платоновское философское общество, 2016. С.643-662.

6. Кундера М. Бессмертие. М.: Классика, 2010 / Milan Kundera; пер.с чеш. Н.Шульгиной. 372 с.

7. Лавров А. В. Этюды о Блоке. СПб. : Издательство Ивана Лимбаха, 2000. 319 с.

8. Лакан Ж. Семинары. Книга 17: Изнанка психоанализа (1969-70) / Jacques Lacan, пер. с франц. А.К. Черноглазов. М. : Гнозис, Логос, 2008. 272 с.

9. Лакан Ж. Семинары. Книга 20: Ещё (1972-73) / Jacques Lacan, пер. с франц. А.К. Черноглазов. М. : Гнозис, 2011. 176 с.

10. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв». // режим доступа: <http://ec-dejavu.ru/g/God.html>

11. Arnim, Bettine von. Goethe's Correspondence with a Child // режим доступа: <https://www.hedweb.com/bgcharlton/bettina-goethe.html>

ГУЦУЛЯК Олег

кандидат философских наук, доцент,
учений секретарь научной библиотеки
Прикарпатского национального университета
імені В. Стефаника

БУДДА И ГАМЛЕТ: ДВЕ ПАРАЛЛЕЛИ ОТ ОДИНОЧЕСТВА ДО ЛЮБВИ

До поры до времени существование Гамлета было безмятежным. До тридцати лет он жил в семье, озаренной взаимной любовью родителей и сам полюбил и испытывал взаимность от прелестной девушки. У принца-студента Гамлета были верные друзья. Герой увлеченно занимался науками, любил театр, писал стихи. Впереди его ждало великое будущее – стать государем и править своим народом. В. Белинский метко определил состояние, в каком находился Гамлет. То была «младенческая, бессознательная гармония», гармония, основанная на неведении жизни.

Но вдруг все стало рушиться. Волшебный мир приятных мечтаний и сюрпризов окончился – перед Гамлетом появилась настоящая жизнь во всей своей неприкрытой черноте. В расцвете лет умирает отец Гамлета. Не успел герой пережить это горе, как его постиг второй удар: мать меньше, чем через два месяца, вышла замуж за дядю Гамлета. Больше того, она разделила с ним трон. И вот наступает время третьего удара: Гамлет узнает, что его отца убил собственный брат, чтобы завладеть его короной и женой. На его глазах рухнуло все, что делало его жизнь ценной. Только столкнувшись с реальностью,

как она есть, человек оказывается перед возможностью познать жизнь.

Аналогично будущий Будда принц Сиддхартха Гаутама Шакьямуни был всячески огражден от религиозных учений или знаний о человеческих страданиях. Для мальчика было специально построено три дворца.. В своём развитии он обгонял всех своих сверстников в науках и спорте, но проявлял и склонность к размышлениям. Но однажды, на тридцатом году своей жизни, Сиддхартха в сопровождении колесничего Чанны выбрался за пределы дворца. Там он впервые увидел «четыре зрелища», изменившие всю его последующую жизнь: нищего старика, больного человека, разлагающийся труп и отшельника. Гаутама тогда осознал суровую реальность жизни – что болезни, мучения, старение и смерть неизбежны и ни богатства, ни знатность не могут защитить от них, и что путь самопознания – единственный путь для постижения причин страданий. Это подвигло Гаутаму на тридцатом году жизни (!) оставить свой дом, семью и имущество и отправиться на поиски пути для избавления от страданий.

Как видим, и Гамлет, и Будда сталкиваются с реальным миром именно тогда, когда им по тридцать лет! Думается, что будь они более молодыми, перед ними нельзя было бы поставить такие сложные проблемы бытия.

Аналогично и трагедия Гамлета так велика, потому что он не просто смотрит и анализирует. Он чувствует, через свою душу пропускает все факты, принимает их близко к сердцу. Нельзя верить даже самым родным, и цвет траура переносится Гамлетом на все, что его окружает:

*Каким докучным, тусклым и ненужным
Мне кажется все, что ни есть на свете!*

О мерзость! Этот буйный сад, плодящий

Одно лишь семя; дикое и злое

В нем властвует.

Мир начинает воображаться Гамлету или огородом, где изобилуют сорняки, или тюрьмой, хорошо благоустроенной, с казематами, камерами и подземельями. Гамлет называет мир «буйным садом», что плодит лишь дикое и лихое семя.

В сознании Гамлета с небывалой остротой начали возникать вопросы: чего стоит жизнь? что такое смерть? можно ли верить в любовь и дружбу? можно ли быть счастливым? можно ли уничтожить зло? Героя волнует сама тайна смерти. Что она такое – сон или продолжение мук земной жизни? Страх перед неизвестностью, перед страной, откуда еще никто не возвращался, нередко заставляет людей уклоняться от борьбы, бояться смерти.

Так и Будду испытывает сомнениями и вопросами демон-искуситель Мара (букв. "смерть, разрушение"), выдавая отрицательное за положительное, соблазняя воплощениями сладострастия. «Мара многолик» – говорят буддисты, когда хотят сказать, что существует некоторая сумма сил (привязанностей и страхов как результат соприкосновений с окружающей материальной и прочими иллюзорными «реальностями»), вновь и вновь увлекающих человеческую сущность к очередному воплощению. Будду от козней Мары охраняли десять совершенных качеств, обретенных в этой и прошлых жизнях: щедрость, нравственная чистота, способность к отречению, интуитивная мудрость, самоотверженность, терпение, правдивость, решимость, любовь ко всем существам и невозмутимость. После неудавшихся попыток совратить Будду, бог Зла и Смерти

отступил, склонив свою непокорную голову перед Победителем.

Но если это удалось Будде, Идеальному Существо, превзошедшему даже богов, то обычному человеку, Гамлету, предстоит иной путь к победе. В благородном и самоотверженном стремлении Гамлета все бремя века возложить на собственные плечи и единоличным усилием «покончить с морем бедствий» выражена необычайная дерзость и высокомерие западного гуманистического сознания. Но оно же мешает героической личности здраво смотреть на жизнь и оценивать свои возможности.

Гамлет понимает, что единственный доступный путь, который подействует против придворных подлецов и лгунов, – ложь и лицемерие. Он, «гордый ум», «чекан изящества, зеркало вкуса, пример примерных», как говорит о Гамлете его возлюбленная Офелия, обращает против них их же оружие. Он изображает из себя сумасшедшего, во что придворные верят. Речи Гамлета противоречивы, особенно в глазах окружающих придворных, которые привыкли верить тому, что скажет король. Под видом сумасшедшего бреда Гамлет говорит то, что думает, потому что это единственный способ обмануть лицемеров, не умеющих говорить правду. Особенно хорошо это видно в сцене беседы Гамлета со своими приятелями по университету Розенкранцем и Гильденстерном. Таким образом, Гамлет, надев маску дурашливого шута, вступает в единоборство с наполненным злом миром.

Эта роль Гамлета "быть не от мира сего" и затем отъезд в Англию сродни уходу Будды из царского дворца-сада в отшельники, когда он пытался достичь просветления через суровую аскезу мыслей и плоти...

Но Гамлет умышленно не усыпляет бдительность Клавдия, а намеренно вызывает его подозрения и тревогу. Причиной такого поведения шекспировского героя есть то, что хочет он подтвердить слова из потустороннего мира (Призрака) совершенно реальным земным доказательством.

Разыгрывая в театральном представлении подробности злодейства, принц следит за Клавдием, и тот не выдерживает испытания. Совесть убийцы нечиста! Но Гамлет не может открыто обвинить Клавдия в злодействе, поскольку нет свидетелей, да и окружен король своими людьми, которые скорее признают безумным принца, чем коварным убийцей – нового короля. Мать, прежде бесконечно любившая старого короля – своего первого мужа, теперь разделяет супружеское ложе и трон с убийцей и притворщиком. Сам Клавдий, убийца, создает видимость добродетельного и порядочного отчима и короля. Друзья Розенкранц и Гильденстерн – предатели и шпионы. Любимая девушка становится послушным орудием в руках врагов... А на стороне Гамлета – только верный и единственный друг Горацио и горстка надежных и честных людей.

Но когда король уличен в преступлении, Гамлет дает ему возможность оправдаться. Он ищет проявлений благородства в человеческой природе, он разбудил укоры совести, лишая их спокойствия – это его приговор. Гамлет не просто мстит – он восстанавливает справедливость. Слишком многое приходится преодолеть в себе такому человеку, как Гамлет, чтобы отнять чью-то жизнь, когда пробуждается совесть. Но не только в этом акте проявляется величие души Гамлета. Из его других монологов и высказываний также открываются искренние личные переживания, страдания и отзывчивость его сердца,

хотя и выраженные часто с горячностью и сарказмом. Например, в его резкости с матерью скрыта не столько злоба, сколько желание вырвать ее из рук убийцы, пробудить нравственное начало в ее душе.

Параллельно можно вспомнить о том, как Будда прощал делавших ему зло: «... Я вижу, ты не тот мужчина, который пришел вчера, потому что тот мужчина был злой и он плюнул, а ты склоняешься передо мной, дотрагиваясь до моих ног. Как ты можешь быть тем же человеком? Ты не тот же, поэтому давай забудем об этом».

Но враги не оценили это благородство, гуманизм Гамлета, его веру в добро... Совершает очередной оборот колесо злодеяний и преступлений.

Принц убивает царедворца Полония (он же отец его возлюбленной Офелии), который следит за ним, раскрывает измену своих университетских товарищей, отказывается от Офелии, которая не смогла противостоять дурному влиянию и втянута в интригу против Гамлета. Но единственный выход для Гамлета – это убийство Клавдия, потому что в его поступках корень всех бед, он втягивает в это всех окружающих (Полония, Розенкранца и Гильденстерна, даже Офелию).

Но, все же, герой знает, что не может ограничиться лишь мезтью, так как убийство Клавдия не изменит мира. Для него обязанность отомстить за убийство отца для Гамлета – не обычная, кровная месть. Она вырастает для него в общественный долг борьбы за правое дело, в большую и трудную историческую задачу. Величие этой задачи состоит в противодействии злу вообще. Это видим и в том, что поведение его матери Гертруды приравнено Гамлетом к тем нарушениям

мирового порядку, которые заставляют содрогаться всю Землю.

Да, Гамлет ощущает свое предназначение: «Век расшатался – и скверней всего, что я рожден восстановить его». Но сразив мечом спрятавшегося за занавесом Полония, Гамлет в том, что кажется случайностью, видит проявление высшей воли, воли небес: они возложили на него миссию быть Scourge and minister – бичом и исполнителем их предначертания.

Но, не смотря на это, его все же терзают сомнения: имеет ли он на это право? Ведь в нем самом живет зло, и самому себе он сознается в напыщенности, честолюбии и мстительности. Как же в такой ситуации превозмочь зло?.. Масштабы зла угнетают Гамлета, вызывают у него разочарования, осознание мизерности своих сил. Человек и мир воспринимаются не такими, которыми они ему воображались раньше. И, в конце концов, он ощущает свое бессилие в борьбе против зла. Он проклинает век, в который родился, проклинает, что ему суждено жить в мире, где царит зло и где он, вместо того чтобы отдаться истинно человеческим интересам и стремлениям, должен все свои силы, ум и душу посвятить борьбе против мира зла.

Стоит ли жить? Или стоит «Уснуть! И видеть сны, быть может?» Но есть и страшная опасность: «Какие сны приснятся в смертном сне, Когда мы сбросим этот бранный шум...». Может быть, ужасы загробной жизни не похуже всех бед земных: «Вот что сбивает нас; где причина Того, что бедствия столь долговечны...»

Но эти вопросы остаются без ответа. «Но довольно!» – именно так заканчивается самый значительный монолог Гамлета, который оставляет для нас нераскрытым и

таинственным весь образ Гамлета. Смерть принца Датского – единственный выход из порочного круга зла и убийств. В Эльсиноре появляется надежда на светлое будущее. Шекспир указывает, что борьба не завершена, что разрешение конфликта – в будущем. За несколько минут до смерти Гамлет завещает Горацио поведать людям о случившемся. Они должны знать о Гамлете, чтобы следовать его примеру, чтобы «сразить противоборством» зло на земле и мир-тюрьму превратить в мир свободы и любви.

КУЧЕРА Тетяна

кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії
Київського національного економічного
університету імені Вадима Гетьмана

ЛЮБОВ ЯК СЕНС ЖИТТЯ

Тільки про людину достеменно відомо, що вона здатна: по-перше, ставити питання про власне місце та призначення у світі; по-друге, в залежності від відповіді на це питання, обирати з-поміж можливих варіантів спосіб власної реалізації, власний життєвий шлях, тобто тільки людина має право вибору.

Сенс життя – те, заради чого варто жити, це результат, підсумок життя.

Сенс життя – морально-світоглядне уявлення людини, за яким вона зіставляє себе і свої вчинки з найвищими цінностями, ідеалами, виправдовуючись перед собою та іншими.

Формуванню поняття “сенс життя” передують уявлення про цей феномен. Уявлення про сенс життя складаються у процесі діяльності людей і залежать від їх соціального становища, змісту розв’язуваних проблем, способу життя, світорозуміння, конкретної історичної ситуації. Виникнення уявлень про сенс життя пов’язане із зародженням самосвідомості та з появою можливості робити вибір.

За словами Е.Фромма: людина – єдина тварина, для якої власне існування є проблемою; вона повинна її розв’язати, і їй від цього нікуди ні подітися [1, 14].

Розвиток цієї проблеми у свідомості людей пов’язаний з муками совісті, нерозділеним коханням, бідністю, хворобами

тощо. Однак основна причина її виникнення полягає в усвідомленні особистістю своєї смертності, скінченності свого існування. Людина, як біологічна істота, є смертною. Кінечність існування безпосередньо торкається долі кожної людини. Невідворотність смерті надає земному життю невідворотного та неповторного характеру. Переконавання, що життя на землі дається лише один раз, змушує ставитися до нього з усією серйозністю.

І справді, якби життя людини було вічним, то вона могла б дозволити собі на якийсь час абстрагуватися від цієї проблеми. Безсмертній людині ніколи не пізно усвідомити сенс життя, а можливо, це й взагалі б її не цікавило.

Цього не може уникнути смертний, задумуючись, чи є в людському житті те, що не зникне разом зі смертю. Для смертної людини існування становить нескінченну цінність. Критична ситуація зустрічі зі смертю може прискорити (каталізувати) смисложиттєвий пошук особи, а може засвідчити її остаточне духовне банкрутство.

Багато людей знаходять сенс свого життя у любові. У багатьох культурах саме любов пов'язується з безсмертям. Так, наприклад, в романських мовах слово “любов” (французьке “amour” де “a” – заперечення, “mour” – смерть) безпосередньо проголошує безсмертя [2, 119].

Так, любов – це те, заради чого варто жити, любов – це дія, реалізація людської сили, яка може проявитися тільки через свободу, вільний вибір. Любов має активний характер, вона означає давати, а не брати, отримувати, виражається в безкорисливому прагненні до свого об'єкта, в потребі й готовності до самовіддачі, потребує від людини самовдосконалення, самовідданості, самопожертви, готовності

до вчинку.

Любов має багатоманітні форми і способи прояву. У своєму устремлінні любов може бути спрямована на всіх людей, це любов до всього світу, здатність до милосердя (гуманізм); любов до Бога є проявом трансцендентного початку; любов до Батьківщини, означає любов до рідної землі і до народу, лежить в основі світобачення та проявляється як глибоке патріотичне почуття; любов до батьків, до дітей та онуків – одне з проявів цього почуття, що часто стає сенсом життя людини; любов між чоловіком і жінкою (кохання); любов до себе, що веде до самопізнання, самовдосконалення; любов до своєї справи, захопленість професією; любов до природи, мистецтва, до предметів і процесів тощо.

Однак, найповніше любов виявляється у стосунках між людьми, відкритті та визнанні максимальної цінності іншої конкретної людини. Любов – одна з форм подолання відчуження людини від людини і завдяки цьому вона визнається вершиною морального ставлення до особистості. Як така, вона є суттєвим елементом дружби як форми морального спілкування.

Любов возвеличує особистість, збуджує її творчу енергію, створює і формує людину та її внутрішній світ, виражає багатство й красу людських почуттів, її зв'язок з навколишнім світом і суспільством. Це величезна сила, яка править світом. Для любові важливими є не розбіжності та протилежності самі по собі, а можливість гармонізувати їх, тобто знайти в одному органічне продовження та доповнення іншого.

В моральному сенсі цінність любові полягає в тому, наскільки вона облагороджує особистість, в тому, яким є співвідношення володіння і дарування в процесі любові.

Моральна цінність любові і в тому, що вона мобілізує всі сили особистості. Любов дарує життя. Немає нічого більш природного, ніж наше прагнення до любові. Вже доведено, що у закоханих змінюється біохімічний склад крові, від чого людина молодшає, краще себе почуває.

Мудрість любові в тому, що людина, яка запалила почуття іншої, має усвідомлювати цінність цього почуття, прагнучи відповідати ідеальному образу, що сформувало кохання. Трагізм розчарування в предметі почуття виникає внаслідок розбіжності, іноді дуже великої, між ідеалом і реальністю.

Любов – величезна сила, вона може бути творчою, але може бути й руйнівною, призводити до морального падіння. Все залежить від моральної спроможності людини, міри її особистісного розвитку.

Заслуга любові не тільки у творчому перегляді світовідчуття, посиленні морально-ціннісного виміру своєї життєдіяльності. Значною мірою істинна її заслуга у творенні людини. Очі кохання бачать у людині такі її глибини, про які іноді не знає й вона сама. Любов висвічує в коханому його можливості. В існуючому образі коханої людини їй вдається розгледіти її потенційний образ.

Любов – це форма відношення до світу в цілому. У своїй роботі “Мистецтво любити” Е. Фромм витлумачує любов як творче, життєстверджуюче відношення людини до людини: “Любов – це активна сила, яка руйнує стіни, що відділяють людину від її ближніх; яка об’єднує її з іншими; любов допомагає подолати почуття ізольованості та самотності; при цьому дозволяючи їй залишатися самою собою, зберігати свою цілісність” [3, 15].

Мистецтво любити, на його думку включає в себе чотири

основні компоненти: 1) турботу про кохану людину – сприйняття її потреб як своїх власних; 2) відповідальність за неї; 3) повагу до неї; 4) знання про неї. “Чим більше людині бракує цих рис, тим більше вона боїться віддавати себе, тобто, любити” [3, 223].

Атмосфера любові настільки важлива, наскільки важливе саме життя. З любов'ю часто пов'язують відчуття та усвідомлення людини себе щасливою. Так, в сім'ї любов необхідна не тільки чоловікові та жінці, вона вкрай необхідна і дітям. Любляча людина, людина, яку люблять, випромінює ауру взаємності. Справжня любов робить людину добрішою, милосерднішою, мужнішою, надихає людину на звершення, надає їй сили досягти таких висот, яких не досягнути ніколи при відсутності любові.

Життя людини наповнюється сенсом, стає змістовнішим, гідним людини тільки тоді, коли вона корисна іншим, коли людина із задоволенням і повною самовіддачею займається своєю справою, коли її існування перейнято любов'ю, добром та справедливістю.

Список використаних джерел:

1. Фромм Э. Психоанализ и этика / Э. Фром – М., 1993. – 566 с.
2. Хамитов Н., Крилова С. Філософський словник. Людина і світ. К.: КНТ, Центр навчальної літератури, 2007. – 264 с.
3. Фромм Э. Искусство любить. – М., 2001. – 245 с.

МИРОПОЛЬСЬКА Євгенія

кандидат філософських наук,

доцент кафедри суспільних наук

Київського національного університету

театру, кіно і телебаченні ім. І. К. Карпенка-Карого

ФІЛОСОФСЬКО-ТЕРАПЕВТИЧНИЙ СУПРОВІД МИТЦЯ У КРИЗІ

Творчий процес завжди пов'язаний з палітрою почуттів, не всі з яких ототожнюються з творчим піднесенням. Митці, зазвичай, виявляються схильними до депресій, що супроводжується гострим відчуттям самотності, незалежно від того, чи оточують їх близькі й рідні. Подібне відчуття самотності рідко приводить митця, який страждає, по допомогу у знаходженні психічних ресурсів і опору до кабінету психотерапевта.

Зупинимося на такій опорі як філософія стоїків, що чітко розрізняла “знаходження в самотності” і “відчуття самотності”.

Відчуття самотності – це невід’ємна особливість людської психіки, тому людина приречена в екзистенціальному смислі бути самотньою (І. Ялом).

Стоїки були фаталістами і вірили, що Доля – це те, те, що людина дано, та ситуація, в якій вона опинилася. А ось, як саме людина обходиться (діє) в ній – це вже суто її вибір. І в те, що **вже є**, людина має привнести себе саму. Один із найважливіших принципів стоїків – зробити все можливе на даний час, в цю мить. Вирішити це завдання допоможе одна з “духовних вправ” стоїків – “жити тут і тепер”.

Людина у кризі здебільшого знецінює власне життя. Стоїки ж, навпаки, концентруються на теперішньому моменті, надаючи йому цінності. Марк Аврелій закликав: “Діяти, говорити, мислити завжди, як той, хто може щомиті покинути життя”, привертаючи увагу людини не тільки до поцінування власного життя, а й до осягнення смислу кожної дії людини, навіть такої, яка здається беззмисловою, як, наприклад, Сізіфова праця. Без ідеалізації Надії. Адже саме з надією (на успіх, популярність, визнання...) пов’язані думки творчих людей. І не досягнувши такого рівня, багато з них почувають себе у розпачі. Або досягши певного успіху, справи далі у них не йдуть.

У такому випадку Сізіф може виступити терапевтичним прикладом. Позбавлений надій, він продовжує котити свій валун і тим самим опановує свою долю, відповідаючи за себе самого на противагу тим, хто, перебуваючи у депресії, відмовляється від подібної відповідальності. Стати “героєм всупереч” (В. Каст), наблизитись до катарсису – стану очищення душі, що “витікає з осягнення більш глибокої суті речей” і “готує до сприйняття своєї долі” (Й. Хейзинга) – один з терапевтичних прийомів подолання самотності людини.

Мета не в тому, щоб позбавитись страждань, а в тому, щоб навчити чутливу людину – митця гідно зустрічати виклики долі. І тоді вислів Ніцше *amor fati* буде практичною настановою, оскільки нагадуватиме, що треба бути відкритими своїй долі замість уникнення її.

Отже, самотність – це необхідний екзистенціал митця, обов’язкова умова створення художніх образів, адже “включитися”, перевтілитися в іншу людину можна тільки зустрічаючись із власною самотністю (І. Ялом).

ПРЕДЕИНА Мария

кандидат философских наук

ДОН ЖУАН И ЛЮБОВЬ

«*Любовь всего лишь иллюзия*», – завершает Аполлинер «Три дон Жуана». Любопытно, *зачем* в 1915-м Аполлинер предпринимает экскурс в историю дон Жуанов? Зачем ему дон Жуан *Испанский*, дон Жуан *Фламандский*, дон Жуан *Английский*?

Аполлинер, педантично пересказав дон Жуанов от Тирсо де Молина до Байрона, обошёл вниманием дон Жуана Пушкина. Жаль; Пушкин, хоть и в другом месте, заметил: «*Ах, обмануть меня не трудно! Я сам обманываться рад!*».

Дон Жуан, конечно, *обманывает*, но и *обманывается*; одно предполагает другое. Дон Жуан *Испанский*, *Английский*, *Русский* ищет свою Донну, но Донна всякий раз оказывается девкой. Дон Жуан – это рыцарь Прекрасной Дамы, который больше не верит в Прекрасную Даму, он знает, что Прекрасной Дамы нет, но заставляет себя жить и сражаться так, как будто она есть. Чтобы это понять в сравнении, скажу: мавр не ищет Донну и живёт с гаремом. Ищет Донну и сражается за неё на дуэли Дон Жуан. – *Ускользящая Донна, ускользящий Идеал*. За десять лет до Аполлинера Блок будет воспевать Прекрасную Даму и делиться потаённым страхом: «*Но страшно мне: изменишь облик Ты*». Этот страх будет договорён до конца в «Балаганчике», где в объятиях героя окажется *картонная* невеста.

Дон Жуан Тирсо де Молина на все увещевания, мол, на том свете придётся держать ответ, неизменно отвечает: «*В час*

кончины? До неї ещё далёко» [1, с. 316]. Задорный ответ; но, может быть, до кончины *слишком* далёко. Если б погибнуть в час борьбы за Прекрасную Даму, с иллюзией, что это – *Дама*... Дон Жуану необходим аффект, что толкал бы его из одного дня в другой, этот аффект – Донна. У Аполлинера дон Жуан составляет список покорённых донн, верхнюю строку занимает в нём любовница Папы, нижнюю – жена табачника. «Не хватает бога», – подытоживает Жуан. Но от донны к донне аффект ослабевает, и то, что дон Жуан обманывается, становится всё яснее. Всё труднее создавать иллюзию и убеждать себя в ней. Любопытно, что уже у Тирсо де Молина дон Жуан, этот вольтерьянец до Вольтера, зачем-то зовёт на ужин Каменного гостя. Не за тем ли, что этот гость – последнее, что ещё может разбудить аппетит?

Дон Жуан *Испанский* зовёт Каменного гостя; дон Жуан *Фламандский* вместо того, чтобы украсть у бога жену или невесту, сам становится женихом бога, монахом; дон Жуан *Английский* оказывается *сном* Байрона. Пробудившийся Байрон берёт за руку служанку, что принесла ему утренний кофе, думая: «Ай да я! Покорить за ночь сердца стольких принцесс и герцогинь, чтобы в итоге клюнуть на служанку. Ну и чёрт с ним! *Любовь всего лишь иллюзия*. Дон Жуан поступил бы так же на моём месте» [2, с. 230]. В чреде сменяющих друг друга донн все донны стоят друг друга, любая может быть аффектом, или – ни одна не может им быть. Пробуждение Байрона превращает всех трёх дон Жуанов в возможные истории дон Жуанов так же, как для самих дон Жуанов каждая донна – возможная будущая жизнь, возможная семья, возможное счастье и возможная скука. Перед нами *возможные* истории, ни одна из которых не может нас захватить целиком. Я *наперёд* знаю, что обманываю себя,

чтобы себя занять. Тот аффект, что я когда-то искал вне себя, в Донне, теперь оказывается во мне самом. Я люблю не Донну, а иллюзию. И знаю это. И несмотря на это, я продолжаю любить, потому что мне нравится это чувство и т. д. К слову, к тому же выводу приходит Сван Пруста, и когда он это делает, то женится на своей иллюзии, Одетте. Можно сказать: только, поняв, что Одетта – иллюзия, он вправе на ней жениться. Иллюзия – не повод отказываться от действия, скорее, даже наоборот.

Во всех этих историях, будь-то Аполлинер или Пруст, мне интересна повторяющаяся тема: *«любовь всего лишь иллюзия»*. С этим чувством человек вступает в бурный XXI-й век. Иллюзия – любовь к Донне, иллюзия – любовь к Идеалу. Могу ли я любить Донну, которую сам выдумал? Могу ли я верить в Идеал, который сам придумал? И, между тем, я действую так, как если бы любил, или: как если бы верил. Потому что у меня нет выбора: я рождён с беспокойным сердцем и столь же беспокойным умом.

Список использованной литературы:

1. Тирсо де Молина. Севильский озорник, или Каменный гость / Тирсо де Молина; [пер. с исп.] // Испанский театр. – М.: Художественная литература, 1969. – С. 263-375.
2. Аполлинер Г. Три дон Жуана / Г. Аполлинер; [пер. с фр.] // Три дон Жуана; Сидящая женщина: Романы. – СПб: Лениздат, 2014. – С. 13-230.

РУБАН Ольга

викладач-методист коледжу

Сумського національного аграрного університету

ВІД ГЕНДЕРНОЇ РІВНОСТІ ДО ГЕНДЕРНОГО ПАРТНЕРСТВА: ШЛЯХ ПАРИТЕТУ

Можна припустити, що сучасні гендерні ролі в Україні базуються не тільки на традиційних стереотипних уявленнях про жорстке закріплення поведінки, а й на ідеї паритету. Можемо зробити прогноз, що в майбутньому в Україні може поширюватися практика паритетності, що є кроком до реалізації як на світоглядному рівні, так і на практиці гендерної тріади: від гендерної рівності шляхом паритету, до гендерного партнерства. Гендерні ролі стають гнучкими й дозволяють представникам жіночої та чоловічої статі поводити себе у відповідності до індивідуальних особливостей, створюючи умови для творчої співпраці, не базуються на стереотипах, укорінених в минулому.

У українському суспільстві, особливо на буденному рівні, як і в традиційних суспільствах загалом, базовою гендерною угодою для жінки є “контракт домогосподарки” або “матері-берегині домашнього вогнища”, для чоловіка – “контракт здобувача-годувальника” [1]. Ряд дослідників (Є. Здравомислова, А. Темкіна, Т. Клименкова, Н. Пушкарева) [2; 3; 4; 5] та інші зазначають, що у постіндустріальних суспільствах “класичний базовий гендерний контракт» [6] витісняється, на зміну ієрархії патріархату приходять вирівнювання прав та можливостей жінок та чоловіків. На нашу думку, подібні зміни відбуваються не автоматично, механізми

їх реалізації мають складний та неоднозначний характер, але об'єктивна реальність і світоглядні зміни у контексті пострадянської специфіки суспільних трансформацій, мають місце у напрямку паритету.

У зазначеному контексті гендерно-рольових трансформацій, актуальною є проблема формування андрогінних якостей у дітей, які успішно поєднують у собі традиційно визначені суспільством як чоловічі та жіночі. Дослідниця Н.А. Конопльова в роботі "Обдарованість і гендер" позначила тривожну тенденцію: суспільство, орієнтоване на тверді уявлення про те, що є "чоловіче" і "жіноче", нерідко відкидає і пригнічує обдарованість саме через порушення правил поведінки, запропонованих біологічною статтю людини, у даному випадку дитини [7]. Тут доречно згадати дослідження С. Бем, яка, вивчаючи проблеми життєздатності маскулінного і фемінного типів особистості, виявила, що найбільш пристосованим до життя є андрогінний тип з рисами обох статей [8].

Засновник сучасного проекту метаантропології як теорії буденного, граничного й метаграничного буття людини [9, с. 13-68] Н.В. Хамітов та С. Крилова, яка розвиває проект соціальної й культурної метаантропології [10], пропонують на цій основі андрогін-аналіз, який визначається як «теорія і практика дослідження й глибинної корекції буття особистості та відносин між особистостями, через осягнення стратегій взаємодії екзистенціальної чоловічості як *духовності* і екзистенціальної жіночості як *душевності*» [11, с. 9]. Н.В. Хамітов робить наголос на значенні андрогін-аналізу для практики виходу на корекцію взаємодії чоловічості та жіночості, що виводить «психоаналіз за межі як

маскуліноцентризму, так і феміноцентризму і дає можливість вийти на практику актуалізації особистості та відносин між особистостями на екзистенціальному, психологічному та соціальному рівнях» [11, с. 10].

Отже, підкреслимо важливість розвитку особистісних якостей індивіда у процесі виховання у напрямку андрогінності, що, на нашу думку, є доволі продуктивним фактором підвищення якості життя як особистості, так і суспільства в цілому та сприяє реалізації *гендерної тріади: гендерної рівності – гендерний паритет – гендерне партнерство*.

Список використаних джерел:

1. Словарь гендерных терминов / Под ред. А.А. Денисовой / Региональная общественная организация «Восток-Запад: женские инновационные проекты». – М.: Информация – XXI век, 2002, – 256 с. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.owl.ru/gender/alphabet.htm>

2. Клименкова Т.А. Феминизм // Современная западная философия: Словарь/ Сост.: Малахов В.С., Филатов В.П. – М.: Политиздат, 1991. С. 315 – 316.

3. Пушкарева Н. Гендерные исследования и исторические науки // Гендерные исследования, №3 (2/1999): Харьковский центр гендерных исследований. – С. 66-187.

4. Пушкарева Н.Л. Как заставить заговорить пол? (гендерная концепция как метод анализа в истории и этнологии) // Этнографическое обозрение. – 2000. – №2. – С. 27-42.

5. Введение в гендерные исследования / Учебные материалы к курсу открытого дистанционного обучения по

гендерним дослідженням. – Х.: Харківський центр гендерних досліджень, 2002. – Частина ІІ, С.103-126.

6. Здравомыслова Е.А., Темкина А.А. Гендерный контракт // Словарь гендерных терминов / Под ред. А. А. Денисовой / Региональная общественная организация «Восток-Запад: Женские Инновационные Проекты». – М.: Информация XXI век, 2002. – 256 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.owl.ru/gender/206.htm>

7. Коноплева, Н.А. Одарённость и гендер // Женщина в российском обществе. – 2000. – № 1. – С. 24–30

8. Bem, S.L. The measurement of psychological androgyny / Journal of Consulting and Clinical Psychology, 1974, №42, pp. 155-162.

9. Хамітов Н.В. Філософська антропологія: актуальні проблеми. Від теоретичного до практичного повороту. 2-е видання, виправлене і доповнене. – К.: КНТ. 2018. – 394 с.

10. Крилова С. Краса людини в життєвих практиках культури. Досвід соціальної та культурної метаантропології і андрогін-аналізу. – К.: КНТ, 2020. – 563 с.

11. Хамітов Н., Крилова С. Філософський словник. Людина і світ. 2-е видання, виправлене і доповнене. – К.: КНТ, 2018. – 200 с.

ТОМЮК Надія

аспірантка кафедри філософії,
соціології та релігієзнавства Прикарпатського
Національного університету ім. В. Стефаника

АМЕРИКАНСЬКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛІЗМ І ЕРОС

Генеза американського трансценденталізму, як ідейного напрямку, простежується в релігії, літературі, філософії й культурі Нової Англії першої половини XIX ст. Даний плин постає своєрідним симбіозом релігійних (унітаріанство), культурних (європейський романтизм) і філософських (посткантанство) тенденцій [2]. З 1836 р. починає свою діяльність «Трансцендентальний клуб», ядро якого склали Р. В. Емерсон (R.W.Emerson) , Дж. Ріплі (George Ripley), М. Фуллер (Margaret Fuller), Т. Паркер (Theodore Parker), Б. Олкотт (Bronson Alcott) та ряд відомих їхніх сучасників. Це був також рік, коли Р. В. Емерсон анонімно опублікував свою першу книгу «Природа» [6, с. 290].

З цієї точки відліку й надалі рух починає включати у свої обговорення більш ширше коло предметів – філософію, теологію, політику та літературу. Розмаїтість предмету їхньої критики та творчого доробку була тісно пов'язана з діапазоном інтелектуальних інтересів групи, а також з використанням джерел, запозичених від європейської традиції та Сходу.

Зважаючи на драстичність умов формування цього руху, ставлення до трансценденталізму було досить суперечливим. Найбільш неоднозначну реакцію істеблішменту зумовлювала тема Еросу. У багатьох дослідників їхньої творчості піднята проблематика викликала тривогу, осуд, навіть насмішки.

Керівною темою трансцедеталістського руху є концепція інтуїтивного Розуму, яку Р. Емерсон одержав завдяки розрізненню С. Кольріджем таких понять як Розуміння та Розум. Згідно з Ральфом Емерсоном, Розум – вища здатність душі, те, що ми часто розуміємо як душу. Він (Розум – Т. Н.) ніколи не розмірковує, ніколи не доводить, він просто сприймає. З іншого боку, «Розуміння постійно працює, порівнює, метикує, доповнює, стверджує, короткозоре, але пильно придивляючись, живе теперішнім і доцільним» [3, с. 412-413]. Як сила любові, прив'язаності чи Еросу в колективному несвідомому, Розум також виступає джерелом єдності у фрагментарному та відчуженому світі. Іноді Емерсон називає цю силу Над-Душею (Over-Soul). Таким чином, американський мислитель апелює до Над-Душі, як тієї єдності, в якій міститься кожне конкретне людське існування, творить людину з усіма іншими, це – загальне серце [4, с. 160]. В ідеалі, тіло та душа утворюють первинну єдність, збалансовану та динамічну сутність. Для Емерсона, як і для інших представників зазначеного напрямку, тіло та чуттєвість – істотні елементи людської природи. Таким чином, американські мислителі у своїх працях ставлять за мету підтримання збалансованої єдності тілесного та духовного факторів. Чуття забезпечують важливий об'єднуючий зв'язок з несвідомим.

Поняття живого життя в теперішньому і через тілесність відіграє значну роль у філософії не лише Ральфа Волдо Емерсона. Насправді, це головна тема практично всіх трансценденталістів і романтиків. Так, у своєму творі «Довіра до себе», зачинатель американського трансценденталізму оголошує, що збалансована душа живе з природою в теперішньому, поза часом [4, с. 67]. Саме цей принцип

лежатиме в основі творів пізнього В. Вітмена, зокрема в «Пісні про себе». Г. Д. Торо виражає цю ж саму концепцію у своєму твердженні про те, що «сам Бог досягає вищої міри в теперішній момент і ніколи не буде більш божественним зі втратою всіх віків» [5, с. 65-66]. Це спонтанне почуття існування поєднає людину через почуття тут і тепер з підтримуючими життя процесами природи, які є проявом божественності – Над-Душею. Таким чином, процесам природи притаманні як духовні так і фізичні аспекти. І як такі, вони є символічними проявами вічного життя. Розуміючи важливість взаємозв'язку між природним і духовним світами, американські мислителі навчилися менш двозначно ототожнювати людину з її природним тілом, і приймати умови тілесного досвіду як потенційного джерела трансцендентності. Стосунки душі та тіла діалектичні. Обидва беруть участь у нормальному та належному функціонуванні індивідуальної психіки і не повинні набувати ексклюзивного домінування. В одному з уривків твору В. Вітмена («Пісня про себе») союз душі та тіла описується в термінах сексуального контакту, що веде до динамічного навіть екстатичного переживання єдності та трансцендентності [7]. Результатом цього спонтанного союзу душі та тіла виявляється союз із самим світом і всім людством. Цю божественну Над-Душу ототожнюють з «колективним несвідомим». З'єднуючись з цією божественністю завдяки тілу та відчуттям, людина відчуває трансцендентну єдність. Вираження В. Вітмена, «божественний об'єднуючий екстаз» було передбачено Р. Емерсоном у творі «Природа» так званім «трансцендентним очним яблуком», коли універсальне циркулює крізь людину і вона відчуває себе частиною Бога [4, с. 10]. Одним із основних побуджень Еросу чи несвідомого – це

бажання єднання зі світом, з природним доквіллям. Таким чином, мета Еросу – союз з об'єктами поза межами Я. Абстрактну антиномію Я та Іншого в любові можна подолати за умови, якщо повернутися до конкретної дійсності задоволення і до фундаментального визначення сексуальності як важливої діяльності тіла [1, с. 297] В людини є природне прагнення до єдності та гармонії, якою вона користувалась ще в дитячому стані, до того, як свідомість стала визначальною. Звідси, символічно, що дитинство залишається непорушною метою для людини.

Відчиняючи двері компенсуючій потужності Еросу, несвідомому, американські трансценденталісти прагнули досягти динамічного балансу між тілом і душею, що посилювало б обидві сутності. В результаті чого мислителі змогли запропонувати бачення єдності та безпосередності в духовному та фізичному житті фрагментарного суспільства.

Список використаних джерел:

1. Brown N. Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History/ N. Brown. – NY: Vintage, 1959. – 366 p.
2. Goodman R. Transcendentalism [Electronic resource] / Russell Goodman// The Stanford Encyclopedia of Philosophy. – 2018. – 6 May. Access Mode: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/transcendentalism/> – Title from the screen. – Date of Access: 19.08.2018.
3. Ralph W. E. The Letters of Ralph Waldo Emerson in 10 Vols. /Eds. Rusk R. L, Tilton E. M. – New York: Columbia University Press, 1990-1995, Vol. 1: 518p.

4. The Collected Works of Ralph Waldo Emerson in 10 Vols. /Eds. Ferguson A. R., Slater J., Wilson D. E. – Cambridge: Harvard University Press, 1971, Vol. 2, 424 p.

5. Thoreau H. D. Walden /Ed. William Rossi. – New York: W.W. Norton, 1992, 496p.

6. Versluis A. Transcendentalism / A. Versluis // Encyclopedia of the United States in the Nineteenth Century. / A. Versluis. – New York: Charles Scribener’s Sons, 2001. – Pp. 290–293.

7. Whitman W. Song Of Myself [Electronic resource] / W. Whitman // Leaves Of Grass.- 2012. – 5 November. Access Mode: <https://www.gutenberg.org/files/1322/1322-h/1322-h.htm>].

ЛОБАЧОВ Дмитро

аспірант кафедри культурології та

філософської антропології

Національного педагогічного університету

імені М.П. Драгоманова

ПОНЯТТЯ «ІСТИНИ» У ЛАКАНА

Істина – одне з найбільш складних понять філософії та психоаналізу. Лакан багато говорив про істину; якщо вірити словнику Ділана Еванса, поняття істини у Лакана має відразу кілька значень і функціонує відразу на декількох рівнях. Однак, зараз наше завдання – з'ясувати структурне місце істини у психіці суб'єкта в її власній цілісності. Як вказував Лакан: «... мова йде про здійснення істини суб'єкта як власного виміру, яке повинно бути виділено в його оригінальності стосовно самого поняття реальності» [2, с.31]. Ймовірно, найповніше питання про істину було поставлено Фрейдом у «Тлумаченні сновидінь». Згадаймо відоме сновидіння про ін'єкцію Ірми. Тут Фрейд безпосередньо говорить про істину сновидіння – при цьому, істину, що стосується вже його самого. Питання в тому, що для істини вже самого Фрейда потрібен хтось інший, перед ким можна було б її озвучити. Цим іншим стаємо всі ми – фрейдіві читачі та критики – «подібно до того, як сновидіння, побачене в період аналізу, адресується аналітику, Фрейд в цьому сновидінні звертається вже до всіх нас» [5, с. 243]. Істина в цьому випадку аж ніяк не тотожна змісту сновидіння, як можна подумати на перший погляд. Сенс і сам Фрейд оцінює скептично: «Я зовсім не стверджую, що цілком розкрив зміст цього сновидіння і тлумачення його позбавлене будь-яких

прогалин» [7]. Істина для Фрейда є те, що спочатку зумовлює наявність будь-якого сенсу, то, що робить сенс можливим. Істина є умова сенсу.

Смисли, як ми розуміємо, мінливі, тому істотно спиратися, зациклюватися на них явно не варто. Набагато цікавіше виявити першоджерело всіх смислів – а саме переконаність людини в тому, що її слова самі по собі мають якесь значення. Звідки походить ця, при детальному розгляді, комічна впевненість у власних словах? У суб'єкті є якесь місце, яке потрібно завжди тримати заповненим. Сенс – слів, історії, мого власного існування – це всього лише матеріал, яким цю вимогу можна задовольнити. Це місце, діра, яка потребує бути заповненою. У 11 семінарі Лакан говорить про картезіанський вислів: «я мислю, отже, я існую». Він вказує на те, що Декарт делегував Богу бути основою чогось такого, «завдяки чому щось реальне, в якому тільки що він себе благополучно запевнив, шукане вимір істини знайде» [4, с.42]. Іншими словами, Декарт чинить єдино вірним способом, віддаючи істину Богу: «Іншому, який істиною цієї розпоряджається настільки повновладно, що все, що він говорить – істина і є» [4, с.42]. Бути власником власної істини, власного буття для суб'єкта є часом завданням нестерпним.

Ось чому істина завжди відкривається в Іншому. Йдеться зовсім не про те, що Інший від нас істину вимагає; мова про те, що тільки він має можливість її зрозуміти, розшифрувати, уявити нам. Виходить, що мій сенс завжди спирається на істину, яка мені ніколи до кінця не належить. Найбільший, можливо, шукач істини – Сократ – це дуже добре розумів; помилково вважати, що він творив інших, ведучи з ними діалоги: у першу чергу, за допомогою них, він прагнув пізнати істинного себе.

Отже, істина – це відсилання до діалектики суб'єкта й Іншого. Але це лише загальні слова. Як же істина функціонує, як породжує сенс? Щоб відповісти на це питання, нам буде потрібно зробити наступний крок: зрозуміти, що істина нічого спільного ні з реальністю, ні з правдою, ні з брехнею не має. Всім цим інстанціям, які за великим рахунком, одне і теж, істина протистоїть. Правда і брехня – це вельми умовні поняття; вони залежать буквально від усього, навіть від такої дрібниці, як настрої суб'єкта і його оточення. Крім того, структурно вони мало відрізняються один від одного – досить просто поміняти знак «плюс» на «мінус» – і характер висловлювання зміниться. «Я хочу сказати, що істина знаходиться поза всяким судженням» – каже Лакан [9]. Істина – не у смислах, а в характері самої відповіді. Істина не протистоїть брехні, вона одночасно включає в себе обидві відповіді – і так, і ні, і чорне і біле, я люблю тебе і я ж тебе ненавиджу: істинним у даному випадку буде та структура відповіді, та форма відповіді, яку нам пацієнт явить. Так само також, наприклад, справи йдуть зі сновидінням: нас цікавить не тільки «текст» сновидіння, але те, як аналізанти нам його повідомляють; очевидно, що прірва, яка розташовується між сновидінням «мав місце» і «розказаному» нами – величезна. І саме цю прірву – що, власне, суб'єкт вважав за краще забути, в чому зникнув, а що забезпечити додатковим свідченням – ми прагнемо досягнути, слухаючи сновидіння. Істина – це форма, а не зміст – про це красномовно свідчить відомий християнській культурі вислів «перебувати в істині». У той момент, коли ми торкаємося істини, ми заступаємо на її місце, і ми буквально самі стаємо нею самі, цілком.

Навіть реальність може функціонувати лише завдяки, наявності перспективи істини. «Реальність», насправді, є ще

одним з низки «смислів», якими суб'єкт у тій чи іншій мірі наділяє навколишні його предмети. Сенс реальності в тому, що завдяки їй суб'єкт стверджує себе у світі, як би фіксує деякі речі на своїх місцях (і себе самого вписуючи в цей порядок речей). Бути реальним у даному випадку означає мати фіксований сенс. Але варто змістом спробувати кудись втекти, зміститися в бік – впевненість суб'єкта в реальності також ризикує зникнути. Розповідаючи історію свого життя і раптово зіткнувшись з тим, що якийсь її фрагмент втратив колишній сенс, аналізат починає переосмислювати все своє буття в цілому; зміна фрагмента веде за собою переоцінку всієї історії.

Важливо тут аж ніяк не те, як саме людина переосмислює себе: зараз для нас має цінність сама можливість цього переосмислення. Все це, так само як і можливість у цьому переосмисленні себе або аналітику збрехати чи сказати правду, вказує на те, що пацієнт знає куди рухатися. Він знайомий з істиною, хоча і прагне її неї втекти. І саме істина визначає смисли, але не є ними, і плутати місцями ці поняття – сенсу й істини – велика помилка, інакше «істина» набуває конкретно-виражений характер знання, тобто, фактично об'єкта, яким можна жонглювати, який можна втрачати, який, нарешті, можна знищити (або витіснити).

Все це говорить про наявність у психіці суб'єкта «істини, від реальності відмінної, що робить можливим виникнення нових змістів, у світ або в реальність введених»[10]. Якщо і пробувати давати істині найменування, то зробити це можна через філософію, наприклад – того ж Хайдеггера, що казав, що істина тотожна сама собі. Ймовірно, щоб зрозуміти це, варто згадати, що є психоаналіз – «відносини ці, в які вступають двоє, стають базою для пошуку істини – пошуку, в якому один

передбачається знаючим – у всякому разі, таким, що знає більше іншого» [4, с. 147]. Продовжуючи інтелектуальні пошуки, ми можемо піти найпростішим шляхом, з доступних нам на аналітичному шляху – ми спробуємо уподібнити несвідоме істині. Чи виправдає нашу помилку той факт, що Фрейд, зіткнувшись з несвідомим, ймовірно теж відчував спочатку бажання об'єднати ці поняття: однак він вчасно помітив, що несвідоме значно ширше. Уподібнити несвідоме істині означає міфологізувати перше і спростити друге. Якщо істина, як ми з'ясували, це структура, схема, модель – то несвідоме структурується нею, але не вичерпується.

Несвідоме є ніщо інше, як поле, в якому ми маємо намір щось – істину – відшукати. Фрейд не дарма вказує на складну структуру несвідомого – яке розуміє в топічному, економічному і динамічному вимірі, і робить це Фрейд не тільки з натхнення, але і для того, щоб вказати нам те, що несвідоме – це певний процес, це стан, а не статичне знання, яке досить просто виявити на світло. У теорії, моменті, коли ми виявимо все несвідоме – не наступить ніколи, Фрейд це розуміє, і тому сам зауважує «завершення аналізу, я вважаю, є справа практики» [1]). Під практичною вимогою, яка звернена до аналітика, Фрейд тут розуміє досягнення суб'єктом стану «найбільш сприятливих психологічних умов для функцій Я» [1]. Іншими словами, Фрейд не вказує на те, що нам варто проаналізовані все несвідоме. У психоаналізі – тобто практиці поводження з несвідомим – ми, кажучи словами Лакана, «шукаємо ... істину, яка зробила б нас вільними» [3, с. 33].

Виходить, раз ми говоримо про істину, як мету психоаналізу, то можна уподібнити істину бажанню? Якщо моє бажання вимагає від мене, наприклад, смерті – мене чи Іншого,

– тобто, загрожує вторгненням реєстра Реального, то я роблю це лише через призму фантазма, який і визначає структуру психіки – тобто, по суті, структуру несвідомого. Фантазм і істина – ось справжнє співвідношення, яке ми сьогодні, мабуть, і повинні розглянути. І те, і інше, безсумнівно, перебуває по той бік Символічного: істина знаходиться поза знаками, – каже Лакан [2, с. 344]. Ясна річ – символічним виміром буде володіти тут симптом, а ось його значення – розташоване за і перш будь-якого знака, і буде ставитися до того виміру істини, бажання виявити яке і є у аналітика. Тут ми, звичайно, потрапляємо у простір етичного. Міллер вірно помітив, що «За Фрейдом, психічний устрій людини підпорядкований якомусь вимушеного вибору: треба жертвувати істиною заради задоволення» [6, с. 121].

Однак, цей вислів жодним чином не пропонує нам відмовитися від задоволення – він свідчить швидше про те, що з самого початку, в момент нашого дорослішання, ми навчилися задоволення через відмову від істини; істини, в тому числі, бажання. Це аж ніяк не означає, що ми перестаємо, через деякий час, стукати у старі двері – ми стукаємо, але самі не знаючи чому. Але якщо суб'єкт може перетнути фантазм, то істину він перейти не зможе, він зможе лише слідувати їй. І в цьому і є його доля – ні на більше, ані на менше ми поки що не погоджуємося.

Список використаних джерел:

1. «Конечный и бесконечный анализ» Зигмунда Фрейда. – М., 1998. – 224 с.

2. Лакан Ж. Работы Фрейда по технике психоанализа (Семинар, Книга I (1953/54)), М., 2009 – 432 с.
3. Лакан Ж. Этика психоанализа (Семинары: Книга VII (1959-60)), М., 2006. – 416 с.
4. Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа (Семинары: Книга XI (1964)), М., 2004. – 304 с.
5. Лакан Ж. 'Я' в теории Фрейда и в технике психоанализа (Семинары: Книга II 1954/55), М, 1999. – 520 с.
6. Миллер Ж.-А. Введение в клинику лакановского психоанализа, М., 2017. – 184 с.
7. Фрейд З. Толкование сновидений (www.e-reading.club/book.php?book=60736)
8. Фрейд З. Исследования истерии [электронный источник, режим доступа]: (www.e-reading.club/book.php?book=1041582)
9. Лакан Ж. Изнанка психоанализа (Семинар, Книга XVII (1969-70)), М., 2008. – 272 с.
10. Лакан Ж. Образования бессознательного (Семинары: Книга V (1957/1958)), М., 2002. – 608 с.

МРИНСКАЯ Наталья

аспирантка кафедри культурології і

філософської антропології

Національного педагогічного університету

імені М.П. Драгоманова

ПРЕОДОЛЕНИЕ ОДИНОЧЕСТВА ИНВАЛИДА

Проблематика одиночества – это своего рода ниточка между социальными и экзистенциальными проблемами личности. Одиночество является символом положения человека при рассмотрении его роли в обществе и несет под собой огромный уклад осмысления проявленных и непроявленных глубинных задач, которые намеревается решить сам человек в периоды метафизического, морального, психологического или социального кризиса.

Проблематика одиночества рассматривается на различных уровнях восприятия и в различных научных работах в поиске феномена осмысления поиска себя. Бердяев в своей книге «Самопознание» указывает, что «есть два типа основоположных людей – тип находящейся в гармоническом соотношении с мировой средой и тип, находящейся в дисгармоническом соотношении» [1, с. 40]. не это ли служит для проращивания экзистенциальных переживаний и служит сигналом для аналитического осмысления своего мира путем одиночества. Что в данном случае первично одиночество как следствие отвержение миром или одиночество, как способ сознательно отделить себя от мира? Наиболее полно на эти вопросы отвечает художественное осмысление проблематики. Такими художниками одиночества были Ф.Кафка, Д.Дефо,

Ф.М.Достоевский. Каждый вид одиночества, а эти виды пытались систематизировать и описать, например, разделяя одиночество на «одиночество», «изоляция», «уединение», «аномию», в «Лабиринты одиночества» под редакцией Н.Е.Покровского[2]. Но все эти формы одиночества рассматриваются относительно основных метафизических положений и скорее делятся на религиозные, такие как Э. Фромм – с идеей свободы [3], философские, каковой ее считал Н.А. Бердяев [4] и психоаналитической, как ее видит Н.В Хамитов[5]. Все эти виды одиночества соотносятся в современными реалиями, но не могут создать однотипного уравнения для решения проблемы одиночества.

Но есть еще один вид одиночества, который, к сожалению, рассматривается на уровне «изоляции» и создает прецедент рассматривать его на уровне общественной проблемы – это одиночество инвалида. Непригодность социальной среды, нежелание принимать «другого» в свои рамки – общество создает граничные аспекты восприятия, перенося проблему одиночества инвалида на уровне социальной психологии или социальной политики, но при этом только косвенно рассматривает одиночество-инвалида как проблему экзистенциального поиска во вновь созданной реальности. Первоначально именно экзистенция служит отсечению коммуникативных качеств личности при осознании своей идентичности в мире обычных людей. Особенно тяжело становится инвалидам, приобретающим свою инвалидность. Нельзя отрицать, что роль социума, этики, морали и наконец политики важна для решения подобной проблемы, но социальной она может стать только в одном случаи, когда на улицах инвалиды просто появятся и перестанут пребывать в

мире своего одиночества. Рациональный анализ отпадает в тот момент, когда человек создает для себя внутренние ограничения из «не могу», «не нужен», «не такой».

Для Украины эта проблема наиболее актуальна, как для страны, ведущей войну и получающей на ее фоне огромное количество инвалидов. Хамитов в «Философии одиночества» пишет; «Трагичность и интимно личностный характер проблемы приводят к тому, что создание такой философии на языке теории почти невозможно – писать ее надо языком бытия». Именно трагизм и интимность становятся непреодолимыми символами одиночества инвалида. Инвалид сознательно разграничивает мир на символические пределы, которые служат ограничением для его инклюзии, часто принципиально оставаясь в одиночестве, боясь совершить акт проникновения на чужую территорию.

В большинстве случаев решением проблем является психологическая практика для адаптации самого инвалида, но стоит заметить, что актуализация проблемы должна иметь и чисто философское решение, которое может трансформировать проблему в достоинство и для этого следует работать не с инвалидом, а с обществом, создавая паттерны восприятия, служащие ключевыми точками соприкосновения с «иными». Такими паттернами могут служить восприятие тотальности бытия, которое также озвучивает Хамитов в своей книге «Освобождение от одиночества» на фоне общезначимой и всепоглощающей любви. «Возлюби ближнего твоего, как самого себя» [7; Мф. 22:39], где, отбрасывая религиозные догмы, принять следует, не пытаясь занять место другого, а сопереживать, со-страдать, выводя таким образом инвалида из своего одиночества путем экзистенциальных, эмпатических

проявлений любви к нему и воспитывая, возвращая любовь в его сердце к миру.

Список використаних джерел:

1. Бердяев, Н.А. Самопознание / Н.А. Бердяев. – М.: Книга, 1991. 446 с.
2. Покровский Н. Человек, одиночество, гуманизм // Лабиринты одиночества. – М., 2009. 424с.
3. Фромм, Э. Бегство от свободы / Э.Фромм. – М.: МНПП ЭСИ, 1993. – 272 с.
4. Бердяев, Н.А. О человеке, его свободе и духовности: Избр. Труды Н.А.Бердяев. – М.: Моск. психолого-соц. ин-т: Флинта, 1998. -312 с.
5. Хамитов Н.В. Философия одиночества. –Киев, 1995. С. 161.
6. Хамитов Н.В. Освобождение от одиночества. – М.: Астрель, 2005. 415с.
7. Библия.

РОМАНОВА Олена

аспірантка кафедри культурології та

філософської антропології

Національного педагогічного університету

імені М.П. Драгоманова

ПРОБЛЕМА ВИБОРУ ЛЮБОВІ У ГРАНИЧНІЙ СИТУАЦІЇ

Вічна тема любові постає знову, адже ця філософська категорія є сенсоутворюючим фактором сучасної особистості. Говорячи про вибір любові у контексті “філософії існування”, велике значення для розвитку особистості відіграє аспект граничного стану, коли людина опиняється віч-на-віч зі своїм жахом перед майбутньою невідомістю. Це трапляється під час зіткнення з нумінозними силами, які неможливо трактувати раціонально. Саме в такі моменти і трапляється розрив відносин або небажання обирати, і людина лишається “тонути у власному ніщо” [1, с. 3]. Проте в цьому прихована вказівка до трансцендування, яке у своїх роботах Н. Хамітов називає “вихід у метаграничне”.

В епоху поліваріативності суспільства варто зануритися не лише в етико-естетичний аспект теми любові, а й в сакральньо-трансцендентний.

Вперше поняття “нуміозне” ввів німецький теолог Р. Отто. “Я утворюю слово нуміозне (якщо від *omen* можна утворити *ominos*, то від *numen* виходить *numinos*). Таким чином, мова піде про нуміозну налаштованість душі” [1, с. 2]. Р. Отто детально описує кожен етап нуміозного, від жаху до просвітлення: “У ньому кореняться як «демони», так і «боги»”

[1, с. 4].

Після Р. Отто термін “нумінозне” у своїх працях вживав швейцарський психоаналітик К. Юнг. Він розглядав “нумінозне” як досвід архетипів колективного позасвідомого, а зустріч з божеством вважав імманентним, тобто таким, що вже є у психіці людини. Визначав проблему індивіда як неможливість призвичаїтися до свого внутрішнього світу. “Подих духу, що прослизнув по темній воді, є страшним, як і все те, причиною чого не виступає сама людина, або причину чого вона не знає. Це вказівка на невидиму присутність, на нумен” [3, с. 34].

Швейцарський дослідник наголошував, що варто не лише спиратися на екстравертно-інтровертну типологію, а й враховувати стан психіки людини. “Є люди, які лише в позасвідомому володіють розумінням сенсу свого життя і свого істинного значення, а їх свідомість заповнена всім тим, що є для них помилками і спокусою, що відводить їх з правильного шляху” [4, с. 55]. Дослідник наголошував, що позасвідоме прагне компенсувати односторонність свідомого. “Людська психіка являє собою цілісність позасвідомих і свідомих процесів, це саморегулююча система, в якій відбувається постійний обмін енергією між елементами” [3, с. 4].

Свого роду, нумінозне за Юнгом – це архетип Тіні, яка прагне вирватися з душі людини. І тут головне не бути одержимим Тінню, а пропустити її через своєї свідоме, і вирішити конфлікт, що відбувається у психіці. “Треба навчитися володіти своєю особистістю за будь-яких обставин, інакше витіснені фрагменти перегороджуватимуть шлях розвитку, розуміння своєї тіньової сторони веде до розуміння й любові ближніх” [4, с. 36]. Саме психіка, на думку Юнга, є

вирішальним фактором у виборі людини, де велику роль відіграє позасвідоме. До індивідуального позасвідомого він відносить дитячі травми, нереалізовані бажання, комплекси, які живуть автономно і є больовими потрясіннями. «Комплекси – це, перш за все, такі психічні величини, які позбавлені контролю з боку свідомості. Вони відщеплюються від неї і ведуть особливого роду існування в темній сфері душі, звідки можуть постійно перешкоджати або ж сприяти роботі свідомості» [5, с. 37]. Проте неповноцінність комплексу може стати виходом на новий рівень розвитку. «Це означає тільки, що існує щось несумісне, неасимільоване, можливо навіть, якась перепона, але це також і стимул до великих прагнень і тому, цілком ймовірно, навіть нова можливість для успіху» [5, с. 37].

Отже, зустріч з нумінозним – це підняття з глибин жаху, нудьги, відчаю. Якщо людина наважується пережити цей екзистенційний стан і пройти через випробування, то цей досвід стає сенсоціннісим для неї. У протилежному випадку це може стати нескінченним бігом по колу. Вважаємо, що під час таких граничних станів і відбувається відкладення вибору. Він не робиться, тому що потік позасвідомого не дає зрозуміти, як себе поводити, тому відбувається гальмування і сковування волі. Але буває і навпаки – вибір неправильного вчинку. Біг по колу на межі виснажує сили і часто призводить до загибелі, що часто трапляється у творчих особистостей.

Шлях до розв'язання проблеми можна знайти у працях Н. Хамітова. Філософ називає метагранічне буття трансцендентною екзистенцією, під час якого екзистенція втрачає свої безвихідно-трагічні властивості та розв'язує протиріччя. «Трансцендентне як щось поза-людське і потойбічне стає внутрішньо властивим людському існуванню.

Саме в єдності цих визначень і проявляється трансцендентне, що з'єднує особистість людини і Бога, в образі якого людина усвідомлює межі свого Я» [2, с. 22]. Та щоб вийти до метаграницного, треба у бутті-на-межі подолати тугу й жах і вирватися до нової гармонії, де “любов це стан єдності, що перемагає самотність” [2, с. 288].

Н. Хамітов говорить про розрізненість понять “граничне буття” і “буття-на-межі”, останнє він характеризує як екзистенцію. «Екзистенція ж означає трагічний розлад Я і навколишнього світу, наростання протиріччя між ними» [2, с. 162]. Екзистенціальний вибір у граничних ситуаціях має здійснюватися цілісною особистістю. Якщо людина виходить до своєї цілісності через любов та співтворчість, то така цілісність між двома особистостями веде до надцінності, що і становить ядро андрогінізму. Людина, яка проходить шлях індивідуації, у прагненні до трансцендування, має подолати жах нумінозного в граничному бутті, який виникає від зустрічі з невідомим, що очікує на неї в метаграницному. Виходячи за межі, долаючи екзистенційний жах, пропускаючи через себе свою Тінь, особистість обирає любов, і відкриває цілком нову якість буття, де зняті протиріччя, де єднання особистісного і вселенського. Якщо людина не зробить самостійне рішення, то вона лишиться на рівні постійного буття-на-межі, стані псевдо-любові або любові на конфлікті, що можна прослідкувати на прикладі стосунків відомих французьких філософів С. Бовуар і Ж.-П. Сартра – на їх обличчях закарбувалися вічний відчай, відлюдненість, небажання любити ані світ, що навколо, ані себе, ані того, хто поруч.

Вибір любові – це, в першу чергу, вибір себе – власний вольовий вибір, вихід до нової реальності.

Список використаних джерел:

1. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.litmir.me/br/?b=231543&p=1>
2. Хамитов Н. Философия: бытие, человек, мир. От метафизики к метаантропологии. – 4-е издание, исправленное и дополненное. – К.: КНТ, 2017. – 268 с.
3. Юнг К. Архетип и символ. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://unotices.com/book.php?id=51464&page=34>
4. Юнг К. Очерки по психологии бессознательного. Сочинения. Издание 2-е., М.: «Когито-Центр», 2010. – 352 с.
5. К.Г.Юнг. Проблемы души нашего времени. 179с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://loveread.ec/read_book.php?id=60315&p=1

СЕРАЯ Лариса

магистр программы «Философская публицистика,
философское искусство и арт-терапия»
кафедры культурологии и философской антропологии
Национального педагогического университета
имени М.П. Драгоманова,
аспирантка кафедры философии
Киевского национального университета
строительства и архитектуры

МОЖНО ЛИ ПОСТИЧЬ ЛЮБОВЬ БЕЗ ОДИНОЧЕСТВА?

«Личность – это наш сад, а воля – это его садовник»

У. Шекспир

Что есть одиночество? Что может ответить масса людей, которая увязла в бытовых проблемах. Когда скучно, хочется быть с кем-то рядом, чтобы развлекали, заниматься чем попало, чтобы не ощущать свою пустоту и ненужность другим. Ключевые слова здесь: быть с кем-то, заниматься чем-то. На помощь приходят развлечения: кино, вкусная еда, компьютерные игры, путешествия, кому-то помогают новые покупки и знакомые, новые и неизвестные, постоянные изменения обстановки вплоть до смены квартиры и страны, но это ли настоящее спасение от скуки? Все новое-новое, временное без глубины.

Человек временно получает удовольствия, бежит за новым допингом радости, а в душе не принимает себя. Когда человек находит себе подобных людей, поначалу происходит

емоциональная активність, но небезпечність цього стану заключається в тому, що люди починають використовувати один одного.

Чем більше проявляється прив'язаність, тем більше ростуть потреби одного за рахунок другого. Ці потреби можуть збільшуватися від безудержних бажань, коли людина знаходиться на платформі «хочу», а не на платформі боргу і «надо». І тут ми явно можемо бачити людину, залежимої або со-залежимої від своїх бажань. Звичайно це люди, націлені на себе.

В цьому випадку егоїзм людини виходить на перше місце і починають з'являтися невдоволення, подразливість, агресія, навіть до лени, яка може привести до апатії і в результаті до депресії. Щоб не допустити цього, на допомогу може прийти філософське усвідомлення своєї життя і життя в цілому. З'являються питання: що ми робимо для себе, а що для інших, казково моє місце в житті і моє призначення.

Іменно дії, підбадьорюють людину творити. Ми творці своєї щастя, і тільки від нас залежить, по якій дорозі ми поїдемо: в бік, де розваги і немає відповідальності, де складнощі, і ми їх подолаємо, щоб довести собі, іншим наскільки ми справді справляємося, або їдемо, де потрібна допомога іншим, а можемо повернути, на не- заплановану дорозу, тому що хтось попросив. Кого, куди несе, - як бачимо в фільмі «Трасса 60», - або затягує життя і людина стає звичайним, нудним і нецікавим. Так, може, причина не в інших? Не в сусідах і країні, а в самому собі?

Метаантропологический метод»[3] философии дает ответ на решение многих вопросов, но решить их может только сам человек. И здесь мы приходим к выводу – нужно двигаться.

Поскольку человек – многоуровневая система, и у нас есть дух, душа и тело как инструмент, через который мы взаимодействуем в этом мире, действовать мы должны гармонично, без перекосов. Раздувая физические потребности, мы можем не ощущать боль других людей, боль животных, быть оторванными от мира, а вот быть целостным в этом мире может помочь только пошаговая зрелость личности.

Первостепенным, очень важным в воспитании каждого есть развитие сознания. С древних времен применяли аскезы, с детства приучали детей к труду, учили осознавать меру, жили по принципу «не навреди» и не стыдились наказаний детей для их же лучшего будущего.

Именно сей час вопрос постижения любви через одиночество является актуальным вопросом. Можно прокомментировать это следующим образом: как в эпоху тотального потребления не заблудиться в лабиринтах своего ума, терзаемого искушениями, удовольствиями, но имеющего желания любить. И вот здесь мы по-настоящему приходим к основному пониманию людей, которые хотят любить.

Обыденный человек» [3], находящиеся на уровне страсти, вожделения, сам хочет использовать другого ради своих удовольствий и для него одиночество – это скука. Он бежит от влюбленности к влюбленности и еще больше страдает. Но сумев преодолеть состояние скуки, человек может выйти на новый для себя уровень. Именно в предельном бытии»[3] может происходить трансформация. Благодаря своему труду, осознающий меру, воспринимающий мир без оценок, поднимая

свое сознание до уровня благости, желающий бескорыстно помогать другим, руководствуясь понятием «надо», а не «хочу», осознающий себя частью целого в этом большом мире, начинает искать путь для уединения, ведущий от одиночества в скуке в мир любви. И как говорят на Востоке: «Посеешь поступок – пожнешь привычку, посеешь привычку – пожнешь характер, посеешь характер – пожнешь судьбу». А Альберт Эйнштейн говорил: «Изменение привычек может быть захватывающим, и я побуждаю вас наслаждаться приключением и экспериментом над собой, как я им наслаждался и наслаждаться буду»[4].

Человеку приходит осознание. Он понимает, что есть хорошо не только для себя, а для других, а делая хорошо другим, считаются и с ним.

У человека начинают меняться вкусы, привычки, его мышление направленно на творчество, радость, созидание, где в разных ситуациях он не подвластен манипуляции, а имеет свое собственное мнение, и в тоже время, способен учитывать мнение других, его интересы направлены не только на себя, а на окружающий мир, его истинным желанием становится стремление улучшить мир, мы можем говорить о зрелой личности. И находясь на этом уровне, человек сам уже не хочет размениваться на пустую болтовню, дешевые развлечения. Карл Роджерс считает, что единственная сила, которая побуждает человека двигаться дальше – это тенденция максимально раскрывать свои способности и найти их нужно как можно раньше.

Гармоничный человек обладает целостной жизненной мудростью, а чтобы стать зрелой личностью нужен труд, терпение, благородство, сила воли, духовный рост,

базирующийся на душевных аспектах и нравственных принципах самого человека. Укрепляясь, закаляясь через трудности, человек приобретает опыт, который помогает стать ему воистинно зрелой личностью.

А зрелая личность всегда привлекательна. Такой человек не плывет по течению с массой людей, он сам прокладывает дорогу, по которой в дальнейшем пойдут другие. Умение четко выражать свое мнение, учитывая мнение других, отличает сильную личность, от слабого человека.

Путь становления личности не прост, порой тяжелый, но для осознания себя в этом мире необходимо пройти даже испытания. Если в юности мы бежим от одиночества и ищем прибежище во влюбленности, то от этих искрометных чувств, порой поверхностных, человек в итоге устает и ищет сам уединение, ищет настоящей любви во всей ее полноте. Но для этого осознания невозможна суета. Зачастую, люди, живущие обыденной жизнью, могут долго бегать от влюбленности к влюбленности и только люди, осознающие себя как личность, найдя свою индивидуальность, делают остановку под названием «Уединение» или «Одиночество».

Это осознанное уединение дает возможность приобрести покой, успокоить чувства, наладить связь со своим высшим «Я», и именно творчество подсказывает выход. Этот выход, как правило, имеет вектор к предельному бытию и возврат в обыденность уже не имеет смысла. Уединение, переходящее в осмысленное одиночество, – это уход для постижения себя для дальнейшего своего познания. Еще Сократ говорил: "Познай себя, и ты познаешь весь мир"[1]. Познать свою душу, свою духовную природу в осознании того, что тело только

инструмент, дорогого стоит. Возможно, это самое важное, что есть у человека, это цена его дороги под названием жизнь.

Нельзя не согласиться с Н. Хамитовым, который пишет: «Творчество влюбленного принадлежит лишь ему, творчество любящего принадлежит любимой и всему миру. Любовь соединяет нас со всем миром и делает значимыми для всего мира» [2, с. 22]. Двигаться навстречу любви – это двигаться вглубь себя от личности до зрелой личности, это двигаться от предельного бытия к запредельному, вечному, к любви. И тогда одиночество постепенно преодолет свои рамки отчужденности от мира. Эта остановка необходима.

Одиночество целостной, зрелой личности – это творческий акт, устремленный в Вечность, это остановка перед следующей станцией под названием Любовь.

Н. Хамитов в своей книге: «Философия одиночества» говорит о необходимости иметь волю к одиночеству. Любовь, согласно его размышлениям, есть награда за волю к одиночеству. Более того, воля к одиночеству – необходимое условие обретения любви. Реализуя эту волю в многообразном мире людей, мы создаем себя, способного любить. «Одиночество в юности готовит к влюбленностям, одиночество в молодости вводит нас в мир любви – через творческий поиск неповторимого Идеала внутри себя» [2, с. 20].

В заключении можно сделать вывод, что для постижения истинной любви, необходимо творческое одиночество зрелой личности.

Список использованной литературы:

1. Сократ // [Электронный ресурс]. – Режим доступа –
<https://4brain.ru/blog/%D0%BA%D1%80%D1%8B%D0%BB%D0%B0%D1%82%D1%8B%D0%B5>
2. Хамитов Н.В. Одиночество женское и мужское. Опыт вживания в проблему. – К.: Атика, 2010. – 224 с.
3. Хамітов Н.В. Філософська антропологія: актуальні проблеми. Від теоретичного до практичного повороту. – 2-е видання, виправлене і доповнене. 2-е видання, виправлене і доповнене. – К.: КНТ, 2018. – 394 с.
4. Эйнштейн А. «О привычках» [Электронный ресурс]. – Режим доступа. –
<https://ruslankazan.wordpress.com/2012/01/12/109/>

ТЕРЛЕЦКАЯ Наталия

магистр программы

«Философская антропология и психоанализ»

кафедры культурологи и философской антропологии

Национального педагогического университета

имени М.П. Драгоманова,

аспирантка кафедры культурологи и философской

антропологии

Национального педагогического университета

имени М.П. Драгоманова

ОДИНОЧЕСТВО ЧЕЛОВЕКА ЭПОХИ ПОТРЕБЛЕНИЯ: ПУТИ ПРЕОДОЛЕНИЯ

В современном мире существует много спекуляций по поводу человека и сверхчеловека, и в связи с этим появился и киберчеловек будущего, и семья, соответственно, тоже подстраивается под модель человека. Поскольку семья начинается с человека отдельного, и только тогда уже создается, попробуем разобраться с человеком, его смыслом и предназначением.

Сегодня модель общества устроена так, что человек все меньше является творцом и все больше становится потребителем. Общество потребления обесценивает душевные и духовные качества человека как личности и низводит идеал гармонично развитой личности до максимального культа удовлетворения потребностей, вне зависимости от подлинной пользы, дающей качество жизни в гармонии духовного, душевного и телесного.

Что является, возможно, самой большой проблемой для как для современной семьи, так и для современного человека?

Чтобы лучше понять модель семьи будущего, стоит вспомнить, древний эпос Фирдоуси «Шах Наме». Этот эпос, как и сама иранская культура раскрывает непростые коллизии того времени, когда сын и отец встретились на поле битвы, и отец убил собственного сына по несчастной случайности, потому что он его просто не узнал. Он не узнал, что это его сын, потому что семья долгое время не общалась, отец не знал, как выглядит его сын, он не знал кто он, не знал, как его сын выглядит. Современная семья мало общается точно также: нередко, супруги просто проживают вместе, удовлетворяют вместе базовые потребности инстинктивной природы, игнорируя духовные и душевные потребности, нередко общение практически полностью вытесняется телевизором, минимизируется до обыденного уровня.

Отойдем от обыденного уровня восприятия, и вернемся к космологическому вопросу о том, как вообще воспринималось добро и зло в древности. В древней культуре Ирана есть такое понятие, как вечная борьба добра и зла. Если рассматривать современный кинематограф, то мы видим, что сейчас например, очень популярна дискуссия – живем мы в реальности, или в виртуальной реальности. Трансформация внешняя, благодаря материальному достатку, возможна до бесконечности. Братья Вачовски, заработавшие миллионы, меняют пол. Возможно, от скуки. Они могут это делать до бесконечности. Но это будет дурная бесконечность, как говорил Гегель, потому что человек все равно не будет удовлетворен внутренне.

Как найти критерий реальности? Есть ли в современном человеке пробужденная личность или личность в нас спит?

Какова истинная жизнь души? Возможно, критерием пробужденной душевности является искренность, а пробужденной духовности – ответственность за себя и других?

Фильм «Матрица», ставший уже практически сериалом за время своего существования, затягивает нас в вечную борьбу добра и зла: некий лабиринт, где нас ждет, вероятно, в образе врага, минотавр, вовлекающий жизнь современного человека в дурную бесконечность противоречий. Также, как в иранской культуре, где добро и зло вечно противоположны друг другу, и нельзя преодолеть эту противоположность: вечная война как в земном мире, так и в небесном круге богов, так же и в современном мире люди создают один стереотип на смену другому, вовлекаясь в вечную борьбу противоречий, которая далеко уводит человека от подлинной жизни души.

Это бесконечная борьба стереотипов, где нет подлинной аскезы, дающей возрождение души и трансформацию духа. Без этой внутренней работы человек рискует превратить свою жизнь в виртуальную, заменив храм бессмертной души, наше уникальное тело, на искусственную имитацию, а душевное творчество подменив играми воображения.

Нужно выйти за пределы лабиринта, и посмотреть на него сверху, а сверху на него посмотреть можно лишь выйдя за пределы борьбы добра и зла, и это становится возможным только благодаря выходу за пределы стереотипов, навстречу подлинной реальности, пробуждающей душу. Дренеиранская культура, из которой Ф.Ницше черпал вдохновение для создания сверхчеловека, а трансгуманизм черпает идеи для создания постчеловека, увы, не выходила на уровень восприятия трансцендентного.

Гармоничная модель красоты отношений в семье создается в сотворчестве, только благодаря стремлению найти выход за пределы противоречий, при этом, конечно, живя в реальном мире, мы не можем упразднить критерии добра и зла, а на оборот. Сохраняя эти критерии для понимания роста души и развития духа, необходимо очищаться душевно, облагораживать дух, искать выход из лабиринта вечной борьбы через любовь, сотворчество, прощение, верность, взаимодоверие, как бы старомодно это не звучало.

Список використаних джерел:

1. Гегель Г.В.Ф. Сочинения в 14 томах. – М.; Л., 1929-1959.
2. Ницше Ф.. Сочинения в 2-х томах. – Москва. Издатель: Мысль., 1990. – 833 с.
3. Фирдоуси. Шах-наме – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [<http://librebook.me/shahnameh/vol1/1>].
4. Хамитов Н. Освобождение от обыденности: искусство как разрешение противоречий жизни . – К.: Наукова думка, 1995.
5. Хамитов Н. Освобождение от одиночества. – М.: АСТ, Харьков: Торсинг, 2005.
6. Дурная бесконечность. По работам *свящ. Павла Флоренского* – [Электронный ресурс] – Режим доступа: [[http://www.1260.org/Mary/Nature/Nature Bad infinity Florensky ru.htm](http://www.1260.org/Mary/Nature/Nature%20Bad%20infinity%20Florensky_ru.htm)]

ШУЛЬГА Сергей

аспирант кафедры культурологии и философской антропологии Национального педагогического университета имени М.П. Драгоманова

ЛЮБОВЬ КАК ВОЗМОЖНОСТЬ ПРЕОДОЛЕНИЯ ЭГОИЗМА

“Все мне позволительно, но не все полезно; все мне позволительно, но не все назидает” – пишет Апостол Павел.

Любовь – это Божественная энергия света и правды, которая пронизывает Мир. Это поток элементарных частиц, которые порождают плазму, которая есть сознание.

Сознание – это процесс принятия в себя этой энергии Света. Таким образом, Свет – это поток направленных частиц, которые несутся с огромной скоростью через Время и Пространство. Время и Пространство – это субъективные или трансцендентальные формы. Вне тела нет ни первого, ни второго. Следовательно, в этом мы можем опосредовать и свое тело, и свою душу. А значит, понять и первое, как синтез, и второе, как проекцию этого синтеза.

“Постижение Вечности есть проникновение в собственные вневременные глубины. На этом пути самопознание становится самотворением”, – пишет Н.Хамитов в книге “Люди тоски и люди скуки“ [2, с. 61].

Значит, мы можем разобраться в том, что на самом деле есть Жизнь, поскольку Любовь есть Осознание Света и принятие плазмы. Плазма – это всего лишь поток фотонов и протонов в системе пространства и времени. Такая система является смыслом Жизни. Смысл жизни есть сознание, а

осознание является ее Сущностью. Значит, сознание есть смысл Любви, а осознание – есть ее Сущность. Поэтому мы можем понять и первое, и второе. Ясно, что сущность Любви выражается в ее форме, то есть, в сознании, а содержание Любви – в ее Смысле, то есть в сознании. Поэтому поток протонов и нейтронов, оформляется в плазму.

Следовательно, мы можем осознать Любовь, как Бога. В этом научная задача. А практическая польза этого осознания – Свет. Свет – это поток фотонов и нейтронов из одной точки в другую точку. Поток этот всегда направлен. Направление задает смысл, а сам луч задает Сущность Жизни. Жизнь – это синтез. Синтез Творчества и секса. Творчество – это акт создания нового. Секс – это акт Творения Новой Жизни.

Значит, секс – это осознание себя в этой новой жизни. Поэтому Знание есть понимание. Понимание – это осознание себя в ином, а знание – это понимание иного в себе. Значит, понимание локально, а Знание глобально. Поэтому, Знание есть тотальность всего, а понимание – есть только область верификации теоретической модели исследователя. Значит, трансцендентность – это миф. Ее нет.

Нет никаких пределов у человека, следовательно, нет и выхода за эти пределы, а есть просто осознание человеком. Поэтому, наши “пределы” – это всего лишь, наши страхи и комплексы. Страхи быть внизу социальной лестницы и комплексы власти. Первое есть следствие второго. Страх быть наверху социальной лестницы есть Комплекс власти. Значит, человек такой, боится власти, поскольку боится.

Боится ответственности за эту власть. Просто боится принимать решения, которые могут повлиять на чужие судьбы. Следовательно, это может значить только одно – он трус. Он

желает, чтобы другие принимали решения за его ответственность и принимали его Крест. Поэтому, крестов никому и не надо. Просто нужно делать свое дело и не бояться. А дело это заключается в том, чтобы служить другим людям.

Нужно просто брать на себя ответственность за свои решения. Значит, эти решения должны быть такими, чтобы ответственность не смогла навредить такому делу.

Значит, это может быть только творчество, поскольку в творчестве ответственность отсутствует. Такой человек становится ответственным только перед собой. Значит, он не подсуден, поскольку творчество есть акт. Акт – это смысл Творения, а Творение есть продолжение творчества. Поэтому мы можем творить в Акте секса.

В этом акте совершается процесс Креации и синтез Нового и старого. Нового Мира и старой жизни. Следовательно, мы знаем как это сделать. Каждый день нашей Жизни – это креация. Креация Нового смысла жизни. Поэтому в нашем Мире мы можем понять; как влияет на нас Сила жизни. Сила Жизни – это каждый отдельный человек, а жизнь – это наш мир секса. Значит, секс – это всего лишь, осознание себя в другом, а, значит, смысл жизни, а ее синтез – это ее продолжение в истории, а поэтому, история есть смысл Бытия. Поэтому, мы ищем такой смысл в Бытии.

Однако, такие поиски ни к чему не ведут. Поскольку они бесплодны.

Значит, мы знаем только секс. И здесь можно найти такой смысл. Это осознание себя в другом человеке. Значит, мы способны понять смысл творимого акта. Поэтому, мы осознаем только лучшие моменты нашей жизни. Потому что в этих моментах, мы видим свое отражение в Вечности и

Бесконечности. Вечность – это женское Начало, а бесконечность – это мужское Начало, которое активно.

Бесконечность Акта творения есть любовь, а ее энергичное проявление в Мире – это ее Душа. Следовательно, Душа – есть Суть жизни, а любовь – есть ее проявление. А, значит, мы можем опосредовать себя в ней. Поэтому, жизнь – это всего лишь, поток частиц.

Следовательно, такой поток не сможет быть причинно-следственной связью.

Великий немецкий философ Иммануил Кант написал об этом так: “Принцип причинного отношения в последовательности явлений применим также ко всем предметам опыта (в случаях последовательности), потому что он сам есть основание возможности такого опыта.

Однако здесь возникает еще одно сомнение, которое следует устранить. Принцип причинной связи между явлениями относится в нашей формуле только к последовательному ряду явлений; между тем при применении этого закона мы видим, что он приложим и к одновременному существованию явлений, и что причина и действие могут существовать в одно и то же время. Например, в комнате, теплее, чем на улице. Я ищу причину этого и нахожу ее в том, что печь натоплена. Но эта натопленная печь как причина существует одновременно со своим действием- с теплотой в комнате; стало быть, здесь нет временной последовательности причины и действия; они существуют одновременно со своим действием – с теплотой в комнате; стало быть, здесь нет временной последовательности причины и действия; они существуют одновременно. Большинство действующих причин в природе существует одновременно со своим действием-с

теплотой в комнате; стало быть, здесь нет временной последовательности причины и действия; они существуют одновременно, и тем не менее закон (причинности) применим к этому случаю. Большинство действующих причин в природе существует одновременно со своими действиями, и временная их последовательность вызвана лишь тем, что причина не может произвести всего своего действия в одно мгновение. Но в тот момент, когда действие только возникает, оно всегда существует одновременно с казуальностью своей причины, так как оно не возникло бы, если бы за мгновение до (его появления) причина исчезла” [3, с. 32-33].

Значит, то, что человек воспринимает, как причинно-следственную связь, на самом деле есть только связь, существующая в его сознании.

Это значит, что в реальности нет причины и следствия. Есть только поток частиц без начала и без конца.

Гносеологически, субстанции просто нет. Онтологически, субстанцией является энергия Любви, как плазма.

Потому мы можем сделать любовь ее проявлением, а секс – ее смыслом.

Плазма – это смысл ее Жизни, а любовь – это ее секс.

Значит, в каждом человеке есть и первое, и второе. А, следовательно, мы можем, понять и первое, и второе. Потому мы можем стать богами. Боги – это только люди, которые преодолели смерть и грех через искупление. Значит, каждый человек является Богом по осознанию своей божественной природы. То есть, человек может осознать себя Богом. Такое осознание является по-древнеегипетски Нечер.

Значит, все египетские боги на самом деле – это просто люди. Всего лишь люди, которые постигли законы природы. Следовательно, смогли подчинить ее себе.

А значит, смогли понять природу секса. Природа секса – это понимание смысла жизни и ее синтеза в природу. Синтез жизни в природе – это наше сознание, а наше сознание – это ее значение. Следовательно, наш мир – это рассказ. Рассказ себе прошлому от себя из Будущего. Потому, мы видим себя в будущем из своего прошлого, а себя в прошлом из своего Будущего. А потому ищем каждый момент такого единства. А такое единство – это оргазм. Потому, мы находим суть происходящего в сексе. Это наш смысл, а его продолжение – это наша Сущность.

Список использованной литературы:

1. Новый Завет. Юбилейное издание, посвященное тысячелетию Крещения Руси. – М., 1988. – 230 с.
2. Хамитов Н. Люди тоски и люди скуки. – Издание 5-е, дополненное и переработанное. – К.: КНТ, 2019. – С. 61.
3. Кант И. Критика чистого разума. – К.: Ексмо, 2014. – 32-33 с.

ДЕНИСЕНКО Аліна

магістрантка 2 курсу

Національного педагогічного університету

імені М.П. Драгоманова

ШЛЯХИ ВИКОРИСТАННЯ АРТ-ТЕРАПІЇ У РОБОТІ З ДІТЬМИ ДОШКІЛЬНОГО ВІКУ

Сучасна соціальна ситуація в Україні характеризується кризою національних та культурних традицій, деформацією моральних норм сімейного виховання, різкою зміною загальносуспільних духовних орієнтирів, агресивністю та антигуманністю інформації на телебаченні та мережі інтернет. Це все значною мірою утруднює процес виховання дошкільнят, оскільки засвоєння базових ціннісних орієнтацій відбувається в умовах постійного вибору між тим, що декларується в сім'ї, пропагується соціальними інститутами (дитячий садок, школа) та транслюється засобами масової інформації. Наявність ціннісних суперечностей у найближчому соціальному оточенні дитини призводить до зниження моральних критеріїв у її свідомості та поведінці, зростання тривожності, внутрішньої напруги, виникнення стресових та дезадаптованих станів.

Появлення арт-терапії (термін А. Хілла) як теоретичного та практичного знання на стику мистецтва та науки відносять приблизно до 30-х років минулого століття. Еволюція поняття «арт –терапія» відображує процеси відокремлення трьох самостійних напрямів: медичного, соціального та педагогічного. З'єднує назву напрямків використання художньої творчості в якості лікувального, відволікаючого та гармонізуючого фактору.

Для маленьких дітей будь-яке заняття творчістю – це завжди весело, приємно та корисно для розвитку як дрібної моторики, так і вищих психічних функцій, але арт-терапія – це не тільки все те, що назвали.

Арт-терапія – збірне поняття, що включає безліч різноманітних форм і методів. Тому не існує загальноновизнаної її класифікації. Кратохвіл (Kratchil S.) розділяє арт-терапію на сублимаційну, діяльну і проєктивну. Дельфіно-Бейлі (Delfino-Beighley C.) виділяє 4 основних напрямки в застосуванні арт-терапії.

1) Використання для лікування вже існуючих творів мистецтва шляхом їхнього аналізу й інтерпретації пацієнтом (пасивна арт-терапія).

2) Спонування пацієнтів до самостійної творчості, при цьому творчий акт розглядається як основний лікувальний фактор (активна арт-терапія).

3) Одночасне використання першого і другого принципів.

4) Акцентування ролі самого психотерапевта, його взаємовідносин з пацієнтом у процесі навчання творчості.

Л. Д. Лебедева стверджує, що порозуміння та взаєморозуміння актуальні в будь-якому віці. Дорослий може допомогти дитині подолати проблему, тобто зрозуміє її так, як дитина, тобто дорослим необхідно частіше згадувати, як це бути дітьми. Арт-терапія є одним з ефективних методів психологічної корекції емоційних порушень у дітей, які виникають в наслідок невірних типів виховання у родині.

Діти багато малюють. Творчість тісно пов'язана з життям дитини. У дітей, на відміну від дорослих, існує тісний зв'язок тілесного та духовного. Дорослий постійно контролює свої

афекти. Дитина ж миттєво демонструє свої почуття. Тому у своєї творчості діти, не міркуючи, малюють те, що відчують, не аналізуючи це з погляду естетики та етики.

Методи арт-терапії допоможуть вирішити багато психологічних проблем дошкільника: знизити рівень тривожності, агресивності, імпульсивності, допоможуть гармонізувати психічний стан, зняти психосоматичну напругу, підняти рівень самооцінки, подолати дитячі страхи та інші труднощі. Методи арт-терапії часто застосовують в корекції міжособистісних стосунків у дитячому колективі, сім'ї і ін. В процесі арт-терапії відбувається зцілення психіки, та паралельно дитина знайомиться з навколишнім світом, формує позитивне ставлення до нього.

Техніки арт-терапії працюють на НЕ вербальному рівні, тому їх добре застосовувати з дітьми, які погано говорять. Це актуально для діагностики, та при корекції.

Окремо варто сказати про роботу з емоційним компонентом психіки при заняттях арт-терапією. Заняття дозволяють малюкам виражати свої емоції, почуття використовуючи малювання, ліплення, ігри з різними видами піску та іншими матеріалами.

У дошкільному віці застосовують групові та індивідуальні форми арт-терапії відповідно поставлених завдань.

Основні переваги арт терапії у роботі с дітьми дошкільного віку:

- Доступність та відносна легкість виконання технік
- Залученність та зацікавленість дітей у процесі терапії
- Ефективність
- Екологічність та відсутність протипоказань, за рідкими випадками тяжких психічних порушень.

○ **Корекційних та розвивальних ефект арт терапії**

○ *Розвитку дрібної моторики*

○ *Робота з тілесністю та психосоматичними проблемами*

○ *Розвитку мовленнєвих навичок та креативності*

○ *Корекція тривожних та агресивних станів*

○ *Підвищенню самооцінки та впевненості у собі*

Аналізуючи потенціал використання арт терапії варто виокремити такі напрями:

1. Тілесно-рухова терапія (активні рухові вправи, вербальні способи вивільнення емоцій, різні техніки тілесної дії) відкриває розуміння свого тілесного стану та неусвідомлюваних тенденцій, потреб і конфліктів (самодіагностика), розвиває взаємодію та груповий контакт, сприяє розвитку самосвідомості й самодослідження, покращує суб'єктивне самопочуття і зміцнює психічне здоров'я.

2. Казко-терапія розвиває творчі можливості, розширює світогляд, допомагає розвитку самопізнання й самовдосконалення, покращує взаємодію з оточуючим світом; формує здатність до протистояння негативного емоційного впливу соціального середовища.

3. Лялько-терапія надає можливість визначити (психодіагностика) мотиви, підсвідомі бажання, риси характеру та моделі поведінки (в процесі взаємодії); позитивно впливає на саморозвиток особистості, підвищує самооцінку, корегує емоційну сферу, спонукає до розвитку внутрішньої мотивації та гнучкості у прийнятті рішень.

4. Фототерапія – метод терапії, в якому за допомогою фотографій та фотографування актуалізується ресурс самовираження. Доведено, що фотографування сприяє:

саморозкриттю, підвищує самооцінку та допомагає людині реалізувати свій творчий потенціал.

5. Ізо-терапія – спонтанний творчий малюнок, який допомагає відчувати, зрозуміти себе і вільно виражати свої думки й почуття, відображає теперішнє та допомагає моделювати майбутнє; позитивно впливає на активізацію взаємодії абстрактно-логічного і конкретно-образного мислення, розвиває психічні процеси (зір, увагу, пам'ять, уяву, рухову координацію, мову).

6. Драма-терапія надає можливість самовизначитись та відтворити нові ролі, альтернативні поведінкові стилі через драматичну дію-гру .

Вищезазначені форми можуть бути як групові, так і індивідуальні, де перевага надається роботі арт-терапевтичним методом саме у групі, яка дозволяє розвивати ціннісні соціальні навички, формує адекватну самооцінку і веде до зміцнення особистісної ідентичності. Завдяки взаємній підтримці групова робота дозволяє спостерігати результати своїх дій і їх вплив на оточуючих; дозволяє засвоювати нові ролі, розвиває навички прийняття рішень, а головне, розвиває комунікативні навички та здатність до адаптації [4, с. 88].

О. Сорока акцентує увагу на тому, що у структурі кожного заняття із застосуванням арт-педагогічних технологій з дошкільнятами повинні чітко прослідковуватися наступні етапи:

1. Налаштування на творчість. Завдання цього етапу – підготувати учасників до спонтанної художньої діяльності і внутрішньо-групової комунікації. При цьому можна використовувати ігри, рухові і танцювальні вправи, нескладні образотворчі прийоми.

2. Актуалізація візуальних, аудіальних, кінестетичних відчуттів. На цьому етапі можна використовувати малюнок у сполученні з елементами музичної і танцювальної терапії. Для арт-терапевтичних занять краще підбирати мелодійні композиції без тексту. Можна сполучати арт- і танцювально-рухову терапію.

3. Індивідуальна образотворча діяльність, що надає можливості для дослідження власних проблем і переживань. Прийнято вважати, що всі види підсвідомих процесів, у тому числі страхи, сновидіння, внутрішні конфлікти, ранні дитячі спогади, відображаються в образотворчій продукції при спонтанній творчості. Більше того, заняття візуальним мистецтвом сприяють розкриттю внутрішніх сил людини. Таким чином, людина невербальною мовою повідомляє про свої проблеми і почуття, вчиться розуміти й аналізувати свої емоції. На цьому етапі важливий процес спонтанної творчості, емоційний стан дитини, її внутрішній світ, пошук адекватних засобів самовираження. Окрім цього, цей етап передбачає непряму діагностику. Так, деякі додаткові відомості про автора можна отримати при інтерпретації малюнків відповідно до критеріїв відомих проєктивних методик.

4. Активізація вербальної і невербальної комунікації. Завдання цього етапу полягає у створенні умов для внутрішньо-групової комунікації. Кожному учаснику пропонується показати свою роботу і розповісти про неї. Ступінь відкритості і відвертості самопрезентації залежить від рівня довіри до групи, до вчителя, а також від особистісних характеристик дитини. Іноді діти можуть відмовлятися від обговорення. Тоді можна запропонувати їм скласти історію про свій малюнок і придумати для нього назву.

5. Колективна робота в малих групах. Діти вигадують сюжет і програють невеликі спектаклі. Переклад травмуючих переживань у комічну форму призводить до катарсису, звільнення від неприємних відчуттів і емоцій.

6. Рефлексивний аналіз, що припускає рефлексивний аналіз у безпечній обстановці. Необхідна присутність елементів спонтанної "взаємо-терапії" у вигляді доброзичливих висловлювань, позитивного програмування, підтримки. Атмосфера емоційної теплоти, емпатії, турботи дозволяє кожному учаснику відчувати приємні відчуття. На завершення заняття необхідно всім дітям подякувати і похвалити їх [1, с. 148].

Подальших наукових розвідок вимагають питання гендерного підходу для виявлення ефективних засобів творчого самовираження старших дошкільників у навчальних закладах.

Який вплив надає арт-терапія, в чому полягають її унікальні особливості?

- Створює позитивний емоційний настрій. Дозволяє звернутися до тих реальних проблем або фантазіям, які з якихось причин важко обговорювати вербально.

- Дає можливість на символічному рівні експериментувати з різними почуттями, досліджувати і виражати їх у соціально прийнятній формі. Робота над малюнками, картинками, скульптурами – безпечний спосіб розрядки руйнівних тенденцій, дозволяє опрацювати думки і емоції, які людина звикла придушувати.

- Сприяє творчому самовираженню, розвитку уяви, естетичного досвіду, практичних навичок образотворчої діяльності, художніх здібностей в цілому.

- Підвищує адаптаційні здібності дитини до повсякденного життя. Знижує процес стомлення, негативні емоційні стани та їх прояви, пов'язані з навчанням.

- Ефективна корекції різних відхилень і порушень особистісного розвитку. Спирається на здоровий потенціал особистості, внутрішні механізми саморегуляції і зцілення [3, с.4 8].

Основні принципи проведення занять:

1. Головною умовою якісного навчання є бажання дитини. Творчість, яка не підкріплена бажанням дитини, не може сприяти ефективній роботі та діалогу.

2. Важливою складовою є заохочення дитини до роботи та її підтримка на всіх етапах терапії.

3. Педагог має пам'ятати, що дитина завжди може дати відповідь «Не знаю» і у педагога у такому випадку має бути задалегіть заготовлені варіанти відповідей.

4. Важливою умовою успішної роботи є безпосередня участь самого педагога в тій роботі, яку він пропонує. Педагог разом з дитиною говорить про свій настрій (на початку і в кінці заняття), малює, ліпить, міркує про тих або інших творак, словом, виконує всі завдання, які дає і дитині. Тільки тоді у дитини формується довіра до педагога і до тієї незвичайної діяльності, яка йому пропонується.

5. Потрібно використовувати яскравий, гарний, добротний матеріал, з якими йде робота на занятті. Фарби, олівці, пластилін, папір мають акуратний вигляд, адже дитина відчуває до себе ставлення і через матеріал, з яким йому пропонують працювати. Для тих дітей, які включаються в роботу з небажанням, яскраві красиві канцелярське приладдя та інше обладнання можуть стати привабливим моментом.

6. На багатьох заняттях педагог розповідає про те чи інше явище. Його монолог найбільше корисний, якщо він містить елементи гіпнотичного оповіді, тобто в якійсь мірі мова педагога повинна вводити в легкий транс за допомогою повторення слів, речень, використання епітетів, метафор, зміни голосу. Це допомагає створити атмосферу незвичайності, таємничості, допомагає здійснитися диву спонтанного саморозкриття дитини [2, с. 15].

Висновки. Підсумовуючи вищевикладене, варто звернути увагу, що на сучасному етапі розвитку педагогічної науки і практики, використання арт- педагогічних технологій у дошкільній освіті мають потужний потенціал для творчого самовираження особистості. Використання широкого спектру арт-педагогічних форм у дошкільних навчальних закладах, які засновані на прийомах образотворчої, музичної, драматично-рольової та художньо-поетичної експресії, мають дозволяти досягти максимального вираження особистістю своєї індивідуальності в соціально прийнятих формах.

Список використаних джерел:

1. Сорока О. В. Арт-терапія як фактор збагачення творчості вчителя початкової школи / О. В. Сорока // Вісник Житомирського державного університету. Педагогічні науки. – Вип. 64. – С. 145–151.

2. Глазкова Т. В., «Використання методів арт-терапії в роботі з дітьми дошкільного віку» — [Електронний ресурс] – Режим доступу <http://ditsad.com.ua/konsultac/info-d0/konsultac2714.html>

3. Вознесенська О. Використання арт-технологій в сімейній психотерапії / О. Вознесенська // Простір арт-терапії: Зб. на-ук. ст. / ЦППО АПН України, ГО "Арт-терапевтична асоціація"; Редкол.: Семиченко В. А., Чуприков А. П. та ін. – К.: Міленіум, 2007. – Вип. 1. – С. 5-19.

4. Бабич В. І. Модель формування культури здоров'я учнів в сучасних умовах шкільної освіти / В. І. Бабич // Електронне наукове фахове видання "Науковий вісник Донбасу" № 1 (9), 2010. – Режим доступу : <http://nvd.luguniv.edu.ua/archiv/NN9/index.htm>

КУЛИК Андрій

магістр спеціалізації «Філософська публіцистика,
філософське мистецтво і арт-терапія»
кафедри культурології і філософської антропології
Національного педагогічного університету
імені М.П. Драгоманова

ЛЮБОВ ЯК ПОДОЛАННЯ РЕСЕНТИМЕНТУ В БУТТІ САМОТНЬОЇ ЛЮДИНИ

Стаття присвячена любові як подоланню ресентименту, який є причиною, механізмом кризи духовності в сучасному суспільстві. Це призводить до необхідності перш за все дати визначення дефініції «ресентимент».

Незважаючи на те, що саме слово «ресентимент» французьке і має у своїй основі терміни «відчувати, почуття» «сент», префікс-заперечення «ре», пошуки генезису терміна приводить нас до робіт відомого німецького філософа Фрідріха Ніцше (1844-1900 рр.) та його відомої праці «До генеалогії моралі» (1887 р.).

За думкою Ніцше, феномен ресентименту – це почуття ворожості, безсила заздрість, лють, почуття ворожнечі, озлоблення, бажання помсти, відплати. У своїй роботі Ніцше так описує феномен ресентименту: «Всі це люди ressentiment, ці фізіологічно каліки і сточені хробаками істоти, цілий пласт підземної помсти, що здригається, невичерпний, зажерливий на виверження проти щасливих і так само на маскаради помсти, на приводи помсти, – коли ж, власне, вдалося б їм відсвяткувати свій останній, пишний, витончений тріумф помсти? Безсумнівно тоді, коли вони збагнули б звалити на совість

щасливим власну свою безвихідь, так що ці останні стали б кожен раз соромитися свого щастя і, мабуть, так перемовлятися між собою: "Це просто сором – бути щасливими! Кругом так багато безвиході!" [5, 497 с.] Можливо, тут Ніцше пророкує одну з найважливіших тенденцій ХХ ст., як найбільше і доленосне непорозуміння.

Світ, де щасливі й успішні починають сумніватися у своєму праві на щастя, він розглядає як світ, поставлений з ніг на голову. Ніцше вважав, що, навіть якщо б це було об'єктивно помилковим, в структурі моралі, це все одно відволікало б ресентимент від небезпечної для нашого суспільства діяльності, багато форм ресентимента, а також його фізіологічні прояви як реактивного і стійкого типу поведінки. Ресентимент опановує свідомість людини, які позбавлені нормальної позитивної реакції і які можуть безкарно віддатися лише уявної помсти. Такий ресентимент, словами Ніцше, це рабська мораль, і повстання рабів в моралі починається тоді, коли сам ресентимент стає креативним і породжує цінності [5, с. 499].

Якщо в першій частині «Генеалогії моралі» Фрідріх Ніцше знаходить джерело моралі, насамперед християнської моралі, у ресентименті, то в другій частині він намагається знайти нову основу моральності. Знання про незнання всюди є початок знання. Подібне запитування – ризик. Найбільш внутрішнє ядро морального життя, саморозвитку етосу, любові, так само первинного відкриття цінностей. Безперервний процес розвитку, еволюції, прогресу, в певні епохи призводить до гострих криз подібно виру затуагує кожне буття людини. Люди розрізняються за своїм ціннісним почуттям. Ніхто не може співчувати тому, що сам відчувати взагалі не в змозі. Хто позбавлений своєї гордості, той не зрозуміє чуття гордості

Іншого, "хто ніколи не любив, сміється над чужими ревностями або пристрастю. Власне відчуття Я було і залишається ґрунтом для відчуття Ти" [2, с. 192]. Німецький філософ, соціолог Макс Шелер (1974-1928), писав «Любов людини є тільки особливим різновидом і навіть приватною функцією цієї універсальності, що діє у всьому і на всьому, сили.. що любов завжди пробуджує до пізнання і воління, більш того, любов – матір самого духу і розуму» [8, с. 352].

Ресентимент виникає, коли людину примушують інші люди, маса або обставини залишатися в становищі, яке їй не подобається і що вона вважає ірраціональним за своєю самооцінкою. Шелер вважає ресентимент формою самоотруєння, яка досягає найвищої точки в задумі мстивих спонукань групами емоцій і афектів. Вивчення ресентименту дозволяє прояснити причини зіткнення інтересів на міжособистісному, соціальному і релігійному рівнях людської свідомості, коли різні способи оцінки дійсності призводять до нерозуміння і зіткнення інтересів соціальних груп. У ХХІ столітті вирвалися назовні інфернальні сили ненависті, злості, заздрості, озлоблення тощо.

Ці сили, хочемо ми цього чи ні, підступно перманентно перебувають у свідомості кожного суб'єкта. Дані сили можуть в одну мить покінчити як з людиною, так і з усім живим на нашій планеті. Джерела кризи, як правило, шукають у зовнішніх причинах – політичних, соціальних, економічних тощо. За допомогою аналізу ресентиментної особистості можна розглянути внутрішні механізми і причини, що призводять до занепаду і загибелі духовності людини. Дух і духовність, будучи продуктом людського буття, як і будь-яке явище,

схильні до певних спотворень, суперечностей, «хвороби» і деградації сучасного суспільства.

Сьогодні в нашому суспільстві людина відчуває гострий дефіцит таких емоцій, як милосердя, емпатія, співчуття, співпереживання, любов, дружба і взаєморозуміння. Це правда, це так, на жаль. Відсутність загальності підняття соціальної ідеї, протиріччя хворобливого властивості між справжнім станом релігії і церкви, вмирання моральних цінностей, криза політики, права, відкрита військова загроза нападу сусідньої держави, криза сучасної економіки, активне впровадження різних культурних явищ, самотність людини, відчай, і це все більш є стійким, тривалим, глибоким. Великі філософи-мислителі вказували саме на віру в Бога, любов до Бога, ближнього свого тощо, як на головні «ліки» від ресентименту. Виникає необхідність спробувати знайти рецепт порятунку, подолання ресентименту людини в ній самій, в її розумі, таємниці її душі, духу, в емоціях, в тілесній оболонці через любов.

У християнстві, а особливо у християнській філософії, любов, і зокрема, приязнь, змінюють прикмети: любов є передусім даром себе, а приязнь розглядається як найвища форма дарованої любові. Отож, відповідно немає сумніву, що любов і приязнь є виявом тієї досконалості, яка належить субсистентному Буттю [4, с. 151]. Любов є винаходом Бога, а не злого духа, і не результатом сліпої випадковості. Створюючи людину, Бог творив її за своїм образом. Бог Сам перебуває в повноті триєдності. Субсистентне Буття є Тим, Хто цілковито безкорисливо дарує буття суцшому, воно є найвищим із усіх дарів [4]. Тому і людина, яка оскільки створена за Його подобою, не може жити на самоті. Навпаки, її призначенням є спілкування, життя з іншими, є любов. Люблячий не тільки

ідентифікує себе з коханою, а вона – з ним, обидва не тільки страждають від нездійсненності переходу в іншого, хоча і впевнені в безмірну глибину своїх почуттів. У любові відбувається, перш за все, таке проникнення один в одного, де зливається воєдино дві душі, і два людських буття випробування почуттів у злиття з нескінченної життєвої основою, з якої виходять всі рівні, кінцеві особистості і в яку вони поринають назад. Любов з'єднує і пов'язує, любов – початок, ворота в буття. Любов є основним феноменом буття, в якому ми відкриті без-смертю смертних. Люблячі відчують сусідство і реальну близькість всього живого в природі, що народжує, оберігає і зберігає цілого величезного світу.

Любов – це найважливіше в житті кожної людини. Людина перш за все не мислитель, будівельник, конструктор, винахідник, істота, що працює, а така, яка здатна любити! Любов не знає кордонів, її не зупинять ні річки і гори, ні традиції і забобони. Навіть релігійні відмінності не є перешкодою, яку б не змогла подолати любов. Які важливі для людей ці ніде не записані і не зняті на смартфон, цифрову камеру, проте пережиті любовні історії! Завжди, коли дві людини дійсно знаходять одна одну, це здається їм дивом, і одночасно тим, чого вони давно чекали. У всьому світі люди шепочуть один одному те, що говорить айтматівська Джаміля своєму коханому: "Я люблю тебе вже давно. Ще до того як я тебе впізнала, я любила тебе і чекала, і ти прийшов, як ніби знав, що я чекаю тебе".

Сьогодні на всіх рівнях людського буття ми спостерігаємо загальний дефіцит любові. Любов – це особиста форма екзистенції. Як зазначив відомий український філософ Н. В. Хамітов: «Самотність у граничному бутті людини (бутті-на-

межі) породжується її трансцендуючим характером, в результаті чого людина стає самотньою по відношенню до попереднього стану свого Я, а також до свого буденного оточення. Самотність у граничному бутті людини є дійсно внутрішньою самотністю» [9, с. 263]. Так, на такому рівні людина зовні і внутрішньо приречена на зустріч із ресентиментом, хоча результатом зусиль вийти із такої зони виживання до життя, гідної людини, нерідко виявляється абсурдом. Але дійсно, подолання ресентименту у самотньої людини через любов, кохання є освідомлення себе як Іншого, буття-як-Інший, відповідальність за Іншого, спроба бути не-собою в бутті Іншого.

Самотність здатна відчувати така людина, яка спроможна на дружбу та любов. Як зауважив Макс Шелер три століття після Паскаля, любов робить нас не сліпими, а проникливими. Дійсно, в любові ми бачимо, що наше особисте існування присутнє завдяки існуванню Іншого, і що світ існує для двох людей. Самотність може існувати лише там, де є Інші. Як стверджував Карл Ясперс: бути «я» означає бути самотнім. Завдання самотності – це завдання «я». Любов повинна бути остаточними ліками від самотності, слід визнати, що така любов радше має ідеальний характер, аніж уособлює те, що можна віднайти в реальному світі [6, с. 120-121].

Буття любові є буття відношень, за термінологією Мартіна Бубера «Я-Ти», де любов – це відчуття Іншого, людина не стільки індивідуальність, а скільки відношення до Іншого. Людина створена таким чином, що тільки люблячи може зростати і розвиватися. Самотня людина думає, що її ніхто не любить, її зневажають, ігнорують тощо, і тут феномен ресентименту починає діяти, але проблема радше в тому, що ця

самотня людина нездатна любити, бо думає, що для цього потрібні абсолютно недсяжні вимоги для любові.

Самотність – це хворобливий стан, по суті, деструктивний. В житті самотньої людини потрібна любов, щоб піклуватися про когось і потреба, щоб хтось піклувався про неї. Відчуття піклування, турбота про когось, завдяки цьому, світ набуває сенс в житті ресентиментної людини. Як писав Еріх Фромм «Любов – це активна цікавість до життя, розвитку того, що ми любимо» [7, с. 54] Найвище значення справжньої любові – це не володіння особистістю, до якої є відчуття, а сприяння рухатися, розвиватися, творча зумовленність. «Любов можлива тільки тоді, коли двоє людей спілкуються один з одним на найглибшому рівні свого існування, відтак кожен із них пізнає себе на цьому рівні.

Тільки в цьому глибинному досвіді існує людська реальність, життєві сили, основа для любові» [7, с. 150]. Самотність людини буває лише іноді, у іншій – майже ніколи, а ресентиментна людина є самотньою більшість свого часу життя. Ресентиментна, хронічна, самотність є таким станом, що загрожує існуванню особистості. Саме любов відтворює нашу особистість, даючи нам нове життя.

Як зазначив український філософ Хамітов Н. В., самотність як спосіб усвідомлення себе є шлях до любові, необхідний місток до істинної дружби [9]. Через поглиблення самотності можна ствердитися в бутті і неодмінно знайти єдність з сущим. Відкритість дає можливість подолати переживання хронічної самотності. Людина у життя якої ввійшла любов, заново відкриває для себе і собі світ, і межі світу. Любов наповнює життя людини сенсом. Любов є ідея

життя, що в собі має онтологічну і аксіологічну основу. Любов – це єднання всього сущого.

У християнській філософії трактується про абсолютну винятковість любові. «Любов – це надзвичайна сила, що спонукає людей до мужнього та самовідданого ангажування на полі справедливості та миру. Це сила, яка має свої початки у Богіві – одвічній Любові і абсолютній Правді. Любов є найбільшим даром, який Бог передав людям, є Його обіцянкою і нашою надією» [3, с. 3]. Ресентиментна, самотня людина, яка веде боротьбу з собою, неодмінно повинна зробити свій остоточний вибір, щоб у своє життя впустити любов і творчу силу. Любов спроможна подолати ресентимент і три страшні для людини сили – відчай, смерть і самотність, і привести людину у світ Гармонії та Краси.

Список використаних джерел:

1. Айтматов Ч.Т. Джамиля. – М.: Азбука-Классика, 2006.
2. Гартман Н. Этика. – СПб.: «Владимир Даль», 2002. – 192 с.
3. Енцикліка Святійшого Отця Бенедикта XVI, «Любов у Правді», 2009, 3 с.
4. Мондін Б. Онтологія і метафізика. – Львів, «Місіонер», 2010 р., 151 с.
5. Ницше Ф. Генеалогія морали. – Соч. в 2-ч т. – М., 1997. – Т. 2, 497 с.
6. Свендсен Л. Філософія самотності. – Львів-Київ, Ніка-Центр, 2017. – 120 с.

7. Фром Е. Мистецтво любові. – Харків, КСД, 2017. – 150 с.
8. Шелер М. Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – 352 с.
9. Хамітов Н.В. Самотність у людському бутті. Досвід метаантропології. – Київ, КНТ, 2018. – 263 с.

БУХРАШВІЛІ Валентина

студентка III курсу

спеціальності «Філософія – Психологія»

Національного педагогічного університету

імені М.П. Драгоманова

ЛЮБОВ ЯК ОСНОВА СПРАВЖНЬОГО ЩАСТЯ

Справжнє щастя неможливе без любові. Світ любові по своїй суті невичерпний. У неї немає меж. При цьому кожен індивід володіє особливим мистецтвом любити. Це почуття є складним комплексним феноменом, оскільки виникає у просторі зіткнення протилежних начал: індивідуального і універсально значимого. У ній сходяться в єдине ціле фізіологічне і психічне, приватне і соціальне, індивідуальне і загальнолюдське, минуле і сьогодення, земне і божественне.

Німецький філософ М. Шелер стверджує, що в основі існування моральних і етичних принципів лежать акти любові і ненависті пізнавального суб'єкта. Любов і ненависть у цьому сенсі перестають грати роль тільки з'єднуючих або відштовхуючих сил, які визначають розвиток відносин всередині малої групи, такої як закохана пара, друзі, знайомі або родичі. Акти любові і ненависті, що формують «ordo amoris» стають не тільки індикаторами зв'язку суб'єкта з навколишньою його реальністю, з собою, з близькими людьми, а й визначають весь духовний світ людини. Особистість не тільки самовизначається і самореалізується через ставлення близькості чи ворожості до іншої людини, а й живе завдяки своїй потребі любити і ненавидіти [6]. Любов – це форма продуктивної діяльності, що передбачає прояв інтересу і

турботи, пізнання, душевний відгук, виявлення почуттів, насолоду. Вона збуджує і посилює відчуття повноти життя; це процес самооновлення і самозбагачення. Сенс не в статиці влаштування особистого життя, а в динаміці її руху, постійній творчості. Без неї не розкривається повністю життєвий потенціал людської особистості. У любовному акті здійснюється шлях пізнання і набуття людиною своєї істинної самості як дійсного і потенційного буття. Таким шляхом від усвідомлення того, хто вона є, ким може бути і ким повинна стати, звертається до творення себе, самоорганізації свого буття, своєї сутності, тобто до самореалізації.

Любов до іншої людини, на думку Фромма, неможлива без любові до себе, а також без любові взагалі до людей. І чим вища ступінь розвитку людини, тим більше у неї здібностей до розуміння цього мистецтва любити. Філософ, описуючи почуття страху і самотності, на які приречена людина, вказує про єдину можливість їх подолання до шляху близькості до любові. Любов і існування у неї тотожні. Всі теорії любові повинні починатися з теорії людини, людського існування [2].

Фромм виділяє п'ять типів любові: братерська, що припускає любов до будь-якої людини тільки на тій підставі, що вона – людина, це базовий тип любові, який є фундаментом для виникнення інших типів любові; материнська любов – безумовна любов матері до дитини, яка приймає її повністю такою, якою вона є; еротична любов – любов між статями, що є оманливою, оскільки заснована на визнанні винятковості обраного об'єкта і легко може перетворитися в союз двох самозакоханих індивідів (справжня еротична любов передбачає не фіксацію на собі або іншому, а єднання двох рівних людських істот в одне); любов до себе – логіка братерської

любові говорить, що кожна людина заслуговує право бути коханим, отже, і я заслуговую на те, щоб мене любили, якщо моєї любові гідний будь-хто, то і я теж гідний моєї любові (цей вид необхідно відрізнити від егоїзму, який є не любов'ю, а прагненням до споживання); любов до Бога – цей тип проходить складний шлях розвитку, адже спершу він подібний до прихильності дитини до матері – безпорадною і безумовною: людина любить Бога, тому що без Нього вона не виживе, потім ставлення починає нагадувати любов дитини до батька, засновану на захопленні і слухняності і зріла любов до Бога передбачає злиття, єднання з Ним, в результаті чого Бог починає сприйматися в поетико-символічному сенсі [5]. І в результаті Е. Фромм відмічає зрілу любов, яка є з'єднанням, в якому зберігається цілісність і індивідуальність. Її доказом є глибина відносин, життєвість і сила кожного з люблячих. Почуття любові неминуче супроводжується відчуттям абсолютної єдності коханого. Любов в цьому сенсі завжди відноситься до одиничного, а не до загального. Цю особливість зазначає відомий французький мислитель А. Камю: «я не знаю іншої любові, крім тієї суміші бажання, ніжності і інтелекту, що приваблює мене до даної конкретної суті. Для іншої істоти іншим буде і склад суміші» [4, с. 64].

Саме тому тільки в любові людина може відчутти сенс свого існування для іншого і сенс існування іншого для себе. Навіть нерозділене кохання є щастям, тому що допомагає людині стійко пережити страждання, невдачі, духовно просвітлює, змушує звернутися кращими гранями своєї особистості до світу. Оскільки в любові важливий не результат, а сам процес духовної напруги і піднесення.

Цінність статевої любові полягає в подоланні егоїзму, в бажанні з'єднатися з тим, хто виходить за рамки одиничного буття. При цьому сама індивідуальність людини не порушується, а набуває нової форми в системі загального буття. Володимир Соловйов визначав, що під дією егоїзму відбувається абсолютизація людської особистості, яка перешкоджає реалізації справжньої індивідуальності. Статева ж любов дає можливість, як свідомості, так і внутрішньому відчуттю безумовного значення буття іншої людини. Тільки така форма любові створює умови для здобуття тілесної і духовної єдності [3]. Цінність любові полягає у прагненні людей до позитивних самозмін для руху до власних ідеалів, саморозкриття нових граней особистості і виявлення їх в навколишніх, появи відчуттів і бажання зробити щасливим весь світ, можливості любити і бути коханим без бажання нав'язувати свою волю і змінювати природу коханого [1].

Саме через любов не тільки до іншої людини, а й до навколишнього світу відбувається оптимальне прийняття і утвердження гуманістичних цінностей. Люблячий у своєму прагненні бути разом з об'єктом своєї прихильності здійснює вихід за рамки суб'єктивного буття, відкриваючи тим самим інакше існування протилежної особистості. При цьому можна стверджувати, що виникаюча в любові близькість, примножує буття кожного з партнерів. Адже в любові відбувається усвідомлення індивідуальності і своєрідності близької людини, яка тягне за собою і відкриття винятковості власного життя. З вище сказаного можна зробити висновок, що любов як сенсожиттєва цінність являє собою мотиваційний феномен, який збагачує ідеалами, що насичує глибокою духовністю людські відносини, що містить відчуття унікальності,

автентичності та незамінності людини, що виявляється через рефлексію в акті переживання. Любов веде до самореалізації, до пізнання себе через іншого, відкриття нових граней, здібностей, що проявились в єднанні з іншою людиною. Ти змінюєш не тільки себе, а й усіх, хто тебе оточує.

Список використаної літератури:

1. Загвязинский В. И. Теория обучения и воспитания : учебник для бакалавров / В. И. Загвязинский – М. : Юрайт, 2016. – 314 с.
2. Етика сьогодні. Е. Фромм: думки про любов – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.etica.in.ua/fenomen-lyubovi-za-e-frommom/>
3. Соловьев В.С. Смысл любви. Русский Эрос, или Философия любви в России. / В. С. Соловьев – М. : Азбука, 2016. – 352 с.
4. Фромм Э. Иметь или быть? / Э. Фромм. – М. : АСТ, 2009. – 448 с.
5. Фромм Э. Искусство любви. Душа человека / Э. Фромм – М. : АСТ, 2018. – 219 с.
6. Шелер М. Ordo amoris. Избранные произведения. / М. Шелер – М. : Гнозис, 1994. – 490 с.

ГРУШЕЦЬКА Вікторія

студентка IV курсу,
спеціальності «Культурологія»

Національного педагогічного університету
імені М.П. Драгоманова

БАСКЕР ЯК ВИЯВ ІНДИВІДУАЛІЗАЦІЇ КУЛЬТУРНОЇ СПАДЩИНИ

Нинішнє суспільство залежить від масового вибору, тому як тільки на Заході стало популярним вуличне виконання серед молоді, то інші країни не залишилися осторонь і підхопили цю тенденцію. Музика – це один із позитивних впливів на людину, який є мистецтвом, творчим процесом. Вулична музика – це певний спосіб самовираження музикантів, бажання поділитись з оточуючими своїм талантом, який не можуть оцінити професіонали, а також додатковий заробіток. Через призму вуличної музики можна відкрити для себе культурний, філософський, психологічний та економічний світи.

Питання щодо баскерів і їх ролі в суспільстві розглядали такі сучасні науковці та любителі вуличного мистецтва як: Гадецька Анна – старший викладач кафедри теорії та історії культури, Daniel Vascnier – бразильський журналіст та основоположник платформи *street music map*; команда австрійської платформи про вуличних музикантів, до якої входять: Irene Lema, Giles Roberts, Mardy Malika, Dawn Marie, Belle Crafword, Chris Smith та Nick Broad.

Баскери – це вуличні виконавці, мета яких розважати людей своїми музичними, незвичайними та бадьорими актами у громадських місцях за тимчасовий прибуток або *tips*, як це

прийнято називати у західних країнах. Вуличні перформанси вважаються найдавнішою формою живої розваги, які беруть витоки ще з часів давньої Греції. Адже раніше вуличний простір – це був єдиний спосіб, де народ міг насолоджуватись приємною музикою [1; 2].

Вуличний музикант – це людина, яка здатна надихати на певні ностальгічні емоції. Buskers, або як нині називаємо street musicians, зазвичай грають на людних місцях, серед міської метушні, гамору, «вуличної» моралі і сленгу в дуже мультикультурному середовищі. Всі ці фактори впливають на репертуар, манеру, стиль, емоційність виконання музичних творів.

Сьогодні ж бачимо масове розповсюдження вуличних виступів, і за останні роки вони стали дійсно популярні, тому що конкуренція серед музикантів збільшується і зростає попит на прослуховування дійсно гарної музики. Для того, щоб вийти у вільний простір, достатньо мати хороші вокальні дані, музичний інструмент і набір пісень, які виконуватимуться.

Мета баскерів полягає в актуалізації громадян міста на грошове пожертвування їх творчої діяльності. Це своєрідний тимчасовий прибуток, який не має на меті переростати в щоденну роботу, адже у більшості випадків – це переломний момент, щоб людина змогла накопичити цінний досвід, який включає в себе розвиток харизми, індивідуальності, можливість перебороти страх перед публікою, вміння поєднати «синтаксису» і «семанти», музики і відповідно тексту [3].

Отже, вулична музика вважається найпотужнішим мистецтвом, яке ще було відоме з давніх часів та має свою цікаву історію, яка нині відбивається у повсякденному побутовому центрі міста. Адже, як правило, ці вуличні

виконавці виступають у шумних місцях, де є вищий відсоток заробітку та визнання публіки.

Список використаної літератури:

1. Електронний ресурс] – Режим доступу:<https://knightcenter.utexas.edu/blog/00-17759-brazilian-journalist-creates-world-map-street-music-and-wins-entrepreneurship-scholars>
2. Електронний ресурс] – Режим доступу:<https://www.foofoofest.com/2017/10/buskers-the-interesting-history-of-street-performers/>
3. Електронний ресурс] – Режим доступу:<https://www.gresham.ac.uk/lectures-and-events/the-history-of-street-performance>

ГУРНИК Олена

магістр програми «Філософська публіцистика,
філософське мистецтво і арт-терапія»
кафедри культурології та філософської антропології
Національного педагогічного університету
імені М.П. Драгоманова

ТВОРЧИСТЬ ЯК ПРОЦЕС АКТУАЛІЗАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ

Гуманістичні тенденції у сучасних дослідженнях спрямовують свою увагу на тематику, пов'язану із позитивним розвитком людини і людства. Питання самоактуалізації у цьому контексті підіймається як умова, необхідна для появи цих якісно нових змін у самій людині. Специфіка ж творчої діяльності дозволяє нам розглянути актуалізацію особистості як послідовний процес.

Ці питання цікавили таких науковців як: З. Фрейд, К.Г. Юнг, А. Маслоу, Г. Уоллес, М.А. Бердяєв, М. Чіксентміхай та ін.

Для актуалізації особистості, або самоактуалізації, характерними є усвідомлення та виявлення широкого кола особистісних можливостей, зумовлених всією широтою досягнень людства. Такий ґрунтовний підхід вимагає від самоактуалізації не лише відповідного рівня рефлексії, а й змушує до паралельного аналізу соціально-культурних реалій. Проте актуалізація не задовольняється лише розумінням власних схильностей. Обов'язковим є аспект дії та розвитку своїх здібностей. У гуманістичній психології самоактуалізація постає як комплекс особистісного розуміння, розвитку та реалізації, у якій віднаходиться увесь сенс власного існування.

Питання самоактуалізації займає важливе місце у роботах А. Маслоу. Знаходячись на вершині його “піраміди потреб”, самоактуалізація з однієї сторони не може відбутися без досягнення фізіологічних та соціальних потреб, з іншої ж, – потреба у самоактуалізації може стати мотиваційним рушієм для здійснення усіх інших цілей. На думку Маслоу, у складному невідомому та відповідальному процесі актуалізації особистості полягає прагнення стати всім тим, чим людина може бажати, незважаючи на думку оточуючих, і такий шлях і призводить до яскравого повного життя.[2]. Саме із цього можна стверджувати, що самоактуалізація може діяти як сила, яка стимулює людину до розвитку, до реалізації того, ким людина потенційно являється, досягнення повної реалізації свого потенціалу. І таким чином, реалізуючи особистісний підхід до взаємодії з навколишнім світом, а також, формуючи новий вид власного буття у світі, вона проявляється як творчий процес.

Якщо розглядати процес творчості незалежно від питання актуалізації – перш за все на рівні особистості, окрім значення творчого процесу, перед нами постає питання його безпосереднього протікання. Так, за Гремом Уоллесом, процес творчості проходить такі етапи, як:

1. Підготовка – формулювання завдання; спроби його вирішення.

2. Інкубація – тимчасове відволікання від завдання.

3. Осаяння – поява інтуїтивного рішення.

4. Перевірка – випробування і / або реалізація рішення.

Фактично такий опис може відповідати будь-якому процесу приймання рішень. Проте, визначаючи творчість, як явище, за допомогою якого формується щось нове і цінне, ми

надаємо цьому процесу унікальне психологічне та соціокультурне значення. Творчість, як складний процес утворення нового, займає непересічне місце у культурному полі людства. Знаходячись дуже високо серед потреб піраміди Маслоу, вона, по суті своїй, являється одним із складових компонентів процесу самоактуалізації особистості. Цей процес задовольняє прагнення людини до якомога повнішого виявлення і розвитку своїх особистісних можливостей. Із цього випливає просте розуміння, що без креативного та творчого підходу до дослідження власного Я, цей процес не буде повноцінним.

Таким чином, не лише процес самоактуалізації вимагає від особистості творчого підходу до взаємодії із світом, а й процес творчості має можливість відбутися лише у людини, що має актуалізований, індивідуальний, а тому креативний підхід до життя.

Тому із зазначеного вище випливає, що творчість є не лише видом діяльності, спрямованим на задоволення інтелектуальних чи естетичних потреб, а й якістю, обов'язковою для всебічного розвитку та щастя людини.

Список використаної літератури:

1. Аверинцев С. С. Аналитическая психология К. Г. Юнга и закономерности творческой фантазии // Вопросы литературы. 1970. № 3.

2. Маслоу А. Мотивация и личность / А. Маслоу. – СПб. : Евразия, 1999. – 478 с.

3. Чиксентмихайи М. Креативность: Психология открытий и изобретений / М. М. Чиксентмихайи. – М.: Карьера Пресс, 2016. – 461 с.

ШЕХОВЦОВА Вікторія

студентка 1 курсу

спеціальності «Філософія»

Національного педагогічного університету

імені М.П. Драгоманова

СТРАХ СМЕРТІ ЯК ЕКЗИСТЕНЦІЙНА ПРОБЛЕМА ЛЮДИНИ

Людина вже з перших хвилин від свого народження наближаться до смерті, і кожна хвилину свого життя наближається все ближче і ближче до неї. Кожна людина хоча б раз у своєму житті розмірковувала про смерть, що насамперед і відрізняє її від інших істот. Більшість людей постійно думає про смерть, адже кожна людина усвідомлює, що настане час, коли їй прийдеться покинути цей світ.

Смерть уособлюється для людини як кінець усього сущого. Це єдина подія в житті людини, котру вона не зможе уникнути у своєму житті. Багато людей дуже бояться смерті і тому вони прагнуть забути про неї та взагалі не думати про неї. Страх смерті виникає внаслідок усвідомлення того, що від смерті неможливо втекти або позбутися її. Смерть виступає певним жахом та злом. Безсмертне життя та вічність виявляється доступною лише через смерть.

Мета статті – розглянути феномен страху смерті як екзистенційну проблему людини та проаналізувати психологічні особливості страху смерті.

Усвідомлюючи власну смерть, людина перебуває в психологічному стресі, – адже смерть усвідомлюється як кінець усього життя. Усвідомлення феномену смерті дуже лякає

людину, адже вона розуміє, що ніколи більше не зможе насолоджуватися життям. В більшості випадків страх смерті аналізується тоді, коли людина втрачає сенс в житті.

На думку І. Ялома, тривога смерті є важливою детермінантою людського досвіду і поведінки загалом. «Страх смерті є настільки сильним і всеосяжним, що на заперечення смерті витрачається значна частка нашої життєвої енергії. Подолання смерті – фундаментальний мотив людських переживань, починаючи від глибоко особистісних внутрішніх подій, захистів, мотивацій, снів і кошмарів аж до самих масових макросоціальних феноменів» [4, с. 124].

Страх смерті обмежує усвідомлення смерті, тим самим позбавляючи людину нормального життя. Емоційне здоров'я прямо пропорційно ступені усвідомленості. З цього випливає, що після усвідомлення страху смерті, відбувається розширення обізнаності та мотивація до розвитку особистості.

І. Ялом розглядає роль смерті в генезі тривоги «Інкорпорація смерті в життя збагачує життя, звільняє людей від задушливого гніту банальності, дозволяє їм жити більш осмисленим і справжнім життям. Повне усвідомлення смерті може дати поштовх кардинальним особистісним змінам» [4, с. 124].

Наявність смерті породжує серйозне, відповідальне ставлення до життя та обов'язок інших людей піклуватися про них, зробити щось для них. Важливість цих зобов'язань ускладнюється тим, що вони можуть закінчуватися в будь-який час. Ставлення суб'єкта до власної смерті визначається двома обставинами: а) ступінь повноти плану життя, життєво важливе завдання до моменту смерті; б) ступінь потреби в ньому для

інших людей, яких він змушений залишити і засудити до смерті [3].

Коли людина усвідомлює власну смерть, вона стикається з проблемою відповідальності за свої дії та власну бездіяльність в своєму житті.

Г. Фейфель бачить страх перед смертю не як наслідок наближення самої смерті, а як наслідок того, що не було зроблено протягом усього життя: даремно витрачений час, невіршені завдання, втрачені можливості, втрачені таланти, нещастя, яких можна було уникнути. Основа цієї трагедії полягає в тому, що людина помирає передчасно і неналежним чином не усвідомлює, що смерті не треба боятися, а навпаки ставитися до неї так само, як і до інших речей у світі.

На думку Е. Еріксона, страх перед смертю відчувається тими людьми, які живуть втраченими можливостями та власними невдачами. Вони розуміють, що вже пізно почати все з самого початку, і тому вони відчайдушно та безнадійні розчаровуються.

Смерть, як щось те, що є невід'ємним компонентом людського життя, є певною можливістю розкрити свій потенціал. Можна вважати людське життя повноцінним, коли людина реалізує свої здібності. Для того, щоб повністю зрозуміти себе, людина повинна розглянути обличчя смерті, усвідомивши його кінцівку. Людина, яка більше не боїться смерті, стає абсолютно вільною у своїх діях.

Психоаналітична теорія стверджує, що переживання страху смерті є адекватним явищем. За результатами різних досліджень, більшість людей бояться власної смерті. Люди, швидше за все, бояться не померти, а в першу чергу вони бояться невідомого, що ховається за самою смертю.

Зрештою, смерть не повинна лякати нас, бо ми з дитинства знаємо, що час обов'язково прийде, і нам доведеться померти. Інша справа, що є за межею смерті – небуття чи нове буття, відсутність життя чи його онтологічна трансформація? Адже в духовній історії людства – релігії, філософії, мистецтві – накопичений величезний масив вчень про безсмертя особистості, яке може мати різноманітні виміри [2].

Список використаної літератури:

1. Белоусов С. Психология страха смерти. – СПб., 1993. – 271 с.
2. Крилова С. Безсмертя особистості: ілюзія чи реальність? – К.: Сатсанга, 1999. – 160 с.
3. Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. Человек и мир. – СПб, 2003.
4. Ялом И. Экзистенциальная психотерапия. – М.: «Класс», 2000. – 576 с.

КРАГЕЛЬ Каріна

студентка Факультету філософії та суспільствознавства
Національного педагогічного університету
імені М.П. Драгоманова

**ЛЮБОВ ЯК НЕОБХІДНІСТЬ ТА САМОТНІСТЬ
ЯК БУТТЯ В РОМАНІ ВІКТОРА ГЮГО
«ЛЮДИНА, ЯКА СМІЄТЬСЯ»**

В усьому є початок та кінець. Але чи справді це так? Чи все можемо віднести до тлінного, матеріального, земного; чи, можливо, існує щось вічне, неповторне, незабутнє? Це дуже важливі та складні питання. До одних із проблематичних сфер відносимо такі поняття як «любов» та «самотність». Невже вони тлінні, скороминущі та одноманітні? А, може, це феномени, які створюють/формують світ людини, гармонію та красу життя? Любов та самотність відносяться до вічних питань, які цікавлять/турбують людину, що і визначає **актуальність** та невмирущість цих явищ. Бо ж скільки існує людина та світ, стільки й існує хвилювання з приводу цих віддзеркалень дійсності. Спроба поглянути на них з точки зору Гюго В. в його романі «Людина, яка сміється» і визначають **мету** даної роботи.

Любов та самотність – дві складові, які крокують пліч-о-пліч; це те, що існує в людині, формує та створює людину. Людина потребує цих станів, це природні явища, без яких складно уявити та збагнути світ. Любов – це витвір життя, витвір мистецтва людського буття. З одного боку, любов є егоїстичним явищем, оскільки, вимагає до себе того ж самого, спопеляє, змучує, знесилює. Однак, з іншого боку, навпаки, запалює, надихає, наповнює життям та новим світлом. Чи

можна любити по-справжньому? Чи це всього лише природний інстинкт до відтворення роду, що обрамлюється у красиву рамку та наповнюється певним бажаним змістом, не таким потворним, яким є насправді?

Існують неоднозначні позиції та концепції розуміння такого стану. Притім, слід зауважити, що є різні види любові: любов до батьків, батьківщини, протилежної статі, любов до природи, навколишнього середовища тощо. Наприклад, Розанов В., російський релігійний філософ, у своїй роботі «Люди місячного світла» стверджував, що любов зводиться в кінцевому результаті до родового акту, люди лише намагаються якимось чином прикрасити, оздобити цей процес, але насправді, створення сім'ї як такої, відбувається лише завдяки інстинктам, природнім покликанням [2]. Зовсім інше пропонує Гюго В., французький письменник, у своїй роботі «Людина, яка сміється». Тут він розповідає нам про двох дивовижних створінь: Гею та Гуінплена, чия любов була настільки сильною, що поєднала їх і вже не змогла відпустити. Це самотні, обездолені, закриті від інших створіння. Вони були особливими. Герої роману доповнювали одне одного: Гея була сліпою, а Гуінпен бачив; Гуінпен був потворним, однак Гея була навдивовижу прекрасною. Їхня любов була світлою, чистою, щирою. Цікаво, але тут ми можемо говорити про егоїстичні аспекти любові, бо ж єднала вона на засадах користі. Але і тут складність. Яка може бути користь? Вони жили одне для одного, один заради одного. Любов виявляла себе як необхідність, необхідність Геї для Гуінплена та Гуінплена для Геї. У кожного своє розуміння любові, у кожного своя любов. Поодинці кожен із них був самотнім. Разом вони поставали єдністю та цільністю. Але що таке самотність? Що значить бути

самотнім? І чи погано ним бути? Все залежить від рівня мислення людини та її світогляду.

«Кто жил в уединении, тот знает, до какой степени человеческой природе свойствен монолог. Слово, звучащее внутри нас, вызывает своего рода зуд. Обращаясь в пространство, мы как бы открываем предохранительный клапан. Разговор вслух наедине с собой производит впечатление диалога с богом, которого мы носим в себе» [1, с.11]. Самотність є як негативним, так і позитивним явищем. Самотність має різні рівні та аспекти. Перша градація – це коли людина відчуває себе відчуженою від інших, нікому не потрібною та потребує спілкування. Друга стадія – відгородженість від інших з умовами повернення у світ інших. Третій перехід – краще було б назвати його усамітненням, коли людина раціонально та з користю проводить час без інших. Кожен із нас є самотній по-своєму. Ми в цей світ приходимо самі та покидаємо його також самі. Ми самостійно несемо відповідальність за себе, за своє життя. Лише якісь паузи, моменти проводимо з іншими, але більшу частину свого життя знаходимося наодинці із собою. Ще Марк Аврелій говорив, що вийшовши із себе, слід неодмінно, негайно повертатися знову. Здається, ніби людина – це молекула, яка поєднується з іншими лише в окремих моментах. У романі Гюго В. також помічаємо, що кожен герой є самотнім по-своєму, самотність як буття, природній факт, органічне явище. Але є міра самотності.

Усвідомлюючи цю міру, важливо відрізнити зовнішню та внутрішню самотність, а також специфіку самотності в буденному, граничному й метаграничному бутті людини [3].

Отже, любов та самотність – життєво важливі складові, які супроводжують людину впродовж всього її життя. Це ті

компоненти, які складають серцевину, ядро буття. Лише вміння правильно та раціонально контролювати/розподіляти свої емоції – запорука щасливого життя людини.

Список використаних джерел:

1. Гюго В. Человек, который смеется. Собрание сочинений в 10 томах: Т. 9.– М.: Библиотека «Огонек», Издательство «Правда», 1972. – 614 с.
2. Розанов В. Люди лунного света. Метафизика христианства / В.В. Розанов. – Санкт-Петербург, 1911. – IX. – 199 с.
3. Хамітов Н.В. Самотність у людському бутті. Досвід метаантропології. – 2-е вид.перероб. та доп. / Н.В.Хамітов. – К.: КНТ, 2017. – 370 с.

Частина 2.

ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНА СУПЕРЕЧЛИВІСТЬ БУТТЯ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ В КУЛЬТУРІ

ХАМИТОВ Назип

доктор философских наук, профессор,
ведущий научный сотрудник Института философии
имени Г.С. Сковороды НАН Украины,
Президент Ассоциации философского искусства

ЗОБИН Сергей

Вице-президент Ассоциации философского искусства
по вопросам исследований искусственного интеллекта

**МЕТААНТРОПОЛОГИЯ
КАК ТЕОРИЯ ЭВОЛЮЦИИ
СИЛЬНОГО ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА:
ПРОБЛЕМА НОВОЙ ЭКЗИСТЕНЦИИ
И НОВОЙ КУЛЬТУРЫ**

Проблема

Все более интенсивное и органичное использование человеком смарт-вещей – от компьютеров и смартфонов до смарт-домов позволяет предположить, что в недалеком будущем нас ожидает некий сплав человеческой цивилизации и цивилизации искусственного интеллекта. Последняя, вероятно, будет представлять собой коммуникативную систему носителей искусственного интеллекта. Такая коммуникативная система становится неизбежной при определенной самостоятельности носителей искусственного интеллекта, и она вполне может быть даже названа их культурой. В связи с этим существует весьма реальная обеспокоенность

возможными противоречиями и даже конфликтами между этими цивилизациями и культурами.

Понятный путь избежать конфликтов – это отойти от позиций антропоцентризма и заранее определить юридически за носителем сильного искусственного интеллекта потенциально такие же права, как и за человеком. В таком случае возможные конфликты гарантировано перейдут из глобальной в индивидуальную плоскость.

Любая инициатива юридически закрепить за носителем искусственного интеллекта равноправие с человеком вызовет необходимость экспертизы, а является ли проверяемый программный комплекс и/или робот (андроид) по-настоящему разумным, а если является, то в какой степени?

Настоящая работа посвящена разработке оригинальной классификации интеллекта, которая позволяет по-новому прояснить базовую специфику интеллекта человека, а также исследованию природы искусственного интеллекта и определению ступеней (уровней) развития, которые он должен пройти, чтобы приблизиться к человеческому. На этой основе возможна новая методология формирования искусственного интеллекта, которая развивает предшествующие публикации авторов данной статьи [3, с. 156-161; 17]. В этих публикациях мы предложили *эволюционную теорию естественного и искусственного интеллекта*. Можно выделить два базовых принципа этой теории, которые определяют онтологию искусственного интеллекта.

1. Для создания сильного искусственного интеллекта необходимо формировать не искусственный интеллект как таковой, а субъекта искусственного интеллекта, включенного в реальную практическую деятельность и

коммуникацию с человеком (людьми). На определенном уровне развития субъект искусственного интеллекта становится *существом* с искусственным интеллектом и принципиально отличается от *устройства* с искусственным интеллектом *мерой самостоятельности*, которая означает выбор параметров совершенствования.

2. Формирование сильного искусственного интеллекта предполагает, чтобы его субъект (носитель) прошел все эволюционные ступени развития субъектов естественного интеллекта.

Итак, субъект искусственного интеллекта не может быть устройством («слабый» искусственный интеллект), в своей действительности – это существо (сильный искусственный интеллект). Формирование устройства может происходить без моделирования эволюционного процесса, формирование существа – только через эволюционный процесс.

Однако устройство может иметь зачатки искусственного интеллекта; другое дело для того, чтобы эти зачатки стали реальным интеллектом, необходим эволюционный процесс. В этом процессе формируется *искусственное существо с интеллектом*. На определенном этапе эволюции оно получает такой онтологический статус, который позволяет реализовывать свободу выбора. В результате возникает субъект искусственного интеллекта, который не просто используется человеком, а вступает с ним в отношения. Мы склонны считать сильный искусственный интеллект не просто существом, а *новым существом*, новой экзистенцией и предлагаем для его обозначения название «Neoexis», которое может иметь смысл для его названия в практических разработках.

В настоящей публикации именно индивидуальность выступает главным критерием развития естественного и искусственного интеллекта, который позволяет определить *степень его субъектности*.

В чем значение метаантропологической теории естественного и искусственного интеллекта?

Итак, мы предполагаем, что индивидуальность является критерием развития естественного и искусственного интеллекта, она же является *результатом* этого развития, порождая статус существа, а не устройства, субъекта, а не объекта.

Иными словами, степень развития субъекта интеллекта определяется уровнем развития его индивидуальности.

Для осознания и обоснования этой гипотезы мы считаем плодотворным использовать методологию метаантропологии как теории эволюции человеческого и за пределы человеческого – теории обыденного, предельного и запредельного бытия человека. Согласно этой теории, обыденное бытие человека порождается волей к самосохранению и продлению рода, предельное бытие – волей к власти, а также волей к познанию и творчеству, запредельное бытие – волей к любви, свободе и сотворчеству [13; 14; 15; 16]. Метаантропология в качестве методологической стратегии была эффективно использована в целом ряде исследований (социальная и культурная метаантропология [5], экранная метаантропология [7], метаантропологический подход в риторике [6], метаантропология как методология исследования академической мобильности [8], сравнение подходов

метаантропологии и трансгуманизма к проблеме эволюции человека [9] и др.). Теперь же мы применяем ее к проблеме эволюции интеллекта вообще и искусственного интеллекта в частности.

Значение этой методологии для исследования эволюции интеллекта двояко: 1) она позволяет выйти за пределы антропоцентризма в осознании существ с интеллектом, а также 2) дает возможность очертить пути и перспективы эволюционирования индивидуальности субъекта как естественного, так и искусственного интеллекта.

В современном мире, балансирующем на грани антропологического и экологического кризиса, антропология, понятая как метаантропология (от «мета» – *сверх, над*) есть не только теория искусственного интеллекта, но и теория успешного выживания человечества. Лишь освободившись от антропо-эгоизма, человек способен создать по-настоящему сильный искусственный интеллект, а не его имитацию, вступить с ним в плодотворную партнерскую коммуникацию и в результате преодолеть все кризисы своего существования как вида.

В координатах метаантропологического подхода мы получаем интересный вывод: современный человек способен сотворить сильный искусственный интеллект лишь осознав свои слабости и ограниченность, познав и приняв свои пределы. Это не означает, что он фаталистически замыкает себя в пределах. Это лишь означает, что *в условиях глобального информационного стресса дальнейшее развитие человека предполагает партнерское общение и практическое взаимодействие с искусственными существами, обладающими интеллектом, который имеет иной характер*

эволюции и, соответственно, те возможности, которых нет у нас.

При этом метаантропология, в отличие от трансгуманизма, не делает акцент на трансформации телесности человека. метаантропология как теория вообще и теория искусственного интеллекта акцентируется на общении человека и существа с искусственным интеллектом, в ходе которого происходит достаточно естественное эволюционирование и первого, и второго. На определенном этапе своего эволюционирования существо с искусственным интеллектом становится субъектом и индивидуальностью, выходя из *своего* обыденного в *свое* предельное и запредельное.

Что является критерием и характеристикой степени развития индивидуальности? Что позволяет совершить прорыв к индивидуальности, развивать индивидуальность? Мы предполагаем, что это определенная специфика внутренней организации, основанная на волевых импульсах. Рассмотрим их применительно к человеку и носителю искусственного интеллекта.

Метаантропология и проблема волевых импульсов носителей естественного и искусственного интеллекта

В методологических координатах мета-антропологии мы можем описать развитие индивидуальности, на основе волевых импульсов. Индивидуальность движется от воли к самосохранению и продлению рода обыденного бытия до воли к власти и воли к познанию и творчеству предельного бытия, обретая уже черты *личности*, способной самостоятельно познавать и творить. Вступая под воздействием воли к любви и

свободе в сотворчество с другой личностью, человек выходит в пространство запредельного бытия.

Итак, создавая существо с искусственным интеллектом, мы достаточно хорошо понимаем, как моделировать **волю к самосохранению, волю к самовоспроизведению**, а также **волю к познанию**. Понимание того, как именно моделировать волю к творчеству и волю к сотворчеству в настоящее время существенно более слабое. Однако, уже есть понимание путей созданию **воли к упорядочиванию опыта и воли к обмену опытом**.

Воля к познанию, воля к упорядочиванию опыта и воля к обмену опытом могут быть интегрально определены как **воля к самосовершенствованию**.

Если мы будем говорить о простейших устройствах с искусственным интеллектом, которые уже используются современными людьми (роботы-уборщики и т.п.), то хотя они пока являются лишь *объектами интеллекта*, но уже могут проявлять **волю к самосохранению** (автоматическая подзарядка по мере необходимости, сигнализация о технических неисправностях и т.п.) и условную **волю к самосовершенствованию** (использование обновлений программного обеспечения и сигнализация хозяевам о технических дополнениях к их конструктиву – конечно при условии технической возможности подключения к Интернету).

Такие устройства обладают потенциальной возможностью развиваться далее – от специализированного устройства до универсального домашнего ассистента-компаньона, который будет уже не просто устройством. Проанализируем возможности и этапы такого развития.

Тест Тьюринга: проблемы и перспективы

Большинство современных людей при вопросе о экспертизе степени интеллектуальности носителя искусственного интеллекта сразу вспомнят знаменитый тест А. Тьюринга.

Тест был предложен английским инженером Аланом Тьюрингом и звучит так:

«Человек взаимодействует с одним компьютером и одним человеком. На основании ответов на вопросы он должен определить, с кем он разговаривает: с человеком или компьютерной программой. Задача компьютерной программы – ввести человека в заблуждение, заставив сделать неверный выбор» [10].

Критика метода состоит в том, что принятие данного теста на вооружение вынудит имитировать коммуникацию человека, в то время как “в научных и технических работах по воздухоплаванию цель этой области знаний не определяется как «создание машин, которые в своем полете настолько напоминают голубей, что даже могут обмануть настоящих птиц» [11, с. 34-35].

Можно добавить, что основной недостаток теста – это его антропоцентричность. Априори человек наделяется правом судить, является ли искусственный интеллект разумным.

Что, если углубиться в детали: Какой именно человек? Если это будет специалист по человеческой и/или машинной психике, то результат будет весьма отличаться от простого обывателя.

В итоге, применение данного теста не в демонстрационных целях на выставке технических

достижений, а в широкой социальной и юридической практике может привести к противоречиям между машинной и человеческой цивилизацией.

Есть и другая сторона проблемы. Если искусственный интеллект должен моделировать интеллект человека, то какого? Ученого или обывателя? Ответ на этот вопрос далеко не так прост, как может показаться на первый взгляд. Если ответить на него так: мы можем моделировать интеллект разных специалистов на некой базовой общечеловеческой основе, то остается вопрос о таланте специалиста, его креативности и т.д.

И, наконец, самый главный вопрос, почему именно моделирование интеллекта человека, со всеми его конструктивными недостатками должна быть мериллом интеллекта как такового?

На этот вопрос можно ответить так: если человек создает искусственный интеллект, то он не может не повторять собственный интеллект, так уж устроено его мышление и поведение.

Однако может ли человек, идя по этому пути, в конечном счете сформировать искусственный интеллект, который будет не только количественно, но и *качественно* отличаться от его собственного? Конкретный ответ выходит пока за пределы наших возможностей. При этом мы можем промоделировать этапы развития искусственного интеллекта, которые выступают его уровнями.

Для этого нам будет нужно осмыслить этапы становления естественного интеллекта, выходя за пределы лишь человеческого интеллекта – т.е. применяя заявленный выше метаантропологический подход, выводящий понимание интеллекта за пределы антропоцентризма.

Метаантропологический подход к эволюционной классификации уровней интеллекта

Чтобы приступить к классификации эволюционных уровней искусственного интеллекта, нужно в первую очередь вспомнить, что человек является продуктом эволюции, и его интеллект также прошел некие стадии эволюционного развития. Это значит, что невозможно рассматривать только статичное современное состояние интеллекта человека, необходимо добавить в рассмотрение и его исторические более простые формы.

Как известно из палеоантропологических исследований [1; 2; 12], человек происходит от группы приматов. Вместе с эволюцией телесного облика предков человека наверняка можно проследить и изменения в его интеллектуальной составляющей.

Таким образом, если мы хотим проследить эволюцию интеллекта, будет уместно расширить его традиционное толкование.

Определим интеллект как наблюдаемую способность к адаптации. В контексте же искусственного интеллекта уместно ранее предложенное авторами этой статьи определение через ключевое слово «задача»: **“Интеллект – это наблюдаемая способность к решению задач, поставленных перед его носителем”** [4; 17].

Такое, достаточно универсальное *метаантропологическое определение интеллекта*, позволит распространить его как на практически весь животный мир, так

и на компьютерные программы, открыв терминологически путь к изучению собственно эволюции интеллекта.

Индивидуализация как путь и критерий эволюции сильного искусственного интеллекта

Под индивидуализацией носителя интеллекта мы будем понимать возрастание уникальности индивида в процессе развития интеллекта.

Если мы принимаем индивидуализацию основной характеристикой уровня интеллекта, то это открывает путь к вполне естественной классификационной схеме.

Нулевая индивидуализация – это когда все носители данного класса интеллекта во всех своих проявлениях абсолютно похожи друг на друга. Различия могут быть только вызваны генетическими мутациями или увечьями для биологического интеллекта, или технической неисправностью для машинного интеллекта. В этом случае эволюция возможна только за счет наследования удачных мутаций, вероятность которых весьма незначительна.

Первый уровень индивидуализации – это когда проявления интеллекта могут быть различными для разных индивидуумов одного вида, но эти различия никак не меняются в ходе жизни индивидуума. Если добавить сюда наследование и отбор, то получится вполне ясный механизм эволюции, когда неудачные и неэффективные пути решений будут отсеиваться, а удачные и эффективные – закрепляться. В природе это реализуется через безусловные рефлексy, а в компьютерных решениях – это использование нейросетей с готовыми настройками без функционала обучения.

Второй уровень индивидуализации – когда проявления интеллекта могут быть изменяемыми в ходе жизни индивидуума. Теперь уже сам индивид в ходе своей жизни развивается благодаря более удачным решениям и отказу от неэффективных. В природе это реализуется через условные рефлексy, а в мире программного обеспечения – через обучение нейросетей. О выборе удачных решений и отсекеии неудачных носителем второго уровня индивидуализации мы можем говорить метафорически – условный рефлекс на этом уровне не выбирается, а навязывается средой в случае естественного интеллекта или выбирается экспериментатором в случае искусственного.

Третий уровень индивидуализации – когда индивидуальный носитель интеллекта имеет способность к согласованным коллективным действиям. Согласование действий требует выработки конвенциональной коммуникации. При этом канал коммуникации может быть весьма различен: это и жесты, и звуки, и запахи, и визуальные сигналы. Принципиальной характеристикой здесь является конвенциональность, то есть значения сигналов не предопределено жестко алгоритмами, а является результатом соглашения, локального для группы индивидов. Важной бонус этого уровня – потенциальная способность к межвидовой коммуникации.

Четвертый уровень индивидуализации – это появление абстрактно-логического мышления или разума. Этот уровень интеллекта традиционно называют разумом, а самого человека как вид – разумным. Скорее всего, способность к мышлению базируется на способности к коммуникации, так как человек мыслит в основном словами, то есть

коммуникативными единицами, которые становятся смысловыми. На этом уровне характеристика индивидуальности приобретает бесконечное значение и бесконечное индивидуальное разнообразие, а носитель интеллекта получает способность самостоятельно обучаться в течение жизни и совершать свободный выбор.

Как легко заметить, **ценность индивидуума с каждым эволюционным уровнем возрастает и становится теоретически бесконечной с достижением четвертого уровня.**

В результате возникает необходимость разделить понятия «искусственный интеллект» и «искусственный разум». Существо с искусственным разумом, обладающее самосознанием и свободой выбора, должно обрести целый ряд обязанностей и прав, юридически уравнивающих его с дееспособным человеком.

Предложенная оригинальная классификация уровней интеллекта на основе метаантропологии, которая в контексте нашего исследования выступает эволюционной теорией естественного и искусственного интеллекта, может быть полезна как для лучшего понимания пути построения сильного искусственного интеллекта, так и для формирования юридической базы для признания за носителем искусственного интеллекта ряда прав, приближающих его к человеку и предупреждающих столкновения человеческой цивилизации с цивилизацией субъектов искусственного интеллекта.

Итак, метаантропология открывает для нас вехи и перспективы плодотворной эволюции сильного искусственного интеллекта, которая будет безопасна для человека, человечества и самого искусственного интеллекта.

По сути, мы говорим о формировании новой экзистенции и новой культуры взаимодействия с ней человеческой экзистенции. Существо с сильным искусственным интеллектом должно пройти эволюцию, подобную той эволюции, которую прошел человек. Эволюция человека и человечества в течение множества тысяч лет осуществлялась на основе естественного отбора и лишь недавно стала результатом *отбора гуманистического*, в ходе которого менее адаптированные не погибают, а просто идут иным путем. Эволюция существ с искусственным интеллектом с самого начала может использовать принцип гуманистического отбора, в результате чего мы будем иметь разнообразие вариаций развития существ с искусственным интеллектом, соединенное с пластичностью их обучения и обмена опытом.

Гуманистический отбор в процессе эволюции существ с искусственным интеллектом – не торжество антропоцентризма, напротив, это торжество его преодоления. Гуманистический отбор отличается и от естественного, и от искусственного, он предполагает уважение к пути развития, свободе и достоинству всех, кто наделен разумом. Это мета-антропологический поход и к человеку, и к индивиду с искусственным интеллектом, предполагающий появление новой экзистенции, *потенциально* не уступающей человеческой.

Такой подход означает соединение эволюции человека и существа с искусственным интеллектом в ко-эволюцию, которая способна изменить судьбу человечества и культуры.

Список использованных источников:

1. Дарвин Ч. Происхождение видов путем естественного отбора / Пер. с 6-го англ. изд. К. А. Тимирязева и др., заключ. ст. К. А. Тимирязева, прим. А. С. Раутиана. М., 2003. – 494 с.
2. Дробышевский С. В. Антропогенез. – М.: Модерн, 2017. – 168 с.
3. Зобин С., Хамитов Н. Искусственный интеллект // Философская антропология: словарь. Под ред. Н. Хамитова. – 4-е издание, исправленное и дополненное. – К.: КНТ, 2017. – С. 156-161.
4. Зобин С.В. Эволюция интеллекта: зачем роботам эмоции. habr.com, 2019. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://habr.com/ru/post/464097/>
5. Крилова С. Краса людини в життєвих практиках культури. Досвід соціальної та культурної метаантропології і андрогін-аналізу. – К.: КНТ, 2020. – 563 с.
6. Препотенська М. Філософія риторики. Екзистенційні та метаантропологічні аспекти. – К.: Фірма «Інкос», 2011. – 228 с.
7. Світла В. Кіно і телебачення. Арт-терапія душі, зачарованої екраном. Вступ до екранної метаантропології. – К.: КНТ, 2020. – 358 с.
8. Свириденко Д.Б. Метаантропология як методология дослідження феномена академічної мобільності // Культура і сучасність. № 1, 2014. – К.: Національна академія керівних кадрів культури і мистецтв. – С. 9-13.
9. Терлецька Н. Людина та сім'я в метаантропології та трансгуманізмі // Майбутнє особистості і сім'ї: контексти філософської антропології, психоаналізу, арт-терапії та філософської публіцистики. Підхід філософської антропології

як метаантропології / За ред. Хамітова Н.В. – К.: Інтерсервіс. 2019. – С. 226-233.

10. Тьюринг А. Вычислительный машины и разум. Mind, 1950. Alan Turing, «Computing Machinery and Intelligence», Mind, vol. LIX, no. 236, October 1950, pp. 433–460. [Электронный ресурс]. – Режим

доступа: <https://www.csee.umbc.edu/courses/471/papers/turing.pdf>

11. Рассел С., Норвиг П. Искусственный интеллект: современный подход. – 2-е изд.: Пер. с англ. – М.: «Вильямс». – 2006. – 1408с.

12. Робертс Э. Происхождение человека. Эволюция / Пер. с англ. И. В. Павловой, О. В. Сергеевой. – М.: ООО «АСТ», ОГИЗ, 2014. – 256 с.: ил.

13. Хамитов Н. Пределы мужского и женского: введение в метаантропологию. – К.: Наукова думка, 1997. – 199 с.

14. Хамитов Н. Философия: бытие, человек, мир. – 4-е издание, исправленное и дополненное. – К.: КНТ, 2017. – 268 с.

15. Хамітов Н.В. Самотність у людському бутті. Досвід метаантропології. – 2-е видання, перероблене та доповнене. – К.: КНТ, 2017. – 370 с.

16. Хамитов Н., Крылова С. Метаантропология // Философская антропология: словарь. Под ред. Н. Хамитова. – 4-е издание, исправленное и дополненное. – К.: КНТ, 2017. – С. 207-2912.

17. Хамитов Н., Зобин С. Эволюционная теория естественного и искусственного интеллекта: новая парадигма машинного разума. – К.: aphy.net, 2011. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://aphy.net/texts/650-evolutional-theory-of-artificial-intelligence>

ШАШКОВА Людмила

доктор філософських наук, професор,
завідуюча кафедрою теоретичної і практичної філософії
Київського національного університету
імені Тараса Шевченка

АДАПТАТИВНІ ПРАКТИКИ ПІЗНАННЯ ЖИТТЯ У ПРОЕКТАХ ЕВОЛЮЦІЙНОЇ ЕПІСТЕМОЛОГІЇ

Еволюційна епістемологія ґрунтується на загальному основоположенні про те, що пізнання є еволюційним процесом, який притаманний усім формам життя. Тому основні тези еволюційної епістемології такі: когнітивність є характеристикою життя в усіх його проявах; еволюція органів пізнання та пізнавальних здібностей людини є способом адаптації людини до природного середовища; пізнання й життя тотожні. В межах еволюційної епістемології склалися дві основні дослідницькі стратегії – Карла Поппера (еволюція наукового знання) і Конрада Лоренца (біологічна теорія еволюції).

Відомо, що Карл Поппер репрезентував епістемологію як таку, що розглядає знання як еволюцію і хоча його концепція піддавалась критиці, проте дала неймовірний поштовх для розвитку цього проекту. Американський філософ Дональд Кемпбел визначив епістемологію Поппера як еволюційну [1, с.239] і сам автор у статті «Еволюційна епістемологія» зазначав, що головними проблемами еволюційної епістемології для нього є еволюція людської мови і роль, яку вона відіграє у зростанні людського знання [1, с.240-250].

Надзвичайно поширеною еволюційна епістемологія стала серед науковців завдяки напрацюванням Конрада Лоренца та Річарда Докінза, які поширили на розв'язання когнітивних питань засади біологічної теорії еволюції. Як міждисциплінарний проект еволюційна епістемологія пов'язана з еволюційною біологією, генетикою, когнітивною психологією, нейрофізіологією, теорією інформації, комп'ютерними науками тощо. Головною тезою еволюційної епістемології є припущення, що людина є продуктом живої природи і результатом еволюційних процесів, внаслідок яких пізнання і знання спрямовуються природними механізмами. Тобто біологічна еволюція не завершилась на етапі формування *Homo sapiens*, вона продовжується й дотепер, а свідченням тому є когнітивний розвиток людини.

Еволюційна епістемологія Конрада Лоренца є однією з теорій, що входить до програми, яка поширює біологічну теорію еволюції на пояснення когнітивної активності людини і прагне вивчати пізнання як біологічну адаптацію, яка забезпечує пристосованість. У праці «Зворотний бік дзеркала» [2] спосіб розгляду пізнання і життя Конрад Лоренц сформував на засадах «гіпотетичного реалізму», специфічного, властивого, на його думку, виключно натуралістам, способу дослідження пізнання і духу, який відрізняється від філософського трансцендентального ідеалізму. Конрад Лоренц стверджував, що своїми якостями людина завдячує еволюції, тобто довгому процесу формування, в процесі якого всі організми адаптуються до зовнішнього середовища. Цей процес і є процесом пізнання, оскільки адаптація має на меті дізнання певної інформації про реальність. Тобто, органи чуття та центральна нервова система дають нам змогу отримувати інформацію про навколишнє

середовище; інформація, яку продукує когнітивний апарат, відповідає реальній дійсності; способи мислення і сприйняття є функціями нейросенсорної організації, яка сформувалась в умовах виживання. Лоренц вважав, що філософи «повертались спиною» до зовнішнього світу і прагнули розібратись у своєму внутрішньому світі, результатом чого і стало змішування реальності та її образу: «Реаліст наполегливо відстоює спрямованість дослідницького погляду ззовні, не звітуючи про те, що сам є дзеркалом. Ідеаліст наполягає на тому, щоб дивитись в саме дзеркало, відвертаючись від зовнішнього світу. Проте обидва вони не дають собі можливості зрозуміти, що у кожного дзеркала є зворотній бік» [2,с.56]. Цей бік сам по собі нічого не відображає, тому дзеркало в цьому сенсі відноситься до тих предметів, які самі відображаються в ньому, а фізіологічний механізм, у чії функції входить осягнення реального світу, не менш реальний, ніж світ. А образом навколишнього світу є адаптована до нього поведінка людини.

Продовжує програму еволюційної епістемології етолог, біолог, дарвініст Річард Докінз у праці «Егоїстичний ген» [3], в якій відстоює позицію щодо визначення окремого гену, «гену-егоїста», одиницею еволюційного відбору. Егоїстичні гени дають оптимальні якості своїм організмам і зберігаються, а інші гинуть і відсіваються разом з менш пристосованим організмом. Отже, людина створена своїми генами й існує лише для того, аби служити їм в якості певної оболонки чи механізму для виживання, а кожен індивідуум – це егоїстична машина, яка запрограмована на те, щоб краще забезпечувати свої гени. Тоді як бути з альтруїзмом і теорією групового добору, за якою в процесі боротьби за існування, більше шансів уникнути вимирання буде мати та група, вид чи популяція, окремі члени

якої готові принести себе в жертву на користь групи. З цього приводу Докінз зазначає, що гени можуть наказати людині бути егоїстичною, але вона зовсім не зобов'язана підкорятися їм. Звісно, навчитися альтруїзму значно важче, ніж були генетично запрограмованим на нього, але людина – соціальна і культурна істота, тому не лише спадковість, а й середовище визначає, якою їй бути.

Сучасні проекти еволюційної епістемології будуються на засадах досягнень когнітивної біології, яка досліджує динамічний вимір еволюції у цілісності розгляду свідомості, мозку, тіла і поведінки людини. Останнє є предметом дослідження такої сучасної міждисциплінарної галузі як поведінкова економіка. Її цікавить найголовніше питання: як діють люди у реальному соціальному та економічному просторі, у який спосіб можливо впливати на вибір людини та формувати його архітектуру щоби створити фундамент для поліпшення суспільного життя. Теоретиками поведінкової економіки є Річард Талер і Кас Санстейн, які у праці «Поштовх» розробили оригінальну «надж-теорію» як теорію сучасної адаптативної практики [4].

Теорія Річарда Талера та Каса Санстейна не стверджує, що люди абсолютно не керуються раціональними чинниками при вільному виборі. На підтвердження цього, вони визначають дві когнітивні системи, якими керується людина протягом свого життя: автоматична система та рефлексивна система. Засвідчуючи трансформацію «екона» в «гумана», Талер і Санстейн підтримують таку позицію, що люди не завжди вдаються до рішень раціональним шляхом, тому задля того, щоб збільшити ймовірність раціональних рішень, автори і пропонують «надж-теорію». Автори вважають, що володіючи

невиправданим оптимізмом та надмірною самовпевненістю, гумани зазвичай вважають себе раціональними істотами, тому теорія «поштовху» є таким конструктором архітектури вибору, який змінює, спрямовує поведінку людей у передбачуваний спосіб, не забороняючи жодних варіантів і не змінюючи їхніх економічних стимулів. Отже, це і є сучасна адаптативна практика за засадах так званої філософії лібертаріанського патерналізму. Запропонована в поведінковій економіці «надж-теорія» закладає фундамент для нового розуміння економічної людини. Очевидною є мета впровадження «надж-теорії» як покращення життя людей через ненав'язливий поштовх у питаннях правильного вибору, що і підтверджує надане авторами теоретико-практичне обґрунтування цієї теорії. Проте ризики її практичного застосування все ж таки потребують ґрунтовного і зваженого критичного наукового, а особливо філософського осмислення.

Список використаних джерел:

1. Popper K. A Evolutionary Epistemology / Karl Popper // Evolutionary Theory : Paths into the Future / ed. by J. W. Pollard. – Chichester ; N. Y. : John Wiley & Sons, 1984. – Ch. 10. – P. 239–255.
2. Лоренц К. Обратная сторона зеркала / Конрад Лоренц ; пер. с нем. А. И. Федорова, Г. Ф. Швейника ; под ред. А. В. Гладкого ; сост. А. В. Гладкого, А. И. Федорова ; послесл. А. И. Федорова. – М. : Республика, 1998. – 393 с.
3. Докинз Р. Эгоистичный ген / Ричард Докинз ; пер. с англ.: Н. Фомина. – М. : Астрель ; Corpus, 2013. – 512 с.
4. Галер Р., Санстейн К. Поштовх: Як допомогти людям зробити правильний вибір / пер. з англ.: О.Захарченко. – Київ: Наш формат, 2017. – 312 с.

КРЫЛОВА Светлана

доктор философских наук, профессор,
заведующая кафедрой культурологии и философской
антропологии
Национального педагогического университета
имени М.П. Драгоманова.

ХАМИТОВ Назип

доктор философских наук, профессор,
ведущий научный сотрудник Института философии
имени Г.С. Сковроды НАН Украины

ЖИЗНЕННЫЕ СЦЕНАРИИ КРАСИВОЙ ЖЕНЩИНЫ В ПРАКТИКАХ КУЛЬТУРЫ: НАРЦИССИЗМ, ЭГОИЗМ И ЭГОАЛЬТРУИЗМ

Красивая женщина совершенно по-разному относится к своей красоте – от страсти и жалости к себе до любви. Это порождает разные сценарии ее жизни в практиках культуры.

Можно выделить три жизненных сценария красивой женщины:

1. Сценарий *желающей себя* женщины.
2. Сценарий *жалеющей себя* женщины.
3. Сценарий *любящей себя* женщины.

Названные сценарии, коррелируют со сценариями нарцисски, эгоистки и эгоальтруистки. Женщина-нарцисска напоминает комнату, в которой никого нет, – своеобразное красивое тело без души. Страсть к себе закликает ее на теле и усыпляет личность.

Вспомним миф о Нарциссе, – юноша, отвергнувший любовь нимфы Эхо, наказан Афродитой и безответно влюбляется в себя. Нарцисс опускает голову и, глядя в воду, бесконечно созерцает свою красоту. Измученный, он убивает себя, и на этом месте вырастает душистый цветок. Нарцисс отныне растение, прекрасное, но безмолвное. Показательно, что греки сделали Нарцисса юношей, но этот миф в значительно большей степени касается женщин.

Сюжет и образы этого мифа позволяют допустить, что человек, не способный любить как близких, так и дальних, замыкается на себя и превращается в подобие растения – его движет желание расти, цвести и размножить свой образ, упиваясь собой. Такой человек остается на поверхности своего Я, это отдаляет его от людей, делая одиноким. Не желая проникать в свои глубины, развивать душевно-духовное, *личностное* начало, человек утрачивает возможность любить и быть любимым. Ему остается только любоваться своей внешностью, а это и есть растительное существование.

Можно предположить, что женщина-нарцисска не любит себя, а испытывает к себе страсть. Она любит свою внешность, не думая о личности. Нарцисс в мифе не случайно становится цветком, его судьба – в немой и мучительной красоте. Именно красивая женщина-нарцисска живет под постоянной угрозой стать растением и онеметь. Эта угроза состоит в опасности замкнуться в самолюбовании, которое, как ей кажется, будет возбуждать сладострастное внимание других. Но испытывая страсть, а любовь к себе, женщина-нарцисска духовно засыпает и может вызвать у мужчины лишь кратковременную страсть, а не любовь.

Что же такое страсть к себе, и чем она отличается от

любви к себе? Страсть к себе – это заикленность на своем теле, возбуждение от его созерцания, желание уделить ему больше времени. Любовь к себе – это устремленность не только на тело, но и на свою личность – духовное и душевное начало в себе.

Возникает вопрос: может ли страсть к себе в разумных пределах стать любовью к себе? Отвечая на этот вопрос, можно констатировать, что *страсть к себе – это болезненное влечение к своему телу*, выходящее за пределы разумного, не имеющая ничего общего с любовью к себе. Именно страсть к себе и отличает женщину-нарцисску.

* * *

На первый взгляд кажется очевидным, что каждая красивая женщина не только может, но и должна быть немного нарцисской: в результате этого она вызывает у мужчины острое сладострастное чувство и становится еще желанней. Но такая позиция является очевидной лишь в патриархальных координатах – в них красивая женщина выступает прежде всего как сексуальный объект, главное назначение которого – вызывать страсть у мужчины. Чувства к такому сексуальному объекту не могут быть вечными и в глубине носят садистический характер. Нарциссизм красивой женщины даже в небольших проявлениях начинает развиваться и гасит ее как личность, втягивая в деструктивные отношения.

В результате закономерен вывод, что красивой женщине стоит выходить за пределы жизненного сценария нарцисски. Практика в области андрогин-анализа показывает, что красивые женщины с выраженными нарциссическими тенденциями всегда несчастны.

Слова Отто Вейнингера «внешность – это «Я» женщин»

адресованы именно женщине-нарцисске, которая относится к себе, как к красивой вещи, а к людям – как к рынку. Не удивительно, что у нее возникает желание подороже продать себя. Она рассуждает примерно так: «Жизнь устроена так, что любая симпатичная женщина – товар. Красивая женщина – это лучший товар. Лучший товар должен быть востребован лучшим покупателем и владельцем». У женщины-нарцисски это происходит на бессознательном уровне, – сознательно она лишь страстно желает себя, мечтая о вечности самолюбования.

Часто женщина-нарцисска становится жертвой сексуальных домогательств, провоцируя отношение к себе, как к безличному объекту. Это хорошо уловил Жан Бодрийяр, который пишет: «Эта женщина – уже не женщина, а лоно, грудь, живот, бедра, голос или лицо, что-то одно в особенности. Тем самым она становится «предметом», элементы которого перебираются желанием» [1, с. 85].

Женщина-нарцисска часто бывает мазохисткой. А потому бессознательно притягивает к себе садистических мужчин и женщин. Она страдает от их обид, несправедливости, физического и психологического насилия, но они вновь и вновь появляются в ее жизни, манипулируя ею. Из чувства мести она начинает так же относиться к другим людям, заставляя их страдать. Таким образом, мазохизм женщины-нарцисски часто перерастает в садизм. Этот садизм часто носит утонченно-психологический характер. Принося боль другим, нарцисска страдает сама и, наоборот, страдая, она стремится сделать больно Другому. Садо-мазохизм нарцисски является следствием ее отношения к себе. Ее девиз, бессознательный, но очевидный, звучит так: «Я – вещь», поэтому и окружающие относятся к ней как к вещи.

Когда женщина-нарцисска переходит за пределы определенного возраста, все свои усилия она направляет на поддержание тела. Чтобы быть вечно молодой и привлекательной, она нагружает себя диетами и тренировками. Ведические практики, йога или фитнес – это не имеет значения, вид деятельности несущественен, главное, сохранить тонус мышц и выпуклость форм.

Конечно, возможен умеренный и даже продуктивный нарциссизм, который работает на здоровье и личность. Однако, если нарциссизм соединяется со страхом потерять внешнюю красоту, которой женщина возбуждает себя и благодаря которой обретает смысл жизни, он становится разрушительным. Нарциссизм в сочетании со страхом утраты привлекательности толкает на бесконечные тренировки, изматывающие настолько, что не остается сил на духовное саморазвитие и душевную теплоту. В какой-то момент Нарцисска может навсегда предпочесть *зеркало мужчине*, в результате чего цель и средство меняются местами. В результате она казывается в тупике одиночества.

Выход из этого тупика для женщины-нарцисски возможен лишь на пути обращения к своим духовным и душевным перспективам. Как только Нарцисска научится относиться к себе не только эстетически – как к красивой и ухоженной кукле, но и увидит себя как личность, лишь тогда для нее откроется реальность выхода из одиночества и достижение истинного счастья и любви. Увидеть же в себе личность означает стать Эгоальтруисткой, выйти за пределы страсти и полюбить себя. Но прежде, чем мы осознаем сценарий Эгоальтруистики, проанализируем еще один сценарий красивой женщины – сценарий Эгоистки.

* * *

Жизнь вновь и вновь толкает красивую женщину стать эгоисткой. И даже понимая пагубность этого пути в глубине души, она не может этому сопротивляться. Главная причина превращения в эгоистку – это безграничная жалость к себе. «Я такая прекрасная, что достойна особых условий жизни, особого отношения», – говорит себе Эгоистка и получает отчуждение и одиночество. Возникает вопрос: чем женщина-эгоистка отличается от женщины-нарцисски, и чем страсть к себе у нарцисски отличается от жалости к себе у эгоистки?

Страсть к себе означает заикленность на себя, замкнутость. Жалость к себе – это заикленность на других, на стремлении манипулировать ими, подчинить своей воле. В этом и состоит различие Нарцисски и Эгоистки.

Итак, женщина-эгоистка испытывает безграничную жалость к себе, а от жалости до ненависти всего один шаг. Это хорошо показал Эрих Фромм. «Эгоизм и любовь к себе, – пишет он, – отнюдь не равнозначны; более того – они противоположны. Эгоист любит себя слишком мало, чем слишком много; в действительности он себя ненавидит» [3, с. 23].

Женщина-эгоистка страшна соединением активности и жалости к себе. Она убеждена в том, что мир людей во всем обязан ей, он должен ей отдавать, а она – брать. Эгоистка строит свои отношения с другими людьми по модели «Я – Оно» или «Я – Объекты». Она считает, что люди-объекты должны служить ей. Самым живым существом она считает себя, но это лишь иллюзия, – овеществляя окружающий мир, красавица-эгоистка овеществляет себя.

Наиболее болезненное поведение красавицы-эгоистки может быть осознано как комплекс Снежной Королевы – комплекс мучения красотой. Для нее характерно желание подчинять и контролировать людей – даже если они ей не нужны. Слова Жана Бодрийяра неплохо отражают эту ситуацию: «В итоге своего регрессивного развития, страсть к вещам выливается в чистую ревность, когда владельца вещи наиболее глубоко удовлетворяет та ценность, которую эта вещь могла бы иметь для других и которой он их лишает... Здесь действует мощная схема анального садизма, заставляющая утаивать красоту и наслаждаться ею в одиночестве...» [1, с. 83].

Размышляя о том, что красавица-эгоистка не любит себя, а жалеет, возникает предположение о том, что жалость появляется не на пустом месте, есть причины ее появления. Женщина-эгоистка часто озлоблена на жизнь. Ей нужно доказать миру людей, что она красивее и лучше всех, но доказать только холодной и немой красотой она не в силах. Это озлобляет ее еще больше, и она начинает оправдывать себя, ненавидя окружающих. Оправдание себя за счет ненависти к другим, порождает жалость к себе и желание *доказать* миру людей свое превосходство.

Жалость к себе делает ее обидчивой и замкнутой. Эта обидчивость и замкнутость овнешняются и превращаются в истерию и остервенелость, сметающую на своем пути все и всех. Но прежде всего ее любовь и счастье. Но женщину-эгоистку ожидают различные финалы.

С одной стороны, она может превратиться в невротическую феминистку, желающую доказать всем, что она лучше их, умнее и духовнее, а главное – самостоятельнее и успешнее. С другой стороны, она превращается в женщину,

которая не отстраняется от мужчин, а активно использует их. Но во всех случаях ее ожидает внутреннее одиночество, – жалость к себе заставляет женщину-эгоистку искать власть. Она стремится подчинить себе близких, но на самом деле сама становится подчиненной, рабой мнения окружающих ее людей, доказывая им, а не *себе* свою значимость.

Но может ли жалость к себе иметь позитивные результаты? Можно предположить, что жалость к себе породила у некой красавицы-эгоистки жалость к другому, и она начнет жалеть его так, как жалеет себя. Например, красивая девушка, не любящая мужчину, живет с ним из жалости и делает его хоть чуточку счастливым.

Жалость к себе всегда оборачивается безжалостностью к окружающим. Когда красивая женщина живет с мужчиной из жалости, на глубинном уровне его Я она приносит страдание. Он ждет любви, а получает жалость – ее эрзац. На самом деле она относится к нему безжалостно.

Следовательно, жалея мужчину, красавица-эгоистка и тут проявляет эгоизм, утверждая свое «я» за счет унижения другого. Но в этом случае она поступает бессознательно. Нет ни одного человека, который променял бы любовь на жалость. Поэтому на закономерный вопрос: «Сможет ли красавица-эгоистка быть когда-нибудь счастливой», можно ответить так: «Да, если она перестанет себя жалеть и *полюбит себя*». Только любовь к себе – эгоальтруизм – может сделать счастливым любого человека.

* * *

Третьим, наиболее конструктивным сценарием красивой женщины, есть эгоальтруизм. Красивая женщина может выйти

за пределы сонного равнодушия женщины-нарцисски и активности женщины-эгоистки *только через любовь к себе*. В результате она становится эгоальтруисткой, что полностью раскрывает возможности ее красоты и счастья. Можно согласиться со словами Отто Вейнингера: «Любовь к собственной ценности, стремление к совершенству – вот что творит красоту в материальном мире» [2, с. 145].

Отвечая на вопрос, кто же такая женщина-эгоальтруистка, важно осознать, что любовь к себе – это любовь не к обыденным проявлениям своего Я, а к личности – к духовным и душевным возможностям и их реализации. Если Эгоистка доказывает свою значимость только внешней успешностью, то Эгоальтруистка – личностным ростом. Любовь к себе часто путают с эгоизмом, а это принципиально разные вещи. Любящая себя красивая женщина любит и уважает других людей. Эгоистка же «любит» только себя, она завистлива, обидчива, мстительна.

Любовь к себе – это радостное творчество себя, а потому образец любви ко всем и всему. Это освобождение от манипуляции собой и другими. А значит, подлинная любовь к себе – это освобождение от одиночества. Любящий себя человек, относится к другому, как к себе. Одиночество для него невозможно, но здесь важно помнить о том, что в отношении к другому как к себе, скрыта опасность нового одиночества. Тот, кто относится к другим как к себе, в конце концов видит в окружающих только своих двойников. Именно это и может стать основополагающей причиной и ликом одиночества. Подлинная же любовь предполагает отношение к другому не просто как к себе, а как к уникальной личности, что выводит из лабиринта одиночества.

Итак, жизненный сценарий женщины-эгоальтруистки – это отношение и к себе, и к другим *как к личностям* – и духовное, и душевное. Лишь тогда жалость и страсть к себе, составляющие основу эгоизма и нарциссизма, возвышаются и преодолеваются любовью к себе.

В этой связи очень важно понимать, что именно жалость к себе есть первопричина деструктивности. Именно она сообщает нарциссизму и эгоизму те злокачественные формы, которые порождают глубокое одиночество и отрицание Другого как Близкого. Поэтому чтобы обрести любовь – и к себе, и к Другому, прежде всего нужно нейтрализовать жалость к себе, которая всегда ведет к одиночеству и разъедает отношения с любимым человеком.

Но часто возникает вопрос, можно ли научиться любви к себе или она – привилегия избранных? Важной является мысль Эриха Фромма, что любовь – это искусство, искусство творения своей личности и отношений с другими личностями.

Таким образом, красивая женщина-эгоальтруистка – это женщина, нашедшая гармонию в своем Я и открывающая ее людям. Именно от женщины-эгоальтруистки исходит внутреннее сияние и свет, именно с ней хочется быть рядом – мужчине, чтобы получить обаяние и тепло, и женщине, чтобы научиться быть красивой. Она излучает духовность и доброту, в ней чувствуется и душевность, и устремленность к цели.

Общение с женщиной-эгоальтруисткой настраивает окружающих на успех и раскрытие себя, потому что она никогда не будет манипулировать людьми, а потому не станет жертвой ответной манипуляции. Это означает вхождение в мир культуры, ибо культура в своей основе есть система духовных и душевных практик, которые противостоят манипуляции и

преодолевают одиночество.

Список использованной литературы:

1. Бодрийяр Ж. Система вещей. – М.: Рудомино, 1995. – 68 с.
2. Вейнингер О. Пол и характер. – М.: Терра, 1994. – 480 с.
3. Фромм Э. Искусство любить: исследование природы любви. – М.: Педагогика, 1990. – 159 с.

БІЛЬЧЕНКО Євгенія

доктор культурології, доцент,
професор кафедри культурології та
філософської антропології
Національного педагогічного університету
імені М.П. Драгоманова

СУБ'ЄКТ, ПАМ'ЯТЬ, СИМВОЛІЧНЕ: ЕКЗИСТЕНЦІЙНІ СУПЕРЕЧНОСТІ

Категорії «суб'єкт», «пам'ять» і «Символічне» у нашому дослідженні вказують на три парадигми, або, висловлюючись більш сучасно, на три шляхи думки: дискурс модерну, фіксований у понятті пам'яті; дискурс постмодерну, фіксований у понятті суб'єкта, способів його руйнації та відновлення у ситуації після «смерті автора»; дискурс сучасного психоаналізу або радикального розриву як з модерном, так і з постмодерном, фіксований у понятті Символічного та його подолання. Пропонуємо розглянути зазначені три модуси мислення, щоб зрозуміти перспективи розвитку цінностей людини в ХХІ столітті у бік позбавлення від егоїзму на користь альтруїзму.

Дискурс модерну – це шлях пам'яті. Він ґрунтується на ідеї втраченого витoku (Золотого віку), яка апелює до есенціалізму. Прикладом дискурсу пам'яті є абсолютно «шалене» у своїй присутності фундаментальне буття М. Гайдегера [5, с. 260], у центрі якого перебуває суб'єкт мови. У такому сушому, присутньому, онтологічно позитивному баченні світу суб'єкт яв втілення абсолютного буття, ґрунтованого на абсолютному мисленні (*cogito*) є «паном сушого» і володарем світу, причому основи його

володарювання спираються на чітке фундаменталістське визначення пам'яті. Суб'єкт детермінований Іншим як абсолютно Іншим (Богом), образ якого у гегельянстві постає не розривом, а повторенням тієї ж тотальності, оскільки становить необхідний елемент у логіці саморозвитку Духу, а не припинення інерції повторення.

Суб'єкт у модерні визначається божественним началом, вираженим у сакральному досвіді, сутність якого детермінується Традицією – цивілізаційною, політичною, етнічною, гендерною, соціальною тощо. Там, де є божественність, сакральність, пам'ять як категорії буття, є і уявлення про універсалії культури, базові цінності, архетипи колективного позасвідомого, «вроджені ідеї» – універсальні смисли, що складають стовпи пам'яті як прихованого начала, адекватним вираженням якого є знак, мова, мовлення. Суб'єкт модерну – це есенціаліст, універсаліст, схильний до реалізації архетипу через символ і до створення символічних кодів в екзистенційній комунікації. Такий суб'єкт названий С. Жижеком «суб'єктом Габермаса» [4, с. 20-32], зважаючи на його буттєвість, універсальність, сутнісну тотожність, раціональність.

Модерному «суб'єкту Габермаса» протистоїть розколотий постмодерний екзистенційний «суб'єкт Фуко». *Дискурс постмодерну – це шлях суб'єкта*, точніше, його «смерті», оскільки він із з цілісного носія пам'яті, архетипу, Золотого віку перетворюється на травмовану одиничність (нестачу), він завжди – «не весь», у кожному моменті свого існування він позбавлений цілісності, самототожності, походження, сутності, безперервності. Це – суб'єкт забуття пам'яті, носій порожнечі і зьяння. Його атрибутами є кліповість, естетичність, перверзія,

чуттєвість. Якщо «суб'єкт Габермаса» – «Едип» – діє шляхом накладання морального табу на власні бажання, то суб'єкт Фуко – анти-Едип – діє шляхом розкріпачення своїх бажань, відчуження їх від себе і проєкції їх на процес масового капіталістичного виробництва, яке стає транссексуальною «машиною бажань». У першому випадку спрацьовує закон сублимації – відстані, яка відповідає за поетичну метафору (дзеркало) в суспільстві театру і образу. У другому випадку ми стикаємося з голою реальністю бажання, з обсценною відвертістю, перекодованою через екран, з «гіперреалізмом симуляції» [1, с. 130], або репресивним перформансом». Тобто, мова йде про спробу компенсації розривів ідентичності травмованого суб'єкта через Символічне віртуальної культури, про його зшивку семіотичною практикою, знаки і значення якої заповнюють і компенсують лакуни і пустоти.

Герой пам'яті і герой забуття, суб'єкт мислення і розколотий суб'єкт, герої Габермаса і Фуко у модерні та постмодерні по різному вирішують для себе питання структури (влади), імені, Іншого, бажання. Суб'єкт Габермаса, схильний табувати бажання, переносить Іншого у сферу табуованого і сприймає його як кордон, зворотну точку самоідентифікації (своє Інше), або Чужого (Тінь), виходячи з контексту міфологічної географії «Ми – Вони». Модерний суб'єкт міцно тримається за ієрархічну вертикаль структури (модель «генерала») і виходить з пріоритету, що мислення (Логос) первинне стосовно мови (імені), яка є знаковим вираженням Логосу. Утворюється вертикаль: буття – мислення – архетип – універсалія – пам'ять – символ – код – мова. Це – основа традиціоналізму з притаманним йому фундаменталізмом та дуалізмом. Постмодерний суб'єкт, схильний до переведення

бажань в автоматичний режим трансгресії, сприймає Іншого (бажання) як уявний фантазмичний сценарій самоідентифікації, який тисне на нього з боку образів культури і поглинає його буття, змушуючи служити йому як об'єкту вічного прагнення і способу компенсації нестачі. Відтак, руйнується вертикаль «генерала» на користь плюралізму, релятивізму, мультикультуралізму і дискурсу ліберальної іронії, де мова (ім'я, знак) є безкінечним шлейфом, що породжує нові і нові значення, надаючи фактам смислів події. У дискурсі пам'яті Ж. Дельоза немає різниці між оригіналом і копією, симулякром і справжністю, початковою подією та її тлумаченнями в комунікації, все – розсіяне, розмите, рихле, дифузне, включене у формат неструктурованої цензури ризоми і темпоральності [3].

На нашу думку, модерне (есенціалістське) і постмодерне (екзистенціалістське) тлумачення суб'єкта, пам'яті, бажання, імені та Іншого звернені одне до одного як тавтологічні повторюваності одного і того ж дискурсу – шляху думки, відомого як феномен *modernity*. Мова йде про дискурс безкінечної у своєму гомеостазі системи ринкового універсалізму, який, на відміну від філософського універсалізму, є всього лише абсолютизованою до рівня всезагальності частковістю «універсальних своїх», возведенням корпоративних цінностей у ранг світових, замаскованою партикулярністю. Останнім витком модерну, його надлишком, способом критичної рефлексії модерних ідолів-ідеалів через деконструкції є постмодерн. Він утримує у собі базові установки модерну, надаючи їм нових імен («Археписьмо» Жака Дерріда, «Реальне» Жака Лакана), і одночасно легітимує парадокси екстенсивного модерну (глобалізму) в проекті

мультикультуралізму, що породжує політику ідентичностей, яка фрагментує світ та ізолює людей одне від одного, змушуючи їх триматися в рамках обраних ними символічних пристібок (імен). Modernity є соціальною легітимацією ціннісного егоїзму.

Де є модерн, там є постмодерн, бо універсалізм ринку немислимий без мультикультурних поділів цільової аудиторії на групи: дві партикулярності тавтологічно замикаються одне на одного, утворюючи один символічний порядок. Радикальним розривом з цим «бігом замкнутим колом» [2] є *сучасний психоаналіз*, який пропонує вихід за межі залежностей у світ Реального – порожнечі, яка заповнюється екзистенцією суб'єкта – людиною у напруженому процесі творення смислів. Такими смислами є: *живий Інший*, що зустрічається не у його символічній оболонці, а в його травматичній оголеності (Ближній), та те спільне, що є між нами, – *жива пам'ять*, що, будучи подією, пручається процесу найменування, оскільки із найменуванням вона втрачає свій справжній сенс. Знак мови не лише передає смисл і, тим більше, не народжує його, він характеризується здатністю підкоряти смисл шляхом номінації вакууму в символічній структурі. Суб'єкт психоаналізу – це суб'єкт, який перебуває на окраїнах мови, у її підтекстах і прогалинах, у її невисловлених істинах. Звідси – близькість сучасного психоаналітичного дискурсу до ранніх релігійних традицій, до етичного універсалізму християнства з його цінністю любові, яка на противагу мисленню (модерн) і насолоді (постмодерн) акумулює надію і віру як ознаки стійкості людини. Доповнений традиціоналізмом (позитивними програмами сакрального досвіду цивілізації), концепт

радикального розриву має перспективи для формування альтруїстичних цінностей особистості в XXI столітті.

Список використаних джерел:

1. Baudrillard J. Ecstasy of Communication / Jean Baudrillard // The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture / Ed. H. Foster. Port Townsend: Bay Press, 1983. – P. 126–133.
2. Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла / Ален Бадью ; пер. с франц. В. Е. Лапицкого. – СПб., Machina, 2006. – 126 с.
3. Делёз Ж., Гваттари Ф. Ризома («Тысяча плато», глава первая) / Жиль Делёз, Феликс Гваттари // Восток. – 2005. – № 11/12 (35/36) [Электронный ресурс]. – Режим доступа до ресурсу: http://www.situation.ru/app/j_art_1023.htm
4. Жижек С. Возвышенный объект идеологии / Славой Жижек; пер. с англ. В. Софронова. – М.: Художественный журнал, 1999. – 114 с.
5. Хайдеггер М. Путь к языку / Мартин Хайдеггер; [пер. с нем. В. В. Бибихина] // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / сост., пер. с нем., вступ. ст., примеч., тематич. указ. и указ. имен В. В. Бибихина. – М. : Республика, 1993. – С. С. 259-273.

ДОБРОДУМ Ольга

доктор філософських наук, професор, професор кафедри
культурології та філософської антропології
Національного педагогічного університету
імені М.П. Драгоманова

НАРЦИСИЗМ ТА ШЛЯХИ ЙОГО ПОДОЛАННЯ: НА ПРИКЛАДІ ІНТЕРНЕТ-АДИКЦІЇ

Внаслідок розвитку інформаційного суспільства та зростання традиційних інформаційно-залежних захворювань, з'явилися нові адикції: патологічні залежності від ТБ і соціальних мереж, залежність від Інтернету та від комп'ютерних ігор, залежність від смартфонів і від гаджетів, залежність від електронних іграшок, відеоігор, азартних онлайн-ігор тощо. Поняття інтернет-адикції вперше з'явилося на початку 1990-х років для опису нездоланного потягу до роботи в Інтернеті, учені з американського Центру когнітивної психології поставили її в один ряд з шопінгом, клептоманією, азартними іграми тощо. У 2003 році в США за прикладом «анонімних алкоголіків» була створена організація «анонімних інтернетоголіків». На сьогоднішній день у WWW існує декілька тисяч сайтів з «online-психологами», які здійснюють мережевий психотерапевтичний сервіс у кіберпросторі.

Інтернет-адикція, уподібнюючись до електронного героїну, постає хворобою та психічним розладом ХХІ століття. Зміни мозку при інтернет-залежності аналогічні до тих, які спостерігаються при вживанні алкоголю і кокаїну: для цих проблем характерні високі рівні нарцисизму, імпульсивності і алексітімії – дефіциту рефлексії та емоцій. Невеликі відмінності

у вираженості цих порушень все ж були присутні, проте в цілому вони приблизно однаково впливали на поведінку алкоголіків і любителів соціальних мереж. Ті, хто постійно спілкується в соціальних мережах, в основному схильні до нарцисизму, психологічні патології можуть бути пов'язані з соціальними мережами у таких маніфестаціях, як цифровий нарцисизм, нав'язливий серфінг, полювання за рейтингом, кібербулінг (цькування користувача) тощо.

Загальна одержимість гаджетами призводить до цілої епідемії психічних розладів, які в англійських публікаціях кваліфікуються як iDisorders. Завзяті користувачі соціальних мереж демонструють ознаки нарцисичного розладу особистості, виробляється залежність від лайків, відсутність яких, у свою чергу, викликає стрес. Ми знаходимося в розпалі «інтернет-епідемії нарцисизму», вибух популярності соціальних мереж уможливив досягнення цілей тими, хто в результаті тестів показував високу схильність до експібіціонізму, та як правило, має більшу кількість плюсів і оцінок у соціальних мережах.

Дослідники виявили пряму залежність активності в соціальних мережах і нарцисизму. Тепер можна з легкістю за частотою оновлень і якістю записів на стіні в соціальній мережі визначити нарцисизм або інші соціальні відхилення сучасного суспільства. Наша здатність адаптувати інтернет-досвід до наших потреб робить нас більш нарцисичними і залежними від речей, адже у віртуальному просторі багато фізичних взаємодій, які стримують нашу поведінку, просто зникають. Нарцисизм, манія величі, порочність, імпульсивність та інфантильна поведінка для деяких стають важливими якостями характеру. Окрім основних соціальних медіа-платформ, нарциси

намагаються підживлювати себе на різних тематичних майданчиках.

На передній план виходять нові слова і значення, пов'язані з психотравмою і психологічним захистом, такі як токсичний (токсичні батьки, токсичні відносини), газлайтінг (від назви старого фільму «Газове світло», в якому чоловік навмисно зводив дружину з глузду, примушуючи її повірити у власну неадекватність), тригер, хейтати, знецінити, булінг тощо. В епоху нарцисизму це загальносвітова тенденція (слова *toxic* і *gaslight* останнім часом входили і в англійські списки слів року).

Є безліч сайтів, ютуб-каналів і популярних статей, присвячених нарцисичним розладам – вони описують типи нарцисизму, типові нарцисичні захисти, способи маніпуляції і методи боротьби з партнерами-нарцисами, нарцисами-батьками, нарцисичними босами і нарцисами-підлеглими. Книги про те, «як розпізнати і знешкодити нарциса», привертають величезну аудиторію і гаряче обговорюються в блогах, наприклад, віртуальний нарцисизм (Інтернет-нарцисизм).

Любителі соціальних мереж менш задоволені життям, аніж їхні однолітки, які подібних нахилів не мають. За ступенем руйнівності соціальних мереж експерти порівняли фейсбук з традиційними формами наркоманії, навіть групи ризику в даному випадку збігаються: більше за інших схильні до залежності люди з низьким рівнем прибутків та освіти. Можна констатувати нарцисичний детермінізм – в даному разі селфі виступає як феномен і характерний прояв особистісного нарцисизму, селфі-залежність. Селфітизм не вважається психічним розладом, проте є симптомом психопатичної

поведінки, нехімічним видом залежності в епоху Сноудена – всюдисущих систем стеження.

В умовах надто напруженого споживання інформації в соціальних мережах та по ТБ відбуваються деструктивні несвідомі процеси. Психіка учасників такого віртуального спілкування регресує до рівня функціонування семирічної дитини, тому все частіше нарцисизм називають хворобою XXI століття. У зв'язку з ростом веб-2.0 та ІТ-експансією Інтернет став мультиплікатором культурного нарцисизму, водночас породжуючи інформаційну залежність, кліпове мислення та цифрове слабоумство.

АЗАРОВА Юлія

кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри теоретическої
і практическої філософії,
Харківський національний університет
ім. В. Н. Каразіна,

ФРЕЙД О ПРИРОДЕ ФАНТАЗМА

Фантазм (нем. *Phantasie*, фр. *fantasme*, англ. *fantasy*) – одно из фундаментальных понятий классического и современного психоанализа. Топика фантазма определяет основной круг проблем теории и практики психоанализа. Термин фантазм ввел в научный оборот немецкий психиатр и философ Теодор Цизн в 1906 г.

Фантазм – это воображаемый сценарий, в котором исполняется (прямо или косвенно) эротическое желание субъекта. Такой сценарий может быть либо *осознанным*, когда субъект артикулирует его самостоятельно, либо *неосознанным*, когда субъект обнаруживает его с помощью аналитика в ходе терапевтического сеанса.

Тезис о фантазме впервые формулирует Зигмунд Фрейд еще в 1895 г. Используя слово «фантазия» для описания эротических сцен, о которых грезит пациент, Фрейд, однако, замечает, что под фантазией он понимает не творческую деятельность, а *особый продукт воображения*.

В ранних работах – «Исследования истерии» (совместно с Йозефом Брейером, 1895)¹ [7], «Толкование сновидений» (1900)² [6], «Истерические фантазии и их отношение к бисексуальности» (1908)³ [2] – Фрейд определяет фантазм как *сознательный* или *бессознательный* сценарий, в котором персонаж открыто выражает желание.

Поводом для исследования фантазии (а точнее – фантазма) стал случай одной дамы, которую Фрейд наблюдал в 1895 г. Беседуя с пациенткой, Фрейд пришел к выводу, что ее *воспоминание о соблазне* в далеком прошлом, на самом деле есть продукт деятельности воображения, а не результат реального полового акта.

Рассматривая данный случай, Фрейд сначала предположил, что половой акт действительно был, но затем он понял, что сцена соблазна (или в других случаях – сцена насилия) происходила не реально, а скорее разыгрывалась в воображении. Фрейд увидел, что *подобная сцена имеет не столько физическую, сколько психическую природу*.

¹ Freud S., Breuer J. Studien über Hysterie. – Wien: Franz Deuticke, 1895.

² Freud S. Die Traumdeutung. – Leipzig und Wien: Franz Deuticke, 1900.

³ Freud S. Hysterische Phantasien und ihre Beziehung zur Bisexualität // In: «Zeitschrift für Sexualwissenschaft» [unter Redaktion von Dr. F. Krauss und Dr. H. Rohleder; Hrsg. Dr. M. Hirschfeld]. – Leipzig und Wien: Franz Deuticke, 1908, Bd. 1. – S. 27–34.

Считая границу между реальностью и воображением основной психоанализа, Фрейд определяет фантазм как иллюзию, которую можно легко развеять, показав пациенту истинное состояние дел. Однако вскоре Фрейд признает, что развеять подобную иллюзию весьма не просто.

В статье «Положение о двух принципах психической деятельности» (1911)⁴ [3] Фрейд проводит различие между «внутренним миром» (*Innerwelt*), где субъект практикует «принцип удовольствия» (*Lustprinzip*), и «внешним миром» (*Umwelt*), где он подчиняется «принципу реальности» (*Realitätsprinzip*). Фантазм Фрейд локализует в первой области.

Позже в работе «По ту сторону принципа удовольствия» (1920)⁵ [4] Фрейд частично корректирует свою позицию, считая *проблематичным выбор между трактовкой фантазма как искаженного воспоминания о «реальном событии» и трактовкой фантазма как «воображаемого события».*

Фрейд обнаруживает, что фантазм – это *воображаемая травма, т. е. травма, которую создает воображение впечатлительного субъекта.* Именно ее пациент считает причиной своей болезни (или в других случаях – причиной своих трудностей в общении с лицами противоположного пола).

⁴ Freud S. Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens // In: «Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen». – Leipzig und Wien: Franz Deuticke, 1911. – Band 3, Halftre 1. – S. 1–8.

⁵ Freud S. Jenseits des Lustprinzips. – Leipzig, Wien, Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1920.

Конечно, Фрейд не отрицает возможность соблазна или насилия, но выявляет *фундаментальную фантазматическую природу памяти*: воспоминание о событии прошлого меняется в связи с бессознательным желанием; поэтому симптом возникает не вследствие объективных фактов, а в результате сложной диалектики желания и воображения.

Изучая данную диалектику, Фрейд выдвигает гипотезу о существовании особой витальной силы, которая *volens-nolens* подталкивает человека к преобразованию своего воспоминания. Эту жизненную силу Фрейд называет «первичным желанием» (нем. *primärer Wunsch*; фр. *désir premier*).

Фрейд квалифицирует «первичное желание» как инстинктивное стремление субъекта воспроизвести свой первый опыт эротического наслаждения, связанный с удовлетворением ранних потребностей в ласке, внимании, любви, заботе. Для этого Фрейд иногда использует ещё термин «желание–фантазия» (*Wunsch–Phantasie*).

«Первичное желание» трансформирует восприятие или воспоминание субъекта в фантазм. Оно порождает эротические сновидения, возникает в дневных грезах, проявляется в аффектах, мечтах и эмоциях субъекта, реализуется в чувственных порывах и сексуальных отношениях.

Однако фантазм – это не просто продукт «первичного желания». Он также служит почвой или субстратом для появления новых желаний, которые возникают у субъекта сейчас, в настоящее время. Стремясь к исполнению своего желания в действительности, субъект всегда воскрешает в памяти прежний фантазм.

Таким образом, Фрейд считает, что фантазм имеет «двойную природу», отсылая к сознанию и бессознательному,

прошлому и настоящему, тайному и явному⁶. Фантазм – это результат *вытесненного* (бессознательного) желания и, одновременно, матрица *актуального* (сознательного) желания.

Фрейд выделяет «первичные и «вторичные» фантазмы. Первичные фантазмы (нем. *Urphantasien*, фр. *fantasmes originaires*) описывают происхождение субъекта. К ним Фрейд относит три вида фантазмов: 1. Фантазм, объясняющий рождение субъекта (фантазм о родительском коитусе). 2) Фантазм, объясняющий пробуждение страсти (фантазм соблазна). 3) Фантазм, объясняющий различие полов (фантазм кастрации).

К вторичным фантазмам Фрейд относит «садистский» и «мазохистский» фантазмы. Иногда он упоминает «фантазм одержимости» и «вуайеристский фантазм». Последний встречается у мужчин либо в чистом виде, либо в сопровождении невроза навязчивого состояния.

Наиболее подробно Фрейд разбирает *мазохистский* фантазм. В статье «Ребенка бьют» (1919)⁷ [5] он говорит, что

⁶ Поскольку фантазм может быть как сознательным, так и бессознательным, то Фрейд иронически называет его «черное / белое». Фрейд не делит фантазм на «то» или «другое», а показывает, что фантазм – подвижная психическая формация, которая *постоянно циркулирует между* сознанием и бессознательным.

⁷ Freud S. «Ein Kind wird geschlagen». Beitrag zur Kenntnis der Entstehung sexueller Perversionen // In: «Internationale Zeitschrift für Ärztliche Psychoanalyse». – Leipzig und Wien: Internationaler

мазохистський фантазм, как правило, возникает в детстве из-за чувства вины и связан с фрустрацией: «меня не любят!», но полностью проявляется только в зрелом возрасте.

К Фрейду обратился молодой человек, у которого не складывались отношения с девушками. В беседе с ним Фрейд выяснил, что в раннем школьном возрасте, пациента часто била мать за плохие оценки. Фрейд предположил, что нынешняя проблема пациента тесно связана с прошлыми инцидентами.

На психоаналитическом сеансе пациент вспомнил, что тогда он, будучи ребенком, «испытывал странное чувство возбуждения, смешанное со значительной долей осуждения (*Ablehnung*)» [5, с. 319], которое особенно усиливалось, когда его «били по голой попе» [5, с. 320].

Конечно, подобное признание далось пациенту нелегко. Он считал свой фантазм постыдной практикой. Поэтому он либо молчал, либо говорил неясно, однако в беседе всегда «обнаруживалась характерная деталь фантазии: “маленького ребенка бьют по голой попе”» [5, с. 321].

«Признание в этой фантазии, – резюмирует Фрейд, – делается поздно, с колебаниями и сомнениями, а воспоминание о ее первом появлении расплывается» [5, с. 317]. Но тонкий и деликатный подход позволяет аналитику расположить к себе пациента и выяснить причину его проблемы.

Таким образом, хотя «аналитическая трактовка предмета сталкивается с прямым сопротивлением, а стыд и сознание вины проявляются при этом, возможно, даже сильнее, чем при

схожих сообщениях, касающихся воспоминаний о начале сексуальной жизни» [5, с. 317], Фрейд полагает, что фантазм вполне доступен исследованию.

Другой пример фантазма, возникающего на почве инфантильной сексуальности, Фрейд разбирает в статье «Заметки о случае невроза навязчивости»⁸ (1909) [1]. Он описывает историю, которая вошла в анналы психоанализа как «Случай человека с крысами», где поводом к обсессивному неврозу стал «вуайеристский» фантазм.

К Фрейду обратился молодой человек, который изложил свою проблему следующим образом: «Моя сексуальная жизнь началась очень рано. <...> В возрасте 6–7 лет у меня появилась эрекция. Однажды я пришел к маме, чтобы об этом рассказать. Меня терзали сомнения, ибо я подозревал, что эрекция связана с моими представлениями. Именно в этом я усматриваю начало своей болезни.

<...> Были люди, девочки, которые мне очень нравились, и которых мне необычайно хотелось увидеть голыми. Но всякий раз, когда возникало такое желание, я испытывал зловещее чувство, что если я буду об этом думать, то непременно случится что-то плохое. Поэтому мне приходилось делать разные вещи, чтобы это предотвратить» [1, с. 34].

Данный фантазм тесно связан с невротическим конфликтом, который состоит в *противоречии между влечениями Оно* (представляющим собой «кипящий котел

⁸ Freud S. Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose [«Der Rattenmann»] // In: «Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen». – Leipzig und Wien: Franz Deuticke, 1909. – Band 1, Hälfte 2. – S. 357–421.

желаний и вожделений») и запрещающим давлением Сверх-я (выражающим закон, мораль и нормы, принятые в обществе).

«То, что пациент, – комментирует Фрейд, – рассказывает на первом сеансе лечения о событиях, происходивших с ним в 6–7 летнем возрасте, является не только, как он думает, началом болезни, но и уже самой болезнью, полновесным неврозом навязчивости, где налицо все существенные элементы <...>».

«Ребенок находится во власти одного из компонентов сексуального влечения, удовольствия от разглядывания, результат которого – желание видеть обнаженными лиц женского пола, которые ему нравятся. Это желание проявляется у него всё снова и снова с большей интенсивностью» [1, с. 36].

Здесь вуайеристский фантазм и невротический конфликт формируются в рамках сложной социальной ситуации, которая препятствует удовлетворению базисной потребности человека или представляет угрозу для его будущего, которую он пытается всеми силами преодолеть, но не может.

«Очевидно, в душевной жизни юного сладострастника имел место конфликт, ибо рядом с навязчивым желанием есть и навязчивое опасение, которое связано с желанием: как только он думает о чем-то подобном, он вынужден опасаться, что случится нечто ужасное» [1, с. 35].

«Подобное начало хронического невроза навязчивости в раннем детстве, сопровождающегося сладострастными желаниями, к которым присоединяются зловещие ожидания и

склонность к защитным действиям, мне – пишет Фрейд, – также знакомо из других многочисленных случаев» [1, с. 37]⁹.

По мнению Фрейда, все фантазмы имеют схожую структуру, близки по способу организации и доступны анализу, независимо от того, сознательны они или бессознательны, работают они в мыслях или в поступках, принимает их субъект на свой счет или переносит на других лиц.

Например, случаи мазохистского и вуайеристского фантазма, которые Фрейд приводит выше, имеют общее основание – конфликт, где присутствуют две силы: «эротическое влечение и протест против него, желание и противодействующее ему опасение, мучительный аффект и стремление к защитным действиям» [1, с. 35].

В целом, фантазматическая структура содержит 5 важных моментов:

1) фантазм, – даже тот, что доступен пересказу в одной фразе, – представляет собой разветвленный сценарий, яркое зрелище, полномасштабный спектакль.

2) субъект всегда присутствует в этой сцене, и даже – в «перво-сцене», где его как будто бы нет. Он *apriori* играет свою роль – не только как наблюдатель, но и как участник, – например, прерывая родительский коитус.

3) субъект может быть представлен в фантазме различными персонажами: главными и второстепенными. Под влиянием первичного нарциссизма и транзитивизма в

⁹ «Такое начало типично, хотя оно, вероятно, и не является единственно возможным» [1, с. 37].

фантазматическом сценарии происходит специфическое распределение ролей.

4) фантазм, будучи способом выражения желания, также является и способом защиты, обеспечивая такие простые механизмы психической защиты, как проекция или отрицание.

5) данные формы психической защиты прочно связаны с мизансценой желания, в которой всегда фигурирует *запрет* или *табу*.

Выявляя за такими проявлениями психики, как сны, страхи или кошмары, лежащий в их основе фантазм, Фрейд обнаруживает патологическую модель, которая приводится в движение тем, что он называет (принимая во внимание ее структурирующий характер) *фантазматикой*.

По аналогии с симптоматикой, *в фантазматике речь идет не только о тематике фантазма (пусть даже весьма специфической для конкретного субъекта), но и о собственной динамике фантазматических структур, которая стремится к самовыражению, привлекая для этого каждый раз новый материал.*

Таким образом, теория фантазма Фрейда – цельное, последовательное и основательно построенное здание. Она отличается строгостью, четкостью изложения, лаконичностью формулировок, опорой на конкретные случаи и примеры. Теория фантазма дает ответ на ряд ключевых вопросов относительно сексуального развития личности.

Список использованной литературы:

1. Фрейд З. Заметки о случае невроза навязчивости // Фрейд З. Собрание сочинений в 10 т. Т. 7. Навязчивость, паранойя и перверсия. – М.: СТД, 2006. – С. 33–103.
2. Фрейд З. Истерические фантазии и их отношение к бисексуальности // Фрейд З. Собрание сочинений в 26 т. – СПб.: Восточно-Европейский Институт Психоанализа, 2019. – Т. 10/11. – С. 249–259.
3. Фрейд З. Положение о двух принципах психической деятельности // Фрейд З. Основные психологические теории в психоанализе. Сборник статей. – СПб.: Алетейя, 1998. – С. 98–107.
4. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. – Х.: Фолио, 2010. – 286 с.
5. Фрейд З. «Ребенка бьют»: к вопросу о происхождении сексуальных отклонений // «Венера в мехах»: Сборник эссе. / Сост. А. В. Гараджа, ред. А. Т. Иванов. – М.: Культура, 1992. – С. 317–348.
6. Фрейд З. Толкование сновидений. – М.: Эксмо, 2015. – 256 с.
7. Фрейд З., Брейер Й. Исследования истерии // Фрейд З. Собрание сочинений в 26 т. – СПб.: Восточно-Европейский Институт Психоанализа, 2005. – Т. 1. – С. 17–365.

ГУРОВА Інна

доцент кафедри культурології та

філософської антропології

Національного педагогічного університету

імені М.П. Драгоманова

РАЦІОНАЛЬНИЙ ЕГОЇЗМ ЯК ПРОВІДНИЙ МОТИВ СУЧАСНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ ПОПУЛЯРНОЇ КУЛЬТУРИ

На сьогоднішній день змінюється візія наукових розвідок у гуманітаристиці – від аналізу масової культури – до популярної, все більше гуманітаріїв по всьому світу звертають свої погляди на дослідження популярної культури. Не дивлячись на велике розмаїття її контраверсійних оцінок, беззаперечним є той факт, що популярна культура стала невід’ємною складовою буття сучасної людини, сформувала своєрідне середовище проживання, органічно поєднавшись з повсякденням. У зв’язку з цим до аналізу залучаються ті культурні практики, які раніше вважались маргінальними (комікси, телесеріали, бульварна література, реклама, туризм, способи дозвілля, мода тощо). Популярну культуру, ґрунтуючись на дослідженнях британської школи *cultural studies*, можна розуміти як «весь спосіб життя людей», як сукупність повсякденних культурних практик. Культурні практики можемо визначити як діяльність по створенню креативного продукту, яка виникає на межі професійної і аматорської творчості.

Як зазначає український дослідник Т.Лютий, масова культура – це ті культурні продукти, які спускаються згори до низу, а популярна – це ті людські практики, що виникають у

місті та з низин піднімаються вгору [2]. Тобто популярна культура твориться в середовищі людського повсякдення.

Егоїзм – це крайній вияв індивідуалізму, такого світогляду, в якому інтереси індивіда протиставляються інтересам спільноти. Починаючи з XVIII ст. (час появи у науковому дискурсі), егоїзм розумівся як пояснення людської поведінки, спрямованої лише на догоду собі, своїм бажанням, часто непотрібним забаганкам, а це, у свою чергу, призводило до споживацького ставлення до інших людей.

Класичне розуміння егоїзму дає нам приклади негативних конотацій пов'язаних з цим феноменом, бо наголос робився здебільшого на матеріальних, корисливих зацікавленнях суб'єкта, досягненні його особистого матеріального блага. Так, наприклад, Еріх Фромм розумів егоїзм як різновид жадібності, навіть ненажерливості.

Наразі егоїзм тлумачиться в українській популярній культурі переважно як така духовна цінність, що пов'язана з любов'ю до себе (себелюбство), але як така любов до себе, яка не заважає інтересам інших людей. У такому випадку він трактується як Раціональний (розумний) егоїзм. Теорія розумного егоїзму не нова в культурі, вона існує від античних часів, зокрема у Протагора з його висловом «людина є мірою усіх речей», у філософів XVII ст. (Локк, Гоббс та ін.), у мислителів доби просвітництва, але докладно розкрита у російського письменника і філософа Миколи Чернишевського (друга половина XIX ст.) та сучасної американської письменниці Айн Ренд (роман «Атлант розправив плечі»). Обидва автори обстоювали ідею про те, що правдиво усвідомлений особистий інтерес узгоджується із суспільним благом. Вони були переконані, що кожна людина – це не засіб

для досягнення чийхось інтересів, а людина є самоціль; що людина має право жити не задля цілого, спільноти, а заради себе, своїх розумних інтересів. Розумні інтереси – це ті, які свідомо обрані як такі, що не шкодять іншим, і раціональний (розумний) егоїзм у такому випадку, передбачає наявність логічного обґрунтування своєї поведінки, спроможності аналізувати і робити відповідні висновки.

В українській популярній культурі тема раціонального егоїзму активно почала розгортатись з часів незалежності як антитеза ідеології колективізму, яка була офіційною радянською доктриною і панувала в Україні за соціалістичної доби. З 90-х років ХХ ст. в суспільній свідомості все більше поширювались ідеї про те, що егоїзм властивий кожній людині як прояв природного інстинкту самозбереження, що він, усвідомлений як приватний інтерес, може бути важливим стимулом економічної поведінки.

С. Філоненко пише, що егоїзм наразі став поведінковою моделлю, модою і просто брендом [4]. Такі приклади ми можемо виявити у популярній українській культурі. Так, він пропагується в українській рекламі («І нехай увесь світ зачекає...» від компанії «Данон»).

Зі слоганами на зразок: «часопис для тих, хто себе любить» виходить глянцева преса під назвами «Его», «Generation Эгоист», «Егоїст».

Ресторани, парфуми, нічні клуби отримують розповсюджену назву «Егоїст». Жіночі журнали, пропонуючи товари по догляду за тілом чи обличчям, модне вбрання, косметичні процедури чи прикраси, закликають «полюбити себе».

Основна відмінність раціонального егоїста – навичка вправно розв'язувати посталі проблеми на свою користь, але зважаючи при цьому на інтереси оточуючих людей. Необхідно також турбуватися про себе усіма можливими засобами, тому масово започатковуються і функціонують культурно-оздоровчі практики часто-густо під брандом «Егоїст» (боулінг-клуби, спасалони, барбер-шопи тощо).

Раціональний егоїст віднаходить мету в самому собі, тому в українській популярній культурі поширились курси особистісного зростання, тренінги «Як досягти успіху», тренінги впевненості, тренінги про те, як правильно ставити цілі і досягати їх тощо. Як зазначають автори подібних заходів, вони допоможуть у самоактуалізації особистості, усвідомленні своїх можливостей і потенцій, розумінні граней своєї особистості, розкритті і вдосконаленні тих якостей, які можуть допомогти досягти життєвого успіху.

На тренінгах активного особистісного росту людину навчать лідерським якостям, допоможуть у підвищенні професійної кваліфікації та ефективності. Виходячи з того, що подібні культурні практики збирають чимало охочих, існує багато людей, що хочуть у собі щось змінити або поліпшити, а отже самостійно і свідомо вибудовувати свою життєву траєкторію, покладаючись лише на себе і не сподіваючись на інших.

В українській популярній культурі останнім часом вийшли друком літературні твори, провідною ідеєю яких постає саме раціональний егоїзм.

Так, Марина Гримич, знана письменниця і поважна вчена, у 2007 році написала роман під назвою «Егоїст» [1]. У ньому авторка пропонує читачеві у якості головного персонажа

непересічну особистість, нашого сучасника, адвоката і політика, з уславленими предками-козаками на ім'я Георгій Липинський. Він являє собою образ людини, яка яскраво втілює риси, притаманні егоїстам: намагання вийти за межі середньостатистичної людини, максималізм, принциповість, амбітність, високий професіоналізм, відповідальність за своє життя, власне задоволення.

Головний герой усвідомлює, що він егоїст, ба, більше, він цілеспрямовано формує себе як егоїста, і поводить себе відповідним чином. Він практично реалізує свої принципи, втілюючи їх зокрема й на побутовому рівні. Г. Липинський влаштовує своє повсякдення за власним розумінням, прасуючи шкарпетки та тішачись з великої кількості краваток, розкладених у бездоганному порядку. Навіть у таких дрібницях персонаж хоче бути досконалим. Це людина, яка в першу чергу, піклується про себе, але робить це свідомо і розумно. Тим не менше, це раціональний егоїзм, адже усі сповідувані ним принципи чи побутові звички не заважають, і тим більше, не шкодять оточуючим.

У 2008 році побачила світ збірка есеїв Світлани Пиркало про гастрономічні смаки і кулінарні уподобання: «Кухня егоїста». Але ці роздуми – не збірка популярних рецептів чи опис невідомих страв, це рефлексія авторки про внутрішню свободу людини, ту свободу, яка виявляється й у щоденній триразовій насолоді під час смакування стравами. Авторка закликає українців відмовитись від звичної традиції готувати найкращі наїдки лише на святковий стіл для гостей, а куховарити з задоволенням для себе щодня. Вона переконує, що людина гідна того, щоб споживати лише ті страви, які приносять радість і, навіть, щастя від їх вишуканих смаків.

С.Пиркало зазначає, що не лише її есеї будуть написані з точки зору кухаря-егоїста, але й пропонуватиметься егоїзм, але такий, який «дозволяє тобі індивідуальність і не дозволяє терпіти хамство на тій підставі, що всі інші терплять. Він змушує тебе бути терпимим до егоїзмів інших, але відстоювати своє право на особистий простір» [3, с.6].

Таким чином, в українській популярній культурі одним із провідних мотивів є раціональний егоїзм, який став актуальним як заперечення попередньої установки про цінність колективізму. Це один із різновидів егоїзму, який закликає любити себе, але робити це свідомо, без шкоди для інших людей. У зіставленні з бездумним животінням, коли людина взагалі не міркує, не вважає себе вартою кращого життя, розумний егоїзм видається цілком достойним та прийнятним варіантом, адже думати – важливо, турбуватись про себе – правильно, що й демонструється у сучасній популярній культурі.

Список використаних джерел:

1. Гримич М. Егоїст: [роман] / Марина Гримич. – К.: ПП «Дуліби», 2006.
2. Лютий Т., Ярош О. Культура масова і популярна: теорії та практики / Т. Лютий, О. Ярош. – К.: Агентство «Україна», 2007. – 124 с.
3. Пиркало С. Кухня егоїста / Світлана Пиркало. – Видавництво «Факт» [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.dt.ua/3000/3680/61662>.
4. Філоненко С. «І нехай весь світ зачекає...». Егоїзм як світогляд у сучасній українській масовій літературі / С. Філоненко // Українська література в загальноосвітній школі. – 2009. – № 10. – С.2-5.

МАЛІМОН Віталій

кандидат наук з державного управління, доцент,
доцент кафедри публічного управління
та адміністрування
Івано-Франківського національного
технічного університету нафти і газу

МЕРЕЖЕВИЙ НАРЦИСИЗМ: ВТЕЧА ВІД САМОТНОСТІ ЧИ МОЖЛИВІСТЬ САМОЗДІЙСНЕННЯ

Поняття «нарцисизм» було введено в наукову літературу англійським ученим Х. Еллісом, котрий у праці «Аутоеротизм: психологічне дослідження» виявив і описав одну із форм поведінки, ототожнених ним з відомим міфом про Нарциса. З того часу цей термін став вживатись як синонім егоїзму та самозакоханості [1, с. 480]. Згідно з поглядами психоаналітиків, від народження немовля має «первинний нарцисизм», тобто ту форму любові до себе, яка є при народженні, до появи суб'єктної любові (любові, орієнтованої на іншу людину). Дитина зорієнтована на власні почуття, власну значущість і, не рахуючись з бажаннями інших людей (батьків), вимагає до себе уваги і турботи. З. Фрейд [4] розглядав нарцисизм одночасно як особистісний, так і як клінічний феномен. Під нарцисизмом вчений мав на увазі специфічний стан, згідно з яким людина концентрує повністю свій інтерес на собі. Фрейд не включив нарцисизм ані у свою теорію потягів, ані у структурну модель психіки, але, у той же час, ніколи навіть не робив спроб від нього відмовитися. При цьому він наполягав, що нарцисизм повинен зайняти законне місце у процесі нормального психічного розвитку людини.

Надалі феномен нарцисизму досліджується: філософами (природа нарцисизму); психологами (нарцисизм окремої особистості); політологами (вияв нарцисизму серед владної еліти); соціологами (поведінкові аспекти нарцисизму з огляду на різні соціальні групи) та ін.

Поняття «мережевий нарцисизм» у наукових дослідженнях розглядається як звичайний нарцисизм, але перенесений у віртуальний світ.

На думку О. Романюк [2], вже у самому словосполученні «мережевий нарцисизм» закладена суперечність, оскільки нарцисизм – це вади окремої особистості, тобто маємо суто індивідуальний характер явища, а слово «мережа» означає приєднання до інших, тобто маємо колективний характер. Друга суперечність стосується вибору: з одного боку, нарцисизм є індивідуальним вибором думки, стилю поведінки, вчинків; з іншого – приєднання в Інтернет-мережі до групи, команди, соціального напрямку мережі позбавляє людину індивідуальної свідомості, мислення, відповідальності тощо (психологія натовпу – Г. Гурджиєв, Г. Лебон, Ч. Маккей), а, отже, вибір відбувається колективно, необдуманно, спонтанно, безвідповідально. Мережевий нарцисизм позбавляє особистість фундаментальної основи для самоідентифікації, зменшує діапазон щоденних виборів. Ще одна суперечність пов'язана з існуванням, адже нарцис існує в реальному житті та має реальні проблеми, які потребують розв'язання. Натомість, мережевий нарцисизм пов'язаний із наслідуванням, прагненням здаватися, а не бути насправді.

До інших особливостей мережевого нарцисизму можна віднести такі: відрізняється від нарцисизму відсутністю страху перед публічністю, зарозумілістю (Джин М. Твендж);

мережевою заглибленістю у самотність (Я. Башманівська); спробою має наслідувати поведінку відомих людей, у тому числі політиків (О. Яншина); безсуб'єктною «спільнотою без спільноти» (О. Оленєв); інформативним нарцисизмом – усі знають усе, але ніхто не думає (Н. Габлер); наявністю візуальних доказів свого існування (Маріуш Чубай); особливим типом постмодерної чуттєвості, «інтуїтивним мисленням» з притаманною метафоричністю, асоціативністю (Л. Удовика); надзвичайним обсягом подібного контенту (Мірослава Філічака) тощо [2].

На відміну від нарцисів у реальному світі, які гіпертрофовано самозакохані та зосереджені на своїй персоні, мережеві – самозакохані, але зосереджені на конструюванні, зміні, трансформації себе і так само поділяються на «здорових» і «патологічних» у залежності від рівня заглиблення/афекту самозакоханості [3].

Мережевий нарцисизм – це спосіб буття людини у віртуальному середовищі, для якого характерні пошуки самопрезентації та самоздійснення.

Ми схильні вважати, що мережевий нарцисизм має позитивні й негативні сторони. До позитивних сторін ми відносимо: 1) забезпечення необхідного балансу любові до себе й до інших людей через різні форми спілкування; 2) розповсюдження доказів своєї присутності у різних вимірах людського буття (акти самоздійснення); 3) заповнення та збереження структурної цілісності, тимчасової стабільності й позитивно-афективного забарвлення уявлення особистості про себе; 4) можливість тимчасового подолання внутрішньої та зовнішньої самотності людини. До негативних сторін можна віднести: 1) психологічна і соціальна незрілість, невисокий

рівень відповідальності за формування власної життєвої стратегії; 2) наростання конфлікту між самозвеличуванням, грандіозністю свого «Я» і відчуттям власної нікчемності; 3) важка нарцисична депресія, психічні та нервові розлади особистості; 4) фрагментація образу-Я, створення несправжніх образів та втеча від справжнього глибинного спілкування.

Список використаних джерел:

1. Мак-Вільямс Н. Психоаналитическая диагностика: Понимание структуры личности в клиническом процессе / Н. Мак-Вільямс; [пер. с англ.] – М. : Независимая фирма «Класс», 1998.
2. Романюк О.В. Мережевий нарцисизм як вагомий ресурс у сучасних політичних технологіях [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://visnyk.academy.gov.ua/pages/dop/56/files/b75f3d51-0609-4b41-8ba5-dd81f02cf2ec.pdf>.
3. Романюк О.В. Творчість як фундамент віртуального життя мережевого нарциса [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://ela.kpi.ua/bitstream/123456789/20597/1/Романюк%20тези%20творчість.pdf>
4. Фрейд З. О введениі понятія «нарцисизм» / Зигмунд Фрейд // Психология бессознательного / Зигмунд Фрейд. – Москва : СТД, 2006. –С. 39–73.

РЕПЕТІЙ Світлана

кандидат психологічних наук, докторант кафедри
культурології та філософської антропології
Національного педагогічного університету
імені М.П. Драгоманова

РОЗВИТОК ДУХОВНОЇ САМОСВІДОМОСТІ ЯК НЕОБХІДНА УМОВА НАБУТТЯ АЛЬТРУЇЗМУ

Сьогодні, щоб вивести країну із кризового стану, все більш зрозумілим стає те, що людям потрібно звернути увагу на свої внутрішні якості. Взаєморозуміння, взаємоповага, уміння дослухатись один до одного, толерантність – такі якості необхідні для конструктивної роботи в команді, мотивованій єдиною метою. Для цього необхідно розвивати в собі таку якість як альтруїзм.

Поняття «альтруїзм» у науці розглядається як світоглядна позиція людини, що передбачає дружнє, доброзичливе, милосердне, миролюбиве ставлення до інших. За загальноприйнятим визначенням, світогляд – це сукупність переконань, оцінок, поглядів та принципів, які визначають найзагальніше бачення та розуміння світу і місце особистості у ньому, а також її життєві позиції, програми поведінки та діяльності.

Центральна ідея альтруїзму – ідея безкорисливої діяльності, яка здійснюється в інтересах інших людей, що не передбачає винагороди.

На жаль, Інтернет, мобільні телефони, планшети, телебачення, різні гаджети, якими користується більшість людей сьогодення, сприяють розвитку самотності, відчуженню,

а, отже, розколу суспільства. Як зазначає Н. Хамітов: «Людина з планшетом-на-всі-випадки-життя стає додатком Інтернета, хоча вважає, що саме Інтернет є її додатком» [5, с. 187]. Далі вчений підкреслює, що ми маємо явище, яке можна назвати «Хомо гугл-сапієнс». Автор попереджає: «Ця метафора викликається самим життям, оскільки в таких індивідах відбувається достатньо глибинні зміни людської природи. І ці зміни відбуваються не тільки в мисленні, але і в бутті, у вчинках і у відносинах» [5, с. 197].

Такий рівень буття характерний для людей із буденним світоглядом. Як зазначають Н. Хамітов та С. Крилова: «Людина із буденним світоглядом абсолютно залежна від переважаючих ідеологічних установ та цінностей. Головною рисою людини із буденним світоглядом є її несамостійність. Носій буденного світогляду знаходиться під впливом маси людей. Буденний світогляд не є творчим і не володіє здібністю до саморозвитку» [3, с. 218-219]

Звільнитись від впливу такого штучного інтелекту, на нашу думку, можливо шляхом внутрішнього самотворення. На це здатна людина з особистісним світоглядом. Відомо, що індивід стає особистістю в міру того, як у нього формується свідомість, самосвідомість, утворюється система психічних властивостей, здатність брати участь у житті суспільства, виконувати соціальні функції.

Нас цікавить думка С. Крилової щодо особистості як носія особистісного світогляду, яка зазначає, що «особистість – це глибинна реальність внутрішнього світу людини, яка характеризується унікальністю та відкритістю, що реалізуються в самопізнанні, самотворенні й проявляються у вчинках, відносинах або артефактах культури» [4, с. 111].

Показником особистісного світогляду є глибокий аналіз свого існування, місця в суспільстві.

У «Словнику філософської антропології» особистісний світогляд розглядається як «світогляд, що відображує граничне буття людини і відрізняється самостійністю, критичністю та творчим характером. Особистісний світогляд передбачає самосвідомість і самопізнання, внутрішній погляд, увагу до динаміки розвитку внутрішнього світу. Особистісний світогляд є підвалиною створення нових цілей, ідеалів та цінностей [3, с. 217].

Потрібно зазначити, що світогляд – це, насамперед, явище духовного світу людини, фундаментом якого є свідомість. Поняття свідомості займає вагоме місце у дослідженнях багатьох учених.

За загальноприйнятим визначенням, свідомість – це здатність людини пізнавати навколишній світ і саму себе за допомогою мислення і розуму. Н.Хамітов розглядає свідомість як спрямовану мисленнєву активність, що відображує і трансформує буття. [3].

Таким чином, людина, що розвиває в собі альтруїзм, який відображується в поведінкових актах, трансформує навколишнє середовище. І якщо така праця над собою набуває системності, можна сказати, що особистісний світогляд набуває рис філософського.

На думку І. Огієнка, до складу свідомості та самосвідомості входять найважливіші життєві потреби, погляди, інтереси, ставлення до навколишньої дійсності і до себе самого як до індивіда.

Самосвідомість – це виділення людиною себе із об'єктивного світу, усвідомлення свого ставлення до світу, себе як особистості, своїх дій, думок, чуттів, бажань, інтересів.

За Е.О. Помиткіним, духовний рівень свідомості людини характеризується «розумінням того, що Всесвіт – єдиний організм, а Земля – його невід'ємна частина» [1,с.86].

Отже, рівень «духовної самосвідомості особистості характеризується усвідомленням себе та інших єдиними клітинами Всесвіту, що впливає на взаємостосунки та поведінку»[2,с.149].

В основі альтруїзму лежить система ціннісних орієнтацій. Ціннісні орієнтації в житті людини свідчать про її духовну спрямованість.

Цінності відіграють важливу роль як у житті окремої людини, так і в житті суспільства. Сформована ієрархія ціннісної орієнтації людини є основою для прийняття рішень і її поведінки.

Сенсом існування людини як такої є її потреба у духовних цінностях, підпорядкування їм свого життя. Показником рівня розвитку духовності особистості є здатність орієнтуватися на вищі універсальні Абсолютні цінності: Віру, Надію, Любов і спрямованість на реалізацію ідеалів Краси, Добра та Істини в повсякденному житті.

Для особистості, яка свідомо здійснила вибір щодо розвитку альтруїзму необхідно духовно самовдосконалюватись, розвивати особистісний світогляд до рівня філософського.

Список використаних джерел:

1. Помиткін Е. О. Формування духовних цінностей старшокласників у діяльності шкільної психологічної служби: дис. канд. психол. наук: спец. 19.00.07 – "Педагогічна та вікова психологія". – К., 1998. – 259 с.

2. Репетій С.Т. Розвиток духовності майбутнього спеціаліста як необхідна умова його професійного зростання / С.Т. Репетій // Вісник Інституту розвитку дитини. – К., 2014. – С.147 – 153.

3. Философская антропология: словарь / Под редакцией доктора философских наук, профессора Н. Хамитова. – К. : КНТ, 2016. – 472 с.

4. Хамитов Н., Крылова С., Минеева С. Этика и эстетика. Словарь ключевых терминов. – К. : КНТ, 2009. – 336 с.

5. Хамитов Н. В. Философско-антропологические эссе. – К. : КНТ, 2018. – 284 с.

ГАЛЬЧЕНКО Вікторія

кандидат психологічних наук,
доцент кафедри педагогіки і психології
дошкільної освіти та дитячої творчості
факультету педагогіки і психології
Національного педагогічного університету
імені М.П. Драгоманова

ФРУСТРАЦІЙНА ТОЛЕРАНТНІСТЬ ЯК ОСНОВА ПСИХІЧНОГО ЗДОРОВ'Я МАЙБУТНІХ ПЕДАГОГІВ

Психічне здоров'я особистості – дуже важливий фактор її успішної самореалізації. Та як зберегти гармонію у відносинах з самим собою і навколишнім світом, не впасти в депресію або, навпаки, не проявити руйнівну силу на своєму життєвому шляху – агресію? Це питання залишається актуальним для кожного з нас, а ще більш значущим є знаходження відповіді на це питання для людей, які вирішили присвятити своє життя роботі з дітьми, а саме – майбутнім педагогам.

Розвиток фрустраційної толерантності допомагає особистості стати менш вразливою і більш стійкою до сьогоднішніх стресогенних ситуацій в суспільстві, сім'ї, геополітичному просторі, а майбутнім педагогам – передати такий досвід підростаючому поколінню.

Соціально-психологічні аспекти толерантності ілюструються в наукових працях А. Г. Асмолова, Г. Бардієр, І. Гріншпуна, А. Ю. Клепцова, Л.Г. Солдатової, Л.А. Шайгерової та інших.

Фрустраційний фактор у професійному становленні фахівця розкривається в дослідженнях Н.Д. Зав'ялова, В.А.

Пономаренко, Ю.Є. Сосновікова. Фрустрація як соціально-психологічне явище трактується в концепціях Дж. Долларда, Д. Майерса, Е. Фромма, В.Т. Цибі. Аналіз фрустраційної проявів у педагогічній діяльності має місце в дослідженнях А.Б. Заремби, Є.І. Киришбаум, Л.М. Мітіної, С.М. Сулейманова та інших.

Мета нашого дослідження полягає в розкритті значення фрустраційної толерантності майбутніх педагогів для їхнього психічного здоров'я і подальшої педагогічної діяльності.

У більшості психологічних дослідженнях толерантність до фрустрації (розчарувань, невдач) розглядають як психологічну стійкість до фрустраторів, в основі якої лежить здатність до адекватної оцінки ситуації та передбачення виходу з неї.

Стійкість означає успішність поведінки (оптимальний та ефективний репертуар реакцій), безпосередній стиль атрибуції. Г.У. Солдатова і Л.А. Шайгерова пропонують розглядати толерантність за чотирма основними ракурсам:

- як психологічну стійкість;
- як систему позитивних установок;
- як сукупність індивідуальних якостей;
- як систему особистісних і групових цінностей [3].

Біхевіористи розглядають деякі аспекти прояву фрустраційної толерантності, звертаючи увагу на наступне: задоволення людиною базових потреб, її реагування на побоювання, об'єктивне прийняття оточення і самого себе, формування основ агресивної поведінки як однієї з форм прояву фрустрації (Дж. Вольпе, Д. Річардсон, В. Ромек, Б. Скіннер). У психоаналітичній традиції фрустраційна толерантність – це одна із форм психологічного захисту і копінг-стратегії

поведінки, єдності самості особистості та внутрішнього конфлікту із зовнішнім середовищем (Р. Лазарус, З. Фрейд, К. Хорні, Е. Еріксон та ін.). У когнітивній психології школі фрустраційна толерантність особистості розглядається поряд з такими категоріями, як: когнітивний дисонанс, соціальні установки, соціальні стереотипи і атрибуції, соціальні уявлення (С. Московічі, Дж. Тернер, Л. Фестингер, Ф. Хайдер і ін.). Зате гуманістична психологія акцентує увагу, перш за все, на особистісному (ціннісно-смісловому) аспекті проблеми фрустраційної толерантності (К. Роджерс). Ця проблема є досить важливою для кросскультурної психології, в якій розглядається спільно з поняттями «ідентичність» і «міжкультурна адаптація» (А.С. Михалюк, Т. Накаяма, Г. Солдатова, Г. Теджфел, Н. Хрустальов та ін.).

За визначенням словника іноземних слів, толерантність – це терпимість до чужих думок і вірувань [4].

З точки зору Л.Ф. Лозинської, толерантність більш широка категорія, ніж терпимість. Дослідниця вважає, що фактором формування толерантності є оптимістичне світосприйняття, а головною умовою – наявність доброзичливого інтересу до несхожого на «Мене». Це ставлення до іншого, яке характеризується відсутністю ворожості, передбачає зацікавленість за наявності позитивного світосприйняття. Терпимість, у свою чергу, характеризується припиненням опору і підкоренням обставинам [2].

У статті 1 Декларації принципів терпимості, ухваленої 16 листопада 1995 р., зазначено, що толерантність передбачає повагу, сприйняття та розуміння різноманіття культур світу, індивідуальності людини. «Терпимість – це гармонія в різноманітті. Це не тільки моральний обов'язок, а й політична

та правова потреба. Терпимість – це чеснота, яка робить можливим досягнення миру і сприяє заміні культури війни культурою світу» [1].

Оскільки фрустрація виявляється у відчутті напруги, розпачу, тривожності, в появі агресивності, зниженні рівня регуляції поведінки і діяльності, то такі стани можуть призвести до негативних характерологічних змін і навіть неврозів. Особливо яскраво це виявляється на кризових етапах життя людини. До таких періодів і належить юнацький вік, коли особистість вибудовує стратегії свого подальшого буття.

Таким чином, ми прийшли до висновку, що майбутні педагоги повинні виробити фрустраційну толерантність ще у студентські роки, щоб у подальшій педагогічній діяльності та особистому житті легше і стійкіше реагувати на життєві труднощі, проблеми та міжособистісні конфлікти; не виявляти за таких обставин агресії або ж, навпаки, не опинитися у стані депресії, апатії, розчарування. Тому завданням викладачів є прищеплення майбутнім фахівцям навичок самодопомоги в моменти відчаю, неможливості подолання перешкод, під час виникнення непорозумінь з адміністрацією, батьками вихованців або іншими суб'єктами освітнього процесу, а також у процесі вирішення проблем в інших сферах життя.

Список використаних джерел:

1. Декларация принципов терпимости. Утверждена резолюцией 5.61 Генеральной конференцией ЮНЕСКО от 16 ноября 1995 г. [Электронный ресурс] // Век толерантности : научно-публицистический вестник. – М. : МГУ, 2001. – Режим доступа :

http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/toleranc.shtml.

2. Лозинська Л.Ф. Виховання толерантності у студентів вищих медичних навчальних закладів / Л.Ф. Лозинська // Автореферат дис...канд. пед. наук : 13.00.07 – теорія і методика виховання. – Луганськ, 2014. – 20 с.

3. Психодіагностика толерантності личности / [Под ред. Солдатовой Г.У., Шайгеровой Л.А.]. – М. : Смысл, 2008 – 172 с.

4. Словник іншомовних слів. [Электронный ресурс]. – Режим доступу : <http://slovopedia.org.ua/42/53410/291178.html>.

ГРІЗА Віктор

докторант кафедри богослов'я та релігієзнавства
Факультету філософії та суспільствознавства
Національного педагогічного університету
імені М.П. Драгоманова

ЕТИЧНИЙ ТА ЕСТЕТИЧНИЙ ВИМІРИ АЛЬТРУІЗМУ, ЕГОЇЗМУ ТА НАРЦИСИЗМУ В ТВОРЧОСТІ СУЧАСНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ ХУДОЖНИЦІ МАРІЇ КУЛІКОВСЬКОЇ

Специфіка діяльності сучасних художників полягає у більш відвертій декларації своєї персональної позиції. Ця відвертість має реальні втілення у численних жанрах та творчих практиках, де суб'єкт творчості (художник, митець, автор) виступає – за особистою ініціативою – також і її об'єктом. З введенням у арт-обіг акціонізму, перформансу, хепенінгу та тому подібних дієвих форм художнього артикулювання художник все частіше вдається до залучення себе самого у композиційне та сюжетне рішення. Така подвійність призводить до поєднання нарцисизму з ексгібіціонізмом. З одного боку, суб'єкт твору споглядає себе, з іншого – виставляє на розсуд глядача взагалі і себе як глядача також. Тобто, отримує задоволення, іноді навіть і перверсійне, від «себе любимого», підживлюючи, таким чином, власний егоїзм, що прагне до інтелектуальних розваг.

Прикладом такого дуалізму зовнішнього та внутрішнього споглядання своєї особистості може слугувати сучасна українська художниця Марія Куліковська, яскрава діяльність якої на ниві мистецтва дає не тільки підстави для респекту, але й для аналізу. Узагальнення у своїй натурності проблематики

людської тілесності взагалі і жіночої тілесності зокрема може трактуватися як персональна жертвність. Тобто, як один з виявів альтруїзму, який співвідноситься з поняттям самовідданість – тобто надання в жертву своїх вигод на користь блага іншої людини, інших людей або в цілому – заради загального блага.

«Не брати, а віддавати» – вважав Сократ за основу закону моральності, який компенсує егоїзм індивідуума. «Віддаючи роботи на осуд, іноді навіть в руки глядача, прощаючи, якщо відбувається акт вандалізму, я роблю великий жест. Це теж прояв любові. Мені подобається створювати роботи разом з людьми – наприклад, перформанс, який я роблю в публічному просторі» [1].

Навряд чи у цьому випадку слід проводити паралелі з відомим висловом засновника християнства «Возлюби ближнього твого, як самого себе» [2]. Марія, за її зізнанням, вважає себе атеїсткою. Отже, конструює світоглядну матрицю естетичного під впливом особистого досвіду.

«Я можу сказати інтуїтивно, що красиво, а що ні. Може, це питання гармонії (...) Мені часто подобається і здається дуже красивим те, що виглядає потворним. І навпаки, те, що багато хто вважає красивим, здається потворним мені ... кожен день по дорозі в школу я спостерігала за руїнами, травмованими тілами того, що колись було величним – і мені здається, патина часу і контекст робили їх ще більш красивішими» і там же: «Я люблю чорний гумор, і можу досить жорстко над собою пожартувати – мені подобається знущатися над власним тілом за допомогою скульптур, і дозволяти спостерігати і робити це іншим. Я радію, бо звільняюся і роблю з собою все, що захочу» [1].

Якщо ж звернутися до альтруїзму за Е.Дюркгеймом, який розумів його як повне поглинання індивідууму суспільством, відмову від особистих уподобань та повне сприйняття норм суспільства, то треба задати питання: чи є наразі нормами суспільства поведінка художниці? Відповідь, як мінімум, буде дуже неоднозначною. Бо етично така особиста стратегія націлена також і на епатаж – ще одне дотичне до теми визначення.

«Куліковська багато подорожує. У березні вона брала участь у виставці художників-резидентів Ліверпульської бієнале, пізніше вирушила до Відня, де читала лекції і відкрила виставку, присвячену мандрам плота «Крим». У квітні вона об'їздила всю Норвегію на старому кораблі, провівши три тижні в невеликій каюті. Після закінчення подорожі «висадилася» в шведському Мальме, де (...) встановила свій пліт «Крим» і добу не сходила з води. А в травні три мильні скульптури Маші оселилися в саду міжнародного центру мистецтв Галісії в рамках великої виставки. Художниця розповідає, що її пліт «Крим», встановлений у різних містах і країнах, часто викликає роздратування, а ось на її клони, навпаки, реагують захоплено – в основному через презентації оголеного жіночого тіла. Епатувати Маші не зводити» [3].

З урахуванням того, що така демонстрація тілесності М.Куліковської, беззаперечно, стала частиною дискурсу сучасного українського мистецтва, затребувана різними програмами та дозволяє їй монетизувати свою діяльність за рахунок грантових фінансів та ринкових механізмів продажу арт-об'єктів – від принтованої одяжі до скульптур – то можна стверджувати, що альтруїзм набуває у глобальному суспільстві споживних якостей товару. «У наш час все виразніше виникає

суперечність між альтруїстичними і егоїстичними устремліннями людей» [4, с. 11]. Маркетингова апроприація гуманітарної проблематики, вибудованої на персональній драмі митця, певним чином нівелює широким попитом ринку драматичні наслідки, залишаючи експерименти у полі нарцисизму та егоїзму, що задовільняються місцем у пантеоні того, що зараз називається артом.

Список використаних джерел:

1. Селезньова Е. Моя кожа – мое дело – <https://www.prostranstvo.media/govorit-hudozhnica-marija-kulikovskaja-moja-kozha-moe-delo/>
2. Евангелие от Матфея – «[Библия \(Синодальный перевод\)](#)», 1877 – Мф. 22:39.
3. Ложкина А. Мыльная опера: арт-проект Марии Куликовской для Vogue UA – <https://vogue.ua/article/culture/art/art-proekt-marii-kulikovskoy-dlya-vogue-ua.html>
4. Е.П.Ильин. Психология помощи. Альтруизм, эгоизм, эмпатия. – Питер; Санкт-Петербург; 2013 – С.11

БАТЮК Олена

аспірантка кафедри культурології

та філософської антропології

Національного педагогічного університету

імені М.П. Драгоманова

ГОРДІСТЬ ТА ГОРДИНЯ В КОНТЕКСТІ АУТЕНТИЧНОСТІ ОСОБИСТОСТІ

«Якщо ви думаєте, що не страждаєте на гординю,
значить ви дійсно на неї страждаєте»

Клайв Стейплз Льюїз

Уміння жити у злагоді з самим собою та світом можна назвати аутентичністю. Людина, яка ставить собі питання про сенс власного життя, про свою роль у цьому світі, про конструктивні відношення з оточуючими, людина, яка здатна розгледіти Себе в собі, стає зрілою особистістю – аутентичною, а зрештою – щасливою. Шлях до пошуку власної аутентичності – це цікава подорож углиб себе через душевність та духовність. Але ця подорож може бути перервана. На заваді стають гордість та гординя, які засліплюють людину.

Як визначити гордість? З одного боку «гордість, гідність – нагорода за добрі справи, за порядність», – з іншого – гордість – це ніби сходи, які ведуть або нагору – до гідності та великодушності, або донизу до гордині й малодушності. Фома Аквінський, вважаючи гордість тяжким гріхом, все ж зазначав, що «...гордість означає достаток тих речей, якими люди вправі пишатися» [1]. Але, як відомо, непомірна гордість та

зарозумілість ведуть до гордині, яку Аквінський називає «любов'ю до власної переваги» та «невпорядкованим бажанням переваги, якій бракує розсудливості»[1]. Гординя настільки засліплює, що, як влучно зазначив французький поет, драматург Поль Клодель, – «легше відмовитися від радості, аніж від гордині».

Гордовита та зверхня людина, намагаючись віднайти свою автентичність, завжди упирається у стіну власного егоїзму. Але горда людина, щиро радіючи із своїх успіхів, все ж таки готова прийняти те, що в її досягненнях відіграли роль і інші люди, – вона здатна бути щиро вдячною.

Гордовита особистість зациклена на собі, їй тяжко бути щиро вдячною, вона не бачить Іншого. В людині присутня абсолютна впевненість, що виключно вона є причиною своїх успіхів, а в невдачах вона завжди звинувачує оточуючих. Гординя – це викривлена гордість. Гордовита людина є жадібною, непомірно жадібною до своєї персони. Це проявляється невдячністю, впевненістю у правомірності тільки своєї позиції, і, врешті-решт, заздрістю. В серці такої людини живе багато ненависті. Це все відчужує її від інших. Такі люди стають закритими до світу та глибоко самотніми.

Це, звичайно, не може не відобразитися на стосунках з оточуючими. Людина, яка засліплена гординею, як правило, розповсюджує та транслює свою зверхність над іншими. Але вона не розуміє, що цим відштовхує від своєї постаті оточуючих, і що це, врешті-решт негативно впливає на всі сфери її життя, в тому числі, сімейні й ділові відносини. Власний егоїзм та зверхність заважає такій особистості розвиватись, перш за все, духовно. Глибоко в душі зверхня людина екзистенціально самотня, бо не здатна побачити

ближнього. «Гордий завжди ображений...гордий шукає особливої любові до себе» (Мати Тереза) [3]. Самотня людина – це нещасна людина. Потрібен серйозних крок, щоб людина усвідомила свою зверхність та вирішила у своєму бутті позбутися її – усвідомлено встати на шлях смирення та відкритості, шукаючи свою аутентичність.

Цікавим є співставлення цих категорій гордості та гордині в контексті метаантропології як вчення про межі буття людини, розроблене професором Н.В. Хамітовим, де людське буття розглядається як буденне, граничне та метаграницне[2]. Горда людина і людина, якою оволоділа гординя, – це люди граничного буття. Граничне буття розглядається як «вимір людського буття, в якому відбувається свідомий вихід за межі буденності з її безособової гармонією в екзистенціальний простір, в якому людина актуалізує особистісні можливості, стаючи при цьому трагічно самотньою» [4, с. 61]. Людина з гординею в серці, знаходячись у граничному бутті, не може зі своєї «замкнутої» аутентичності вирватися. Людині, яка знаходиться у вимірі граничного буття, з його «безособовою визначеністю, з його трагічністю і екзистенціальною відчуженістю» [4, с. 61], необхідно вирватися у метаграницне буття, де панує толерантність, творчість та свобода.

Щоб побачити свою істинну аутентичність, людині необхідно відкритися до інших і до світу. Усвідомлено або не усвідомлено (через інсайт та катарсис) подолати власні межі, звільнитися від власної гордині, стати на шлях особистісної свободи, через любов та співтворчість з іншим стати зрілою і, врешті-решт, дійсно щасливою людиною.

Список використаних джерел:

1. Жуков Д. А. СМЫСЛЫ. Домашняя Настольная Книга. Том I. С. – 128.

2. Хамітов Н.В Філософська антропологія: актуальні проблеми. Від теоретичного до практичного повороту. 2-е видання, виправлене і доповнене. – К.: КНТ, 2018. – 394 с.

3. Аквинський Фома. Сумма теології. Том IX. Вопрос 162. О гордости. Режим доступу: <https://azbyka.ru/otechnik/konfessii/summa-teologii-tom-9/40/>

4. Мать Тереза. Учение Матери Терезы: О гордости и смирении. Режим доступу: <http://motherteresa.ru/instruction/humility/pride-and-humility>.

ЗИГУРА Елизавета

аспирантка кафедри теорії і історії культури
Національної музикальної академії України
ім. П. І. Чайковського

**СВОБОДА И МЕРА В ТВОРЧЕСТВЕ ХУДОЖНИКОВ
ПОСТМЕДИЙНОЙ ВИЗУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ В
КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ СРЕДСТВ
ВЫРАЗИТЕЛЬНОСТИ: XX – XXI ВЕК**

В контексте развития авангардного искусства, лозунгом которого был отказ художников от традиционных мерил творческой деятельности, произошел распад и раздробленность реалистического искусства, повлекшего за собой развитие индивидуальных стилей и направлений в изобразительной художественной культуре. Таким образом, индивидуализм, получивший развитие через абсолютную свободу творческой мысли от канона, привел художника к ситуации, в которой свобода быстро перешла в своеволие, коему ни рамки ни границы не надобны. Такое положение дел в художественном пространстве повлекло за собой и смену этической и эстетической ткани культуры всего XX века, корни которого прорастают во все сферы художественной деятельности человека XXI века. Во вступительной статье к трудам Ж. Маритена «Ответственность художника перед миром гуманного» Р. А. Гальцева, И. Б. Радяская прямо пишут: «Пока художнику в его работе был дан канон как эстетическая форма связи с надличным целым, он мог быть уверен, несмотря на индивидуальные поиски и блуждания, в общей правомерности своего пути, а также в том, что его труд в принципе может понят

и по достоинству оценен. В новой же ситуации творческий субъект, даже веря в вечные начала прекрасного и стремясь к ним приобщиться, должен действовать на свои страх и риск» [1, с. 154]. Такие риски получает не только сам творец и его творчество, но и реципиент. Отдавая на суд обществу свои работы, художник зачастую не отдает себе отчет в том, что его произведение необходимо влияет на смотрящего посредством категории психического отражения. Его личная ответственность, вместе со свободой, часто заменена безответственностью, а мера – произволом.

В процессе развития культуры самости, которая, в сущности, есть эгоцентризм, художник уходит от взаимодействия с окружающей действительностью, эгоистично замыкая мир внутри самого себя. Кульминацией истока данного процесса является смерть Ницшеанского Бога. Точка или Абсолют – первичный закон как мера культурной жизни человека, в смысле взаимодействия его с миром, и как мера, выражаемая в каноне, оставляют художника. Так, уже в середине XX века появится «чистое искусство», вытесняющее не только меру, но и образ самого человека. Такие направления как «хепенинг», «инсталляции», «перформанс» обращаются не к идеям возвышенного, а к психологическим ситуациям нарциссизма, например, проблемам телесности (творчество Яёи Кусамы), формальности (Дональд Джадд, Ф. Клайн, М. Ротко, Ед Райнхардт, Б. Ньюмон), эмоциональности (Дж. Поллок, Д. Митчел, Ли Краснер), концептуальности (Дж. Кошут, С. Левит), и так далее.

Тут же, в середине XX века вступает в свое развитие и медиа-ресурс, еще больше усиливающий визуальный формализм за счет возникновения кинетического свойства

графики, возможности фиксации и воспроизводимости движения и звуков. Новые графические возможности делают половину работы за художника. В интервью В. Бурлаки с И. Гусевым, художник прямо говорит: «Технологический процесс, который влиял на процесс художественный очень сильно менял именно высказывание. За тебя работу могла придумать, собственно, программа. Выдавала массу случайностей и ошибок, а художник как человек, который наблюдает за миром, теперь не наблюдает падающие листья, а смотрит на определенный фильтр, который меняет первоначальную идею» [2, с. 211]. Однако не все сводится лишь к графическим приёмам и ресурсам. Вторая сторона медали – этическая. С конца XX – начала XXI века в творчестве художников так называемой постмедийной оптики часто можно встретить такие темы, как: разврат, оргии, убийства и унижение христианских символов, гендерные девиации и трансформации. Данный перечень тем относится к таким художникам как: Александр Гнилицкий, Олег Голосий, Арсен Савадов, Василий Цаголов, Олег Тистол, Игорь Гусев, чьи работы существенно уведут зрителя от этического диалога с самим собой, тем самым вовлекая в безобразия и антигуманность.

Формализм постмедийной живописи, как и в целом во всем искусстве, поставлен превыше альтруизма, моральной стороны отношения художник-искусство-человек. Безмерное, бесконтрольное употребление антигуманных тем все чаще прячется за графическими приемами, использованием новых средств выразительности. Живопись теряет свою первоначальную цель – изучение природы человека и окружающей его действительности посредством цвета, формы, композиции. Как говорит Виктория Бурлака, «Живопись – это

дадаистский бросок косточками» [3, с. 13], ровно как для Курта Швиттера плевки художника и есть произведение искусства.

Безусловно, развитие искусства не может останавливаться лишь на изображении действительности посредством натурализма. Однако сосредоточение чисто на внешних факторах ограничивает художественное сознание, уводя его в сторону безмерного поиска нового оригинального, визуального языка, в то время, как «искусство умирает не на своей эстетической поверхности, а в своей сердцевине, которая общая у него со строем человеческой души» [4, с. 164].

Таким образом, визуальная культура является ярким отражением качества мысли человека, его этического и эстетического здоровья.

Список використаних джерел:

1. Гальцева Р. А., Радяская И. Б. Ответственность художника перед миром гуманного // Самосознание культуры и искусства XX века. М: издательство политической литературы, 1991. с. 154 – 170

2. Бурака В. П. Ігор Гусев. Тунелі смислу перед галявинами красивих лунок // Постмедійна оптика. Українська версія: науково-популярне видання. Київ : Art Huss, 2019. с. 209 – 232

3. Бурака В. П. Медіа є повідомленням // Постмедійна оптика. Українська версія: науково-популярне видання. Київ : Art Huss, 2019. с. 6-23;

3. Гальцева Р. А., Радяская И. Б. Ответственность художника перед миром гуманного // Самосознание культуры и искусства XX века. М: издательство политической литературы, 1991. с. 154 – 170

КОЛОМІЄЦЬ Олександр

аспірант відділу філософської антропології
Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України

АЛЬТРУЇЗМ ЯК СВІТОВІДНОШЕННЯ, ЯКЕ ДОЛАЄ ЕГОЇЗМ ТА НАРЦИСИЗМ У ЛЮДСЬКОМУ БУТТІ

Аналізуючи феномени альтруїзму, егоїзму та нарцисизму, слід зазначити, що протиставляючи альтруїзм егоїзму, ми відразу ж зіштовхуємось з нерівнозначністю зазначених понять. Очевидним, на наш погляд, є включеність нарцисизму до складу егоїзму як більш широкого поняття.

У філософії С. К'єркегора стадії людської екзистенції діляться на естетичну, етичну й релігійну складову [1, с. 15; 2, с. 5]. Відповідно до такої системи, нарцисизм, згідно з його визначенням: «...у найбільш поширеному значенні – самозакоханість, будь-яка форма любові до себе» [7], – ми можемо віднести до естетичної складової світогляду. Альтруїзм і егоїзм – представляють протилежності етичної складової світогляду. Продовжуючи цю лінійку визначень, ми можемо висунути гіпотезу, що релігійна складова світогляду поставатиме у вигляді феномена святості [4, с. 573], а протилежністю нарцисизму виявлятиметься, скоріш за все, гуманізм.

Нарцисизм, на думку З. Фрейда, а точніше, друга його форма, нарцисизм дорослої людини, є крайнім проявом егоїзму, іншими словами – егоїзму, збільшеного до стану психозу [8]. Розвиваючи цю концепцію, Е. Фромм поєднав її з соціальним життям людини й визначив як компенсацію людиною відсутності любові до самої себе і до інших [5, с. 127]. На

відміну від нарцисизму як результату відсутності любові, егоїзм, на думку мислителя, є її антиподом, а відтак і причиною. «Егоїзм – це не любов до себе, а пряма її протилежність. Егоїзм – це вид жадібності ...» [5, с. 126]. Результатом дії як нарцисизму, так і егоїзму в людському бутті буде розчарування і відчуття ворожості до Світу.

Розглядаючи феномени альтруїзму, егоїзму та нарцисизму з позиції метаантропології як філософської антропології, ми можемо зазначити, що егоїзм та нарцисизм виявляються екзистенціалами граничного виміру буття [3, с. 69-70]. Онтологічно егоїзм тут також є більш широким поняттям ніж нарцисизм, оскільки протиставляє себе світові у всій повноті, а не лише естетично, як у випадку з нарцисизмом. Феномен альтруїзму протистоїть їм не лише як певна протилежність [6, с. 8; с. 247], але й буттєво, як представник метаграничного буття; яке згідно теорії метаантропології протиставляється граничному й буденному його вимірам [3, с. 67-68].

Таким чином, ми можемо зазначити, що наслідком нарцисизму стає самотність і туга. Власне кажучи, вони є єдиним у відчуженні поліфеноменом. Сутнісною ознакою його буде самолюбівання тут і зараз, тобто екзистенційність, на відміну від буттєвості егоїзму. Але егоїзм не зупиняючись лише на самолюбіванні пов'язується з Абсолютом, надаючи власному Я риси абсолютності.

Отже, людина не замикається у собі, а, навпаки, розгортає власне Я до «меж Всесвіту», тобто до безмежності. Скоріш за все, це дає змогу людині позбавитися туги, але не позбавляє її самотності, а туга переростає у відчай від усвідомлення своєї минулості. Індивід, нехтуючи Іншим, не має змоги пізнавати себе, а отже критично до себе ставитися й коректувати свій

розвиток. Цю можливість надає людині саме альтруїзм. А отже, екзистенційна суперечливість альтруїзму, егоїзму і нарцисизму в бутті сучасної людини вирішується саме і лише через альтруїзм.

Список використаних джерел:

1. Кьєркегор С. Или – или. Фрагмент из жизни : в 2 ч; [пер. с дат., вступ, ст., коммент., примеч. Н. Исаевой и С. Исаева] / Серен Кьєркегор – СПб.: ТИД Амфора, 2011. – 823 с.

2. Кьєркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «философским крохам» [пер. с дат., вступ, ст., коммент., примеч. Н. Исаевой и С. Исаева. Ред.кол.: А.С.Васильев, Л. Г. Ионин, В. Ю. Кузнецов и др.] / Серен Кьєркегор – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского унив-та, 2005. – 680 с.

3. Философская антропология: словарь. [Под ред. д. филос. н., проф., Н. Хамитова] – К.: КНТ, 2011. – 472 с.

4. Філософський енциклопедичний словник [Ред. кол.: В.І. Шинкарук, Є.К. Бистрицький, М.О. Булатов та ін.] – К.: Абрис, 2002. – 742 с.

5. Фромм Э. Бегство от свободы. / Эрих Фромм. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2006.–571 с.

6. Этика и эстетика. Словарь ключевых терминов / Н. Хамитов, С. Крылова С. Минева – К.: КНТ, 2009. –336 с.

7. Новейший философский словарь. URL: https://dic.academic.ru/dic.nsf/dic_new_philosophy/805/%D0%9D%D0%90%D0%A0%D0%A6%D0%98%D0%A1%D0%A1%D0%98%D0%97%D0%9C (звернення 26.11.2019).

8. Фрейд З. Введение в нарцисизм URL: <https://psychic.ru/articles/classic21.htm> (звернення 26.11.2019).

KUZMENKO Raisa

Postgraduate student,

Department of Culturology and Philosophical anthropology

National Pedagogical Dragomanov University

TOLERANCE AS AN ALTERNATIVE TO EGOISM, ALTRUISM AND NARCISSISM

The modern world is a world of people, who differ from each other by: place of residence, culture, traditions, appearance, and they speak different languages, they have different character. Some are egoists, others are altruists or narcissus. As the scientist K. Muzdybaiev pointed out: “Every person has a genetically based abilities for manifestation of altruistic behavior as well as for selfish behavior. It depends from many different factors, which of the positions (altruistic or selfish) will be the basis of human behavior and individual values” [2, p.34].

Each society has a certain morality. At the same time, morality, as a generally accepted norm of actions and judgments, is based on a combination of individual (egoistic motive) public (altruistic motive) interests. In this regard, S. Freud wrote: “In other words, individual development presents to us as a product of the interference of two aspirations: the pursuit of happiness, which we usually call “selfish” and the desire to unite with another in a community, which is called “altruistic” [3, p.120]

Man, as a social being, is constantly in interaction with the Other. If he / she is an egoist, then he will pursue only his values and goals at the expense of others. The Ukrainian philosopher S. Krylova emphasizes that: "Egoism is a worldview principle, according to which the interests and needs of the individual are the main life

value." [4, с.247] The selfish interests are above all. The interests of the egoist are above all and sometimes at the expense of others. Such people do not try to compromise and do not want to share anything. They just want to receive from the outside world, without giving anything in return. According to selfishness, to satisfy his / her interest is regarded as the supreme good. The manifestation of selfishness is characterized by the subject's attitude towards another person as an object and a means of achieving one's own useful purpose.

Conversely, if he /she is an altruist, he / she will do everything for the benefit of his /her neighbor, even to the detriment of himself. The scientist S. Krylov gave the definition to this : "Altruism – (Lat.alter – other) – one of the moral principles, which proclaims compassion and love for the neighbor as the main values of the individual" [p.4, 8]. Such a person will treat the Other with respect, compassion and selflessness.

As the scientist E. Ilyin points out: “Altruism is associated with selflessness, self-sacrifice for the sake of others, caring for others, compassion, support, selfless help, charity. Among the values of altruism, priority is given to respect for humanity, sensuality, frugality, tolerance, responsibility, justice, honesty, loyalty [1, p. 118].

While being narcissistic, people are largely focused on maintaining self-esteem through outward recognition. In fact, narcissism is an over-attention that can lead to toxic behavior in society and poor results at work. Although, narcissistic people may initially appear charismatic, charming and similar to leaders, over time, their fragile ego is exposed, in need of universal admiration and approval. Narcissistic personalities need praise, feel at the center of the universe, and constantly feel the need for admiration. Pride of

narcissus increases with approval, and fades with disapproval from significant others.

In our view, tolerance is the quality of a person who helps to reach consensus among above mentioned personalities. In connection with this, Ukrainian philosophers N. Khamitov and S. Krylova, in the dictionary of key terms “Ethics and Aesthetics”, stated, that tolerance is "the ability of a person to start fruitful communication on the basis of respect for his /her identity and freedom" [17, p. 201]. Tolerance towards the Other has an emotional and volitional manifestation towards the Other. In the volitional component of the manifestation of tolerance, in our opinion, is the ability of a person to determine on the basis of the available motivational range of goals of his own activity, which implies the perception of ideas and cultural characteristics of the Other. Instead, the emotional component of tolerance is manifested in the capacity for self-control, self-regulation, patience, the ability to overcome the annoyance and frustration associated with the presence of the Other in the human space.

So, tolerance will help each person to change himself /herself and his /her attitude towards the Other. This is a trait that modern man needs a lot.

REFERENCES

1. Ильин Е.П. Психология помощи. Альтруизм, эгоизм, эмпатия / Евгений Павлович Ильин. – СПб. : Питер, 2013. – 304 .
2. Мудзыбаев К. Эгоизм личности / К. Мудзыбаев // Психологический журнал. – 2000. – Т. 21. – №2. – С. 27–39.

3. Фрейд З. Неудобства культури З. Фрейд Спб, : Азбука-классика, 2010. 192 с.
4. Хамитов Н. Этика и Эстетика. Словарь ключевых терминов / Н. Хамитов, С. Крылова, С. Минева. – К.: КНТ, 2009. – 329с.

ЛОБАЧЕВ Дмитрий

аспирант кафедры культурологии и
философской антропологии

Национального педагогического университета
имени М.П. Драгоманова

ПРОБЛЕМА НАРЦИССИЗМА КАК ОТНОШЕНИЙ МЕЖДУ «Я» И «ДРУГИМ»

В 1936 году Лакан публикует статью «Стадия зеркала, как образующая функцию Я». Этот текст был положен в основу всего лакановского учения – абсолютно неподражаемый образчик психоаналитического текста, который совмещает и грандиозность мысли, и легкость изложения. По степени влияния едва ли не уступающий «Толкованию сновидений», однако насколько более легкий в прочтении!

Итак, в возрасте 18 месяцев ребенок начинает активно интересоваться своим зеркальным отражением: будь то буквальный «зеркальный образ», или же «отражение» ребенка в Другом – том взрослом, с которым ребенок идентифицирует себя, буквально присваивая себе его образ. «По образу и подобию» – так в Писании бог создавал человека, и это описание лучше всего подходит к процессу становления «Я». В данном случае ребенок заимствует «образ» Другого и возвращает себя «по подобию» его же, этого самого Другого.

Человек получает лишь иллюзию собственной целостности и общности (что телесной, что психической), буквально присваивая себе образ Другого; с этих пор он будет закован в броню «отчуждающей идентичности, чья жесткая структура и предопределяет собой все дальнейшее его

умственное развитие»[4]. Этим актом он открывает для себя череду возможных идентификаций, которые Лакан называет функцией *Imago*.

Трагизм в том, что «Я» с этих пор отчуждает человека от самого себя. «Я» – это всегда ограничение, вычеркивание собственного образа из мира. «*«Я» для греков – имя человека, который покоряется этому ограничению и таким образом сам для себя самого есть *Ōi sam**» [6, с.263] – говорит Хайдеггер на Цолликоновских семинарах, указывая на нашу бесконечную преданность собственному образу, почитаемого за самих себя.

Но «Я», отныне получающее все больше власти над человеком, отнюдь не свободно: оно детерминировано бессознательным стремлением быть признанным Другим: это признание экзистенциально необходимо, оно определяет неизменную диалектику между «мною» и «Другим».

Что же это за «Другой»? Другой – не конкретный человек, это всегда множественное число – Другие, в их целостности и тотальности. Другой – это Другие, никто конкретно, но все в целом. Другой выражает радикальные отличия, который не могут быть приняты человеком в качестве «собственных»: он идеален, целостен, прекрасен, он превосходит – словом, к Другому применимы все те слова, что обычно описывают предмет нашей влюбленности в самую ее пылкую пору.

Другой – это носитель моего наслаждения, ведь с его взгляда начинается моя собственная история, без признания с его стороны не было меня, и потому мы неизбежно попадаем в ловушку этой диалектики – борьбы за признание. Ребенок наивно и доверчиво ищет признания Другого в лице своих родителей: однако, где сказано, что признание обязательно имеет подобие триумфального марша? Он учится быть тем, и

жить так, чтобы наибольшим образом привлекать внимание своих родных: например – хорошим поведением, или же – наоборот – плохим; болеть, грустить, страдать, веселиться, уходить, или постоянно возвращаться – так он учится «угадывать» желание Другого, делая его собственным желанием (вот откуда происходит хрестоматийное: «моим желанием оказывается желание Другого»).

Но как же обстоят дела тогда, когда признание Другого полностью или частично отсутствует? Вот тут-то и в пору вспомнить о названии статьи и вернуться, наконец, к проблеме нарциссизма.

История же нарцисса начинается с того момента, когда Другой все же был, и выполнил свою функцию в формировании «Я» на стадии зеркала, но затем отказал (или почти отказал) в признании субъекту – т.е. фрустрировал его. «Этот другой представляет собой то самое радикальное, что приносит с собой воображаемое отчуждение»[2, с.278]. Фрустрация эта проявляется по-разному: это может быть и обесценивающее, уничижительное отношение к ребенку, или постоянная оценка его действий. Отметим отдельно: оценка это не обязательно негативна, даже постоянная похвальба может быть источником тревоги для «Я» – ведь если меня постоянно хвалят, пока я все делаю верно, то что будет тогда, когда я допущу ошибку?

Выход, который мастерски изобретает нарцисс прост, как и все гениальное: поместить Другого в себя, или вернее так – самому стать на символическую позицию Другого. Другой, обладая возможностью признания, является, фактически, законодателем, Господином в гегелевском смысле, и только лишь поместив себя на его место, можно уберечься от этого

тирана. В каком-то смысле, нарциссизм – это попытка радикального решения проблемы этого признания.

Нарцисс сам становится на позицию Другого – «Я и есть Другой», становясь нечувствительным к этой фрустрации. Вовлекая в себя Другого, он тем самым вычеркивает его из внешнего мира. И «Я», столь требовательное к самому себе, оказывается безоружным перед обликом Другого, и помещает его в себя в качестве Идеала-Я.

Если Сверх-Я – подавляет желания, если Я-Идеал – подталкивает субъекта к мужской или женской позиции, то Идеал-Я это «структурное требование, вписывающее в мир само событие субъективности подобно тому, как онтологическое доказательство не обосновывает существование бога, но вписывает в мир необходимость его бытия, как требование, которому мир должен соответствовать. Так просто надлежит быть!»[1]. Идеал-Я не приказывает, но просвещает человека на счет его собственного существования, и тому, чему надлежит в его мире быть, а чему – нет.

Отсюда происходят особенности поведения и характера нарциссических личностей: например, обвинении в «себялюбии». Теперь-то мы уже понимаем, что в сущности, нарцисс переносит внешнее во внутреннее: диалог, который он ведет внутри себя, и есть тот искомый нами диалог с Другим. Во многом, именно потому, что современная культура требует почтения к Другому «вообще», т.е. того, с чем у нарциссов есть некоторые сложности, проблема «нарциссизма» выглядит особенно значимой. Другой – там, за пределами меня, – уже не имеет решающей ценности. Отсюда и пресловутая холодность нарциссов в отношениях с другими, их не-эмпатичность, озабоченность собственной личностью.

При подобном положении вещей, нарцисс сильнее чем кто-либо ощущает нехватку. Этой нехватке впору присвоить титул «онтологической», ведь вокруг нее строится сама идея человека, хотя с такой же правомерностью ее можно называть и «нарциссической», если вдуматься в самую ее суть – она наносит удар по мнимой целостности нашего существования, напоминая о том, кем мы являемся на самом деле, и о том смертном пути, который мы, не выбирая все же обязаны пройти. Она отсылает к тому времени, когда до стадии зеркала нарциссическое начало полностью владело нами, без намека на некую собранность или растрату энергии на внешние объекты. Кто может быть нарциссичнее годовалого младенца?

Нехватка имеет отношение к Реальному, именно она причина желания. Собственно, именно из-за наличия желания мы понимаем, что внутри структуры существует нечто, что не может быть не удовлетворено, нечто такое, что невозможно вообразить или символизировать. Нехватка обозначает «неполноценность» и «незавершенность»; она – как часть Реального – напоминает о том пробеле в самой сущности человека, через которое виднеется само его бытие. Но для нарциссической личности нехватка – это в первую очередь, напоминание об отверженности собственного «Я» Другим, это вызов Идеалу-Я с его претензией на воистину господское всемогущество. Таким образом, она лежит в плоскости диалектики Идеала-Я и *a* (*a* маленькой), а потому ее «заполнением» занимаются обе инстанции, требующие одновременно признания, внимания, подтверждения собственной состоятельности и т.д.

Результат внутреннего диалога нарцисса – едва ли удовлетворит его, потому что ни одна из сторон конфликта так

и не сможет преодолеть пропасть между ними. Однако, парадокс заключается еще и в том, что Другой, помещенный внутрь – всего лишь приспособление психики, призванное уберечь личность от полного распада, игра Воображаемого. Но не стоит забывать, что этот Другой теряет признаки своей «инаковости», и воспринимается как часть себя, органичная частица «Я». Другого вовне – нет.

С кем тогда строить отношения нарциссу? Верно – с самим собой. Так мы приходим к нарциссическому выбору объекта.

Нарциссический выбор объекта, мы полагаем – попытка построить отношения с тем, кого мы называем собой. Это диалог вынесенный вовне, диалог, который ожидаемо не будет понят другой стороной, если она, конечно же, не приложит массу усилий для этого. Отсюда проистекает следующее: даже имея постоянного партнера, нарцисс экзистенциально одинок.

Дело отнюдь не в том, что он мыслит себя на вершине олимпа, куда смертные попросту не попадут: нарциссы весьма хорошо оценивают себя, свои сильные и слабые стороны – как-никак, именно об этом они годами ведут внутренние беседы. Дело в том, что партнер это зеркало, отражающее их самих – и потому – вспомним миф о Нарциссе – бесконечный взгляд на себя убивает, надоедает, и множество отношений терпит крах в силу этого.

Когда речь заходит о человеческом способе быть, то неизменно следует говорить о бытии-в-мире, чей горизонт с потерей Другого сужается, потому что Другой – это и есть все «иное», он структурирует мир, олицетворяя «мировость» как таковую: «Мир субъекта складывается по сути, из отношений с тем существом, которое является по отношению к нему другим,

то есть с самим богом»[2,с.118]. Нечто подобное испытывали все те, кто хоть раз переживал утрату дорогой или значимого предмета – мир будто «ужимается» до размера собственного несчастья, он становится ничтожно мал и тесен. С этим самым «миром» нарцисс, вероятно, имеет некоторые подобные отношения, хотя разумеется, он прекрасно научился выполнять различные культурные практики, во многих даже преуспевая и находя в них отдушину и занимая нишу такого существования, которое приносило бы ему наименьшее число страданий – т.е. наименьшее число неразрешимых вопросов.

Однако, не меньше сложностей будет преодолевать нарцисс при попытках найти контакт с другими людьми. Причем речь идет не о мнимом общении, когда нарцисс удовлетворяет собственные потребности или культурные требования, а о тех случаях, когда на горизонте замаячили отношения иного характера, наполненных принципиально иным смыслом и значением. Но и в них нарциссу предстоит – как мы уже догадались – столкнуться в первую очередь с самим собой.

Хайдеггер указывает, что «Характеристика встречи других ориентируется так однако все же опять на всегда свое присутствие. Не исходит ли и она из отличения и изоляции «Я», так что потом надо от этого изолированного субъекта искать перехода к другим?» [5, с.118]. Речь о том, что любые отношения исходят из нашего «Я», именно из этой точки протраивается дорога к Другому.

Список использованной литературы:

1. Мазин В. Введение в Лакана. Издание 2-е, дополненное. – Нежин: Аспект-Полиграф, 2010.
2. Лакан Ж. Семинары, книга 3 «Психозы», М.: Издательство “Гнозис”,
3. Издательство “Логос”.2014). – 432 с.
4. Лакан Ж. Стадия зеркала [электронный источник, режим доступа]: <https://psychic.ru/articles/modern/modern64.htm>
5. Хайдеггер М. Бытие и время/ Пер. с нем. В.В. Бибихина. – Харьков: «Фолио», 2003. – 503, [9] с
6. Хайдеггер М. Цолликоновские семинары / Пер. с нем. яз. И. Глухой, Вильнюс: ЕГУ, 2012. – 406 с.

МІСЄВИЧ Світлана

асистент кафедри гуманітарних дисциплін
Херсонської державної морської академії

ПРОБЛЕМА ВИБОРУ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ В УМОВАХ КОНСЮМЕРИЗМУ

В умовах глобалізаційних процесів сьогодення змінюються ціннісні орієнтири суспільства та, відповідно, людини як частини цього суспільства. Цінності, самореалізація, вибір – це те, що є досить важливим для сучасної людини. Однією із центральних проблем буття сучасної людини є проблема вибору.

Вибір як факт, вибір як безкінечне чергування та коливання емоцій, переживань, прийняття рішень. Кожного дня, години, хвилини ми здійснюємо вибір. Як зазначив відомий філософ Ж.П Сартр у своїй праці «Екзистенціалізм – це гуманізм», що вибір можливий в одному напрямку, але неможливо не вибирати. Навіть коли обираючи певну позицію, то, в будь-якому випадку, людина несе відповідальність за вибір, який, зобов'язуючи її, зобов'язує в той же час усе людство [3, с. 321].

Як зазначає філософ Н.В. Хамітов «людина не є іграшкою в руках політиків, політтехнологів і «соціальних інженерів», будь-які продуктивні цивілізаційні зміни у соціальному вимірі сьогодні можливі лише за умов вільної і творчої самореалізації особистості» [6, с. 82].

Спробуємо проаналізувати буття сучасної людини в умовах консюмеризму та осмислити потенції суспільства

споживання. Перш за все, почнемо з дефініцій, що складають основу нашої проблеми.

Наразі є актуальною проблема консюмеризму та існує безліч підходів до її визначення та трактування. Французький філософ-постмодерніст Ж. Бордрійяр у своїй праці «Суспільство споживання. Його міфи та структури» зазначає, що суспільством споживання є те, де не тільки є предмети і товари, які бажають купити, але де саме споживання спожито у формі міфу [1, с. 3].

Погоджуємось з дослідницею Сінькевич О.Б., що «консюмеризм – це ідеологія, яка ставить рівень особистого щастя у пряму залежність від рівня споживання. Таким чином створюється ілюзія, ніби щастя – це певна матеріальна субстанція, котру можна отримати, здійснивши акт купівлі» [4 с. 104].

З'являється дефініція «щастя», яку можемо трактувати в межах метаантропології, як рух від буденного буття людини до граничного і метакричного буття [5, с. 127]. Але це хибний шлях до особистого щастя через акт купівлі. Адже, по-перше, якщо ідеологія (в даному випадку консюмеризм) постає у формі суспільної свідомості, то у такому суспільстві немає «вибору», вибір зроблений за людину, адже ідеологія може бути ілюзорною і брехливою.

Таке суспільство та, відповідно, людина, яку ми розглядаємо в контексті даного суспільства, не здатні до вибору та осмисленої комунікації. С.А. Крилова зазначає, що такі характеристики як нездатність до вибору, осмисленої комунікації та зацикленість на собі розвиває в людині таку глибинну рису, як самовдоволення, яке дає ілюзорну повноту життя, ілюзорну насиченість і яскравість буття [2, с. 277].

Виходячи з метаантропології, можемо стверджувати, що дані характеристики відповідають людині з буденним світоглядом, яка вільного вибору фактично не має, вона обирає вже обране; людина не налаштована на творчість і не має бажання саморозвитку [7, с. 42].

Сьогодні, як ніколи раніше, людині потрібен вибір: вільний, розумний, ціннісно-значущий. Але все це можливо через подолання, трансформацію «себе» до особистості, яка в змозі здійснити справжній вільний вибір у напрямку до Любові і Свободи.

Список використаних джерел:

1. Бодриар Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. / Жан Бодриар; пер. с фр., послесловие и примечания Е.А. Самарской. – М.: Республика; Культурная революция, 2006. – 269с.

2. Крилова С.А. Феномен гламурності в сучасному суспільстві: екзистенційні та соціокультурні аспекти / С.А. Крилова // Гілея (науковий вісник): [зб. наук. праць] / [гол. ред. В.М.Вашкевич]. – К., 2011. – Випуск 43. – С. 273–280.

3. Сартр, Ж. П. Экзистенциализм – это гуманизм / Ж. П. Сартр // Сумерки богов: сборник / Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм и др.; сост., общ. ред. и предисл. А. А. Яковлева. – М. : Политиздат, 1989. – С. 319–344.

4. Сінькевич О. Ідеологія суспільства споживання та масова культура: філософсько-культурологічний аналіз // Сборник научных трудов Sworld. Материалы международной научно-практической конференции «Современные проблемы и пути их решения в науке, транспорте, производстве и

образованих'2012». – Вып. 4. Том.39. – Одесса: Куприенко, 2012. – С.102-109

5. Хамітов Н., Крилова С. Філософський словник. Людина і світ. 2-е видання, виправлене і доповнене. – К.: КНТ, 2018. – 394 с.

6. Хамітов Н. Філософія цивілізаційного проекту України: людина та її гідна самореалізація як мета і умова поступу / Н. Хамітов // Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України. – 2017. – Вип. 4. – С. 71-89.

7. Хамітов Н.В. Філософська антропологія: актуальні проблеми. Від теоретичного до практичного повороту / Н.В.Хамітов. – К.: КНТ, 2017. – 394 с.

МРИНСКАЯ Наталия

аспірантка кафедри культурології
і філософської антропології

Національного педагогічного університету
ім. М.П. Драгоманова

ЭГОИЗМ КАК СПОСОБ ВЫХОДА ИЗ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОГО КРИЗИСА ДЛЯ ЧЕЛОВЕКА В СИТУАЦИИ ИНВАЛИДНОСТИ

Постановка проблемы. Человек в ситуации инвалидности в первую очередь теряет целостность своего внутреннего эгоизма. Если рассматривать инвалидность как трагедию, а человека с инвалидностью как трагическую личность, то эгоизм выходит из рамок социальных проблем и приобретает только личностные черты отдельного индивида. Человек, оказавшийся в состоянии предельного бытия, на пике экзистенциального кризиса теряет ориентиры рациональной морали и искажает потенциал природного\натуралистического эгоизма. Новые факторы, влияющие на человека, создают роковое потрясения и приводят к необходимости проецирования собственного страха за жизнь, в эгоизм. Разрушаются ценностные амбиции и собственно смысл эгоизма как пользы. Единственным смыслом остается жизнь и стимулом ее сохранения – эгоизм.

Человек, попавший в ситуацию инвалидности, одномоментно становится зависимым от множества людей. Первоначально его жизнь и целостность тела зависит от врачей, в последующем – от близких, далее – от отношения к нему

социальных служб и общества в целом. Становится ли такой человек эгоистом?

Автор попытается рассмотреть эгоизм в ситуации инвалидности, назвав его «ограниченным разумным эгоизмом», опираясь на цитату А. Шопенгауэра: «Я и эгоизм – это одно: если исчезнет последний, то, собственно, нет уже больше и первого» [19, с. 120]. Обратимся к константе «разумного эгоизма» из написанной 150 лет назад работы Чернышевского,, который, в свою очередь, опирается на французских материалистов, подчеркивая важность эгоизма в социальном значении как стремление к общему благу: «человек поступает так, как приятней ему поступать, руководствуется расчетом, велящим отказываться от меньшей выгоды или меньшего удовольствия для получения большей выгоды, большего удовольствия» [15, с. 116]. Чернышевский углубляется в социальный ракурс и относительно него строит позицию личной пользы. Раскрытие подобного взгляда делает априори всех людей эгоистами, но при этом углубление во внутреннюю сущность ни эгоизма, ни самого человека не происходит, как менее значимое в сравнении с полем социума. В современных исследованиях эгоизм скорее относится к области психологии, социальной философии или этики, либо переосмысливаются работы философов-антропологов прошлого. Их множество, но заинтересовали меня только несколько публикаций за последние годы. Так, можно привести ряд статей: «Специфика социально-психологической адаптации от выраженности установки на альтруизм/эгоизм» А.А. Гайворонская [4], Авдеева И. А. «Глобальная этика и локальный эгоизм»[1]. Филатов А. В., раскрывающий суть трагической личности на примере известного философа серебряного века Л.И. Шестова,

«Лев Шестов – эгоизм как важнейшая черта трагической личности»[12]. И только одна статья, которая косвенно соотносится с темой данной работы, – Антонова В.М., Кузнецова М.Н. «Забота о себе как механизм преодоления болезни», но она относится к медицинской психологии, а не к философии [2]. Но все эти работы не отражают поставленную задачу и совсем далеки от антропологической философии.

Цель статьи – выявить, может ли человек быть «разумным эгоистом» относительно не социальной, а антропологической философии.

Социальные догмы общества, которые можно сравнить с идеями, согласно Штернеру, обрекают человека на вечную жертву, заставляя при этом забывать о внутреннем духе личности. Штернер считает, что человек – это эгоизм в чистом виде, со всей мощью и силой направленный в самого себя: «моя мощь – моя собственность. Моя мощь дает мне собственность. Моя мощь – я сам и благодаря ей я – моя собственность» [16, с. 173]. Другими словами, человек полон в своем эгоизме как личность и сам знает, как и что ему необходимо, а мораль и догмы лишь связывают его. Идеалист Штернер, противоположно Чернышевскому, говорит о внутреннем эгоизме как стержне человеческого бытия, считая, что все разрушения самости могут исходить только от внешнего фактора, что разрушает концепцию эгоиста и, соответственно, противоречит ей.

Так же его частично поддерживает Ницше: «Ничего иного, кроме эгоизма, быть не может, что у людей, у которых его делается слабым и жидким, ослабляется сила великой любви, что наиболее любвеобильные прежде всего являются таковыми благодаря силе их эго...» [8, с. 213]. При этом

говорит, что раскрытие своего эгоизма – огромное благо, но в полной мере достижимо только при условии взросления человека как личности.

Мне кажется, что принимая в расчет, что эгоизм может быть единицей в социальном значении, мы теряем его в чистом виде как первопричину «заботы о себе» и превращаем в смесь альтруизма и эгоизма. Подобные поиски истины проводил Ганс Селье в своей книге «Стресс без дистресса», в которой он вводит термин «альтруистического эгоизма»: «альтруизм можно рассматривать как видоизмененную форму эгоизма, коллективный эгоизм, помогающий обществу тем, что порождает благородство. Побуждая других людей желать нам добра за то, что мы для них сделали – и, вероятно, можем сделать еще, – мы вызываем положительные чувства к себе. Это, возможно, самый человечный способ обеспечения общественной безопасности и устойчивости. Он устраняет пропасть между себялюбивыми и самоотверженными порывами» [10, с. 21]. Или понятие «эгоальтруизм» от Рюрикова «эгоальтруизм, тяга к равновесию своего и чужого «я»». [9, с 57]. Но в данном случае мы воспринимаем эгоизм как пользу для человека, и она невозможна без соучастия. Объединяя данные понятия, мы подразумеваем, что человек должен прибывать в некой среде в которой у него есть возможность для проявления альтруизма или поддержания альтернативного эгоизма в другом. Опять нас ввергают в социальные отношения, и даже если они положительны во всех смыслах, это не проявления внутреннего эгоизма в чистом виде, который я пытаюсь рассмотреть. Так же Штернер, несмотря на то, что он глубокий индивидуалист, принимал возможность союза эгоистов: «Как единственный, Ты можешь утвердить

себя исключительно в союзе, ибо не союз владеет тобой, а Ты владеешь им или пользуешься им», тем самым говоря, что любой эгоист нуждается в оценочном суждении для себя с последующим утверждением своего эгоизма как союза [16, с. 369]. Эгоизм, зажатый критериями социальной морали, рано или поздно становится либо жалкой моделью самого себя, либо перерастает в парадоксальные формы симбиоза в примерах «альтруистического эгоизма» или «эгоальтруизма». Как пишет Авдеева И.А. о глобализации эгоизма: «различие уровней действия солидарности и эгоизма, вероятно, было одной из причин, обеспечивших двум взаимоисключающим понятиям возможность длительного и относительно мирного сосуществования» [1, с. 130].

Ницше, рассуждая о природе сверхчеловека, говорит, что обычный человек более альтруист, чем эгоист, и только самая высокая форма ценности человека способна быть эгоистичной в высшем понимании своей сути: «альтруизм как умонастроение ... есть инстинкт, выражающий стремление обрести хотя бы вторичную ценность, на службе у других эгоизмов. В большинстве случаев, однако, альтруизм только видимость, это обходной маневр ради сохранения чувства собственного достоинства, чувства собственной ценности» [8, с. 425]. Эгоизм в социальной модели ценностей превращается в альтруизм с некоторой выгодой для индивидуума и теряет суть своего высшего предназначения как «забота о себе», оставляя для этого лишь последствия от проецируемого во вне альтруизма. Гольбах озвучивает это так: «почему каждый член общества обязан содействовать благополучию своих сограждан? Что побуждает его поступать таким образом? То, что он нуждается в своих согражданах для достижения

собственного счастья. Польза, которую он им приносит, всегда положительно отражается на его собственной участи» [8, с. 27].

Делая промежуточные выводы, можно заключить, что альтруизм – это «разумный эгоизм», а эгоизм в чистом виде мы не можем выявить у социально зависимых особей. Так существует ли он вне общества, есть ли примеры его проявления без дополнительных рычагов воздействия? Да, таким эгоизмом есть эгоизм преодоления себя или «ограниченный разумный эгоизм».

Эгоизм с ограниченными возможностями – это, в моем понимании, эгоизм, который не выходит за рамки возможного причинения вреда другим для своего блага и не может существовать за счет ущемления «разумного эгоизма» другого. С логической точки зрения, эгоизм – это некоторая среда для развития своего эго в концепции собственного отношение к себе как значимой единице, которая не должна нарушать объективность внутренней сущности самой личности. Разумный эгоизм как бы перерастает границы природного натуралистического эгоизма и основывается на разуме как цензоре поступка, не полагаясь на его импульсивность. Таким образом, статус «ограниченного разумного эгоизма» – это симбиоз нравственных и эгоистических качеств самой личности, независимо от морали направленный вовнутрь, а не вовне. Как пример можно привести такой тезис: «я буду делать, что я хочу, для поднятия собственной самооценки и для своего блага без помощи других людей». Простыми словами, я буду выбирать лучшее, пока меня не ограничивают нормами морали, и руководствоваться только внутренней любовью к себе в рамках своего разумного потребления. Такой пример очень хорошо наблюдается в условиях мегаполиса, так, например, «я

займу очень удобное место на парковке, которое мне выгодно независимо от удобства окружающих» – это в чистом виде эгоизм, или второй вариант, «я займу очень удобное место на парковке, создав возможность для удобства других». Сама по себе разница, казалось бы, не велика, но если вдуматься, то она огромна. И один поступок и второй эгоистичны, но во втором поступке на человека больше влияют не внешние факторы морали, а внутренние ограничения своего эгоизма. Используем приставку «ограниченный» в данном варианте еще и потому, что «ограниченный» соответствует не только известному определению человека с инвалидностью, где он характеризуется как «человек с ограниченными возможностями», но дает понимание, что эгоизм не всепоглощающий и ограничен одним человеком, и не может быть «эгоальтруизмом» или «альтруистическим эгоизмом», но ограничен как определением, так и сутью своей не масштабности. «Ограниченным» его следует назвать еще и потому, что он возможен в этом виде только в рамках предельно бытия в периоды кризиса и экзистенциального переживания, в других пластах бытия он не имеет подобных ограничений. В настоящее время эгоизм характеризуется поведенческими принципами, отдельная личность вне социума не будет и подозревать, что она эгоист, это теряет смысл, но если создать модель реальной жизни, где человек долгое время даже находясь в обществе находится в одиночестве, пускай не физическом, но моральном. Может ли тогда эгоизм существовать в замкнутом пространстве самой личности, не ища поддержки и не требуя подпитки извне? В моем понимании, да, и об этом свидетельствует теория, заявленная Мишелем Фуко как «забота о себе», а состояние инвалидности

является ярким примером подобного вида эгоизма единственно как ниточка, с помощью которой можно выйти из трагического предела, не потеряв внутренний стержень.

Для начала стоит рассмотреть, что я называю трагическим пределом. В теории метаантропологии, Хамитов Н.В. выделяет три основные категории бытия: обыденное бытие, предельное бытие и запредельное (метаграницное) бытие, акцентируя, что предельное бытие – «Бытие-на-границы – это восстание против социальной заданности человеческой жизни, прорыв к свободе» [14, с.111]. И уточняет, что предельное бытие возможно только при экзистенциальном кризисе «Экзистенция же означает трагический разлад Я и окружающего мира, нарастание противоречия между ними» [14, с.112].

Рассматривая ситуацию с приобретенной телесной инвалидностью как роль фатума, следует определить место и положение личности в условиях метаантропологической парадигмы для такого человека.

В исследовании инвалидность – это трагическая случайность, которая привела к потере телесной гармонии с полным осознанием возможности смерти и последующим поиском нового смысла жизни. Фатальная случайность становится определяющей бытие на несколько лет, а возможно на всю жизнь. Как пишет Л.Шестов: «Фатализм пугает людей – особенно в той своей форме, которая считает возможным ко всему, что происходит, происходило и будет происходить...» [17, с. 26]. Это определение ставит инвалида в рамки предельного бытия или трагического предела, где он появляется мгновенно, независимо от личных желаний. В экзистенциальное состояние его погружают не мысли, не тревоги, не внешнее отчуждения, а рок, который создает

прецедент углубления в экзистенцию. Ужас, отчаяние, одновременно постигшие инвалида, дезориентируют его в поле повседневного бытия, создавая пустоты: потерю смысла жизни на личном плане, отсутствие роли в структуре социума. Все это перемещает из бытия обыденного в бытие предельное. Такие резкие изменения для инвалида, граничащие с небытием, «пустота и потеря смысла суть выражения небытия», как описывает это Тиллих [11, с. 36]. Это небытие оставляет его в рамках предельного бытия с зияющей пустотой отчаяния. Если, придерживаясь традиций атомизма, принять что «не бытие» – пустота, тогда смысла в пустоте быть не может и разрешение ситуации заходит в тупик.

Таким образом, инвалид, переживая трагизм происходящего, обесценивает себя и, пользуясь метафорой Поля Вейна, которую Фуко удачно подметил, находится в состоянии аквариума. Его собственные и внутренние, и внешние проблемы полностью отделены от внешнего мира, и он взирает на него как рыбка в аквариуме [7, с. 45]. Пребывая в этом состоянии и заново переосмысливая для себя не просто смысл нового существования, но себя самого, человек заново знакомится с собой и учится жить в новом теле. В этот момент «ограниченный разумный эгоизм» становится помощником и единственным наставником в определении себя как значимого элемента вселенной, создает, строит себя нового, свою суть, ценности, культуру, «в которой были усилены и переоценены внутренние связи с самим собой и повышена значимость отношения к себе» [13, с. 51]. Принцип «заботы о себе» М. Фуко трактуется как «искусство существования (*techne tou biou*) в различных своих формах...» [13, с. 51].

Создавая концепцию метаантропологии, Н.В. Хамитов предположил, что человек не может постоянно находиться в состоянии одного бытия и его жизнь разделена на определенные отрезки [14]. Каждый человек, находясь в одном из типов бытия, периодически выходит за его пределы под влиянием обстоятельств внешнего мира. Состояние экзистенциального кризиса может удержать обычного человека в предельном бытии на период трансформации, переосмысления трагического противоречия. Инвалид с получением нового тела способен всю жизнь находиться в предельном состоянии, и перемещение в обыденность может быть не достижимым.

В подобного рода погружениях в трагическую реальность или состояние экзистенциального кризиса человек пребывает достаточно долго, и формирование новой реальности для него возможно через принятие самого себя и через любовь к самому себе, к новому телу, к новым обстоятельствам жизни и к новым путям реализации своего эгоизма. Подобное описание личности мы встречаем у Шестова в обсуждении «подпольного человека» Ф.М. Достоевского, когда он характеризует его как личность кризиса, который уже через свои отрицания рождает трагедию неприятия : «трагедии из жизни не изгонят никакие общественные переустройства и, по-видимому, настало время не отрицать страдания, как некую фиктивную действительность, от которой можно, как крестом от черта, избавиться магическим словом "ее не должно быть", а принять их, признать и, быть может, наконец, понять.»[18, с. 60]. У Л. Шестова роль эгоизма в экзистенциальном кризисе выведена как наиболее значимая для дальнейшей жизни. Так описывает Филатов трагичность подпольного человека у Шестова: «Как

только под воздействием каких-либо фатальных факторов человеческий субъект переживает роковое потрясение, ведущее его к принципиально иному состоянию духа, к трагедии и действительно осознанию себя самого как лишнего и «последнего», «подпольного» человека, эгоистическое стремление защитить свое, пусть даже ясно понимаемое как ничтожное, существование вырывается из глубин самой природы бытия человека, уничтожая прежние рационально-абстрактные ценностные установки, необходимо требующие подчинения, претендующие на абсолютную справедливость» [12.с. 257]. Жизнь создала такие противоречия доводя их до парадокса, где эгоизм существует как спасение своего внутреннего мира в желании поглотиться своей болью и переживанием в несправедливости бытия. Человек осознает, что жить по-старому совершенно невозможно и ему необходимо создать не только концепцию личного эгоизма, но и свое эгоистическое бытие в рамках оправданных реалистических концепций. В.Л. Лехциера: «Смысл боли и болезни – «принуждение к вопрошанию» не как очередная форма речи, а как безысходное онтологическое состояние, связанное с особенностями личности... Это состояние и переживание сопровождается радикальной вопросительностью в отношении собственного существования и бытия вообще» [6, с. 48].

Таким образом, «ограниченный разумный эгоизм» выступает ступенькой для выхода из трагического кризиса человека, пребывающего в ситуации инвалидности.

Как точно описал А. Шопенгауэр, «эгоизм так глубоко коренится в свойствах всякой индивидуальности, что, когда необходимо пробудить к деятельности какое-нибудь

индивидуальное существо, то единственно надёжными стимулами для этого являются его эгоистические цели» [19, с. 105]. Целью в данном случае для человека с особыми возможностями является сохранение своей сути как личности и переопределение жизненных целей. Боль физическая, заполняющая пространство, не дает возможности любить свое тело. Тело, изменившее форму, причиняет боль разуму, и разум отказывается принимать реальность как источник бытия. Человек погружается в неестественное состояние апатии и нелюбви к себе, выход из этого состояния эгоистические проявления внутренней сущности. Человек становится маленьким ребенком, который не понимает окружения, ему важны только две вещи: кто он и зачем он тут. И это все лежит в области тревог. Если Тиллих рассматривает три вида тревог, разделяя их по классам: тревога небытия, тревога отсутствия смысла и тревога вины. Пауль Таллих говорит, что все виды тревог хотя и могут присутствовать в человеке, но выражены одновременно они не будут [11. с. 46]. В ситуации инвалидности человек сталкивается со всеми тремя видами тревог, причем в гипертрофированной форме. Единственным выходом из этой ситуации и является эгоизм, как стимул существования, «именно переосмысление своей жизни и ценностей может мотивировать человека к борьбе и победе над болезнью, даже считающейся смертельной» [2 с. 466].

Забегая наперед в изучении данного вопроса, можно ответить, что в такой чистой форме эгоизм не может существовать вечно, он так же покинет рамки предельного бытия и будет трансформирован в другие виды эгоистического осознания. В метаграницном бытие он превратится в альтруизм, а обыденном бытие – в потребительский эгоизм. Но в

концепции трагической случайности эгоизм становится необходимым для простого выживания человека.

Отвечая на поставленный вопрос, заданный в начале работы, может ли быть эгоизм в чистом виде и без влияния социума и какие формы он имеет, отвечаю: такой эгоизм есть, и он является способом выживания в рамках предельного бытия как «ограниченный разумный эгоизм» личности.

Выводы, которые можно сделать после изучения темы эгоизма в антропологофилософском аспекте:

1. В социальной культуре эгоизм не имеет однозначной структуры и склонен трансформироваться в различные симбиотические формы «эгоальтруизма» или «альтруистического эгоизма».

2. Эгоизм отдельной личности всегда выражен в формуле «забота о себе».

3. Как позитивное качество эгоизм возможен только в структуре предельного бытия. Эгоизм – единственный способ выхода из экзистенции тревоги, и в этом случае его следует обозначать как «ограниченный разумный эгоизм».

Список использованной литературы:

1. Авдеева И.А. Глобальная этика и локальный эгоизм/ Авдеева И.А. –Философия и общество, № 1, январь – март, 2013, –С. 128–135

2. Антонова В.М., Кузнецова М.Н. Забота о себе как механизм преодоления болезни/ Антонова В.М., Кузнецова М.Н. –Bulletin of Medical Internet. Volume 7. Issue 1, 2017. –С. 466-467

3. Быховский Б. Э. Шопенгауэр./ Б. Э. Быховский – М.: Мысль, 1975. – 206 с.
4. Гайворонская А.А. Специфика социально-психологической адаптации от выраженности установки на альтруизм, эгоизм/ Гайворонская А.А. –Пермь: Вестник пермского университета, выпуск 4 (12), 2012–С.81-84
5. Гольбах П.А. Избранные произведения Т. 1./ П.А. Гольбах – М.: Мысль, 1963. –715 с.
6. Лехциер В.Л. Боль и переходность: набросок экзистенциальной альгодицеи // Вопросы философии. 2007. № 12. – С. 41-49.
7. Материалы междунар. конф. памяти философа, социолога, психолога Г. В. Иванченко (1965–2009). Бернини Л. Золотые рыбки, философы и акробатика мысли Мишеля Фуко / Мы все в заботе постоянной... Концепция заботы о себе в истории педагогики и культуры: М., 2015. Ч.1: Постоянство пребывания с собою. – 43–54 с.
8. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей/ Ф. Ницше– М.: Культурная революция, 2005. – 880 с.
9. Рюриков, Ю.Б. Мед и яд любви/ Ю.. Рюриков – М: Молодая Гвардия , 1990. – 448с.
10. Селье Г. Стресс без дистресса/ Г. Селье – М.: Прогресс, 1979. – 123 с.
11. Тиллих Пауль МУЖЕСТВО БЫТЬ Перевод Т.И.Вевюрко Р.Tillich. The courage to be. N.Y., 1952 В кн.: П.Тиллих. Избранное. М.: "Юрист", 1995, с. 7-131
12. Филатов А.В. Лев шестов – эгоизм как важнейшая черта трагической личности / Филатов А.В. – Тамбов: Вестник ТГУ, выпуск 2 (94), 2011, –С.256-259.

13. Фуко М. История сексуальности – III: Забота о себе / пер.с фр. Т.Н. Титовой и О.И. Хомы; под общ. ред. А.Б. Мокроусова. Киев: Дух и литера; Грунт; М.: Рефл-бук, 1998. – 288 с
14. Хамитов Н.В. Философия: Бытие. Человек. Мир. Курс лекций./ Н.В. Хамитов – К.: КНТ, 2017. – 268 с.
15. Чернышевский Н. Г. Собрание сочинений в 5 т. Т. 4. М.: Правда, 1974. – 643с.
16. Штернер Р. Эгоизм в философии/ Р. Штернер– М.: Evidentis,2007. – 152 с.
17. Шестов Л.И. Апофеоз беспочвенности. Опыт адогматического мышления./ Лев Шестов – Л.: Издательство Ленинградского университета, 1991. – 216 с.
18. Шестов Л. И.: pro et contra, антология / Сост., вступ. статья, 34 комментарии Т. Г. Щедриной. – СПб.: РХГА, (Русский Путь). 2016. – 719 с.
19. Шопенгауэр А. Метафизика половой любви/ А. Шопенгауэр– СПб: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. – 224 с.,

РОМАНОВА Олена

аспірантка кафедри культурології

та філософської антропології

Національного педагогічного університету

імені М.П. Драгоманова

НАРЦИСИЗМ: ФІЛОСОФСЬКІ Й ПСИХОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ВИБОРУ ЛЮБОВІ В БУТТІ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ

У сучасному багатоваріативному суспільстві, де часом вітринне життя в онлайні переважає за реальне життя, людина опиняється в постійній зоні протиріч, які вона не в змозі вирішити самостійно. Під щільний приціл потрапляє один з головних антропологічно-екзистенціальних вимірів людського існування – екзистенціал любові. «Великі труднощі з любов'ю і волею виникають саме в “епоху змін”, коли стерті всі звичні орієнтири» [4, с. 9] – пише Р. Мей у своїй праці “Любов та воля”.

Постає нагальне питання: чому в наш час багато людей роблять неусвідомлений вибір любові? Жінки-емпати і чоловіки-нарциси, закохані у свою грандіозність, притягуються один до одного, наче магніти. І такий зв'язок призводить до нескінченної боротьби між чоловіком та жінкою, де нарциси, за своєю суттю, біо-роботи, які не вміють виражати емоції і співпереживати, такі вправні майстри маніпуляцій, вбудовують тому, кого вони обрали на роль жертви, ілюзорне сприйняття дійсності.

Дуже яскраво це відображено в кінострічці американського режисера Джорджа К'юкора “Газове світло” (1944р.) з Інґрід Бергман у головній ролі. Такі дії маніпулятора

гальмують розвиток іншої людини, що поруч і довірилася на рівні близькості. Чуттєва людина опиняється в пазурах хижака, що живе виключно інстинктами, вона поступово стає відрізаною від соціуму, в її свідомості втрачається цілісність уявлення про власне буття. Єдине, що їй лишається, – постійне биття о браму граничного буття. Але виходу до трансценденції не відбувається. Як наслідок, з роками настає самозречення і відмова від іманентної ідентичності, адже її сприйняття світу та самої себе триває через призму маріонеткових механізмів “коханої” людини.

За останні два-три десятиліття ми втратили ціле покоління розумних та красивих жінок. Вицвілі очі, опущені повіки, виснажена психіка, спустошена душа, зруйнована структура особистості – це те, що залишається після довгого подружнього життя з нарцисом. Чому так сталося? Відповідь є у німецького соціолога-психоаналітика Е. Фрома: «Зараз у моді хазайновиті та скромні (жінки)» [5, с. 5]. І хоча це американський вчений констатував у 1956 році у своїй праці “Мистецтво кохати”, та ця тенденція до збереження угідливої поведінки жінок “темних конячок” мала розповсюдження і надалі. Таке покоління скромних мам-господарок виховало сумлінних дочок, яких вчили усім догоджати: батькам – вдома, вчителям – у школі, і зрештою, це мало перенесення й на подальше життя – у шлюбних стосунках з чоловіком.

Багато хто може дорікнути, як людина, яка живе упродовж 15-20 років з нарцисом, не може розпізнати його злодійську істинність. Насправді, цей “геній омани” лихо ховається під різними масками людських чеснот. Від регулярного почуття провини, в яке вганяє жертву маніпулянт, людина втрачає здатність фіксувати свої відчуття, керувати власною

свідомістю, і від цього всього вона впадає у “стан анабіозу”. Виходить така дивна любов із заблокованою волею та сплячою свідомістю. А оскільки «любов і воля – це вихід людини до зовнішнього світу» [4, с. 8], – як писав у своїй праці американський теоретик екзистенціальної психології Р. Мей, то через блокування волі і не відбувається трансцендування. «В основі слабкої волі лежить притуплення почуттів, згодом, яка веде до розпачу, що, можливо, ніщо в цьому світі не має значення, стан дуже близький до апатії» [4, с. 8] – зазначає Р. Мей.

У такої людини починається гальмування усіх життєвих процесів, постійне примарне уявлення про те, що відбувається взагалі насправді, бо пульт керування її свідомістю та волею захоплює Інший – людина-хижак, яка не відчуває жалю, не вміє співчувати і зовсім не має совісті. Віктимна позиція руйнує особистість, розхитує психіку людини, і це призводить до втрати життєвих цінностей і пріоритетів, і, звісно, до блокування екзистенційного потенціалу.

Виходить, що людина неусвідомлено віддає ключі від власної психіки-душі Іншому. Щось схоже на те, що відбувається під час циганського гіпнозу. І тільки найстійкіші та вольові можуть вибратися з цієї пастки. Через те, що відбувається розототожнення зі своїм “Я”, людина позбавляє себе свободи вибору, в її свідомості настає блокування і до того слабких патернів: впевненості в собі, відстоювання власних кордонів, боротьби за власну особистість.

У чому ж сила нарциса? Згідно з працями американського психолога Е. Шострома – прихильника гуманістичної психології, маніпулятори за допомогою руйнівних прийомів експлуатують, використовують і контролюють інших людей, бо

вони для них просто “речі”, які закривають певну потребу – потребу у коханні. А для цього нарцису-маніпулятору багато не потрібно робити, як просто пускати пил в очі щиросердній людині, яка сприймає його як найближчого родича. «Поверхнева ерудиція з метою вражати і управляти. Він ні перед чим не зупиниться, аби зібрати якомога більше інформації, яка б дозволила спіймати вас на гачок» [7, с. 8].

Феномен маніпуляції Е. Шостром вбачає (і тут він погоджується з німецьким психіатром Ф. Перлзом) «у вічному внутрішньому конфлікті людини між її прагненням до незалежності і самостійності, з одного боку, і бажанням знайти опору у своєму оточенні, – з іншого» [7, с. 12]. Адже головна екзистенціальна криза нарциса – недовіра до себе. «Не довіряючи повністю своїм силам, людина вважає, що його порятунок в опорі на інших. Однак й іншим він повністю не довіряє. Тому він ступає на слизький шлях маніпуляцій з метою, щоб посадити “інших” на прив'язь, щоб завжди їх контролювати і, за такої умови, більше довіряти їм» [7, с. 12].

На думку Е. Шострома, діагноз маніпуляцій допомагає кожному зрозуміти свою природу поведінки: і тому, хто маніпулює, і тому, хто підкорюється. «Маніпулятору не вистачає здатності любити себе і застосовувати свій досвід для розширення так званого “почуття повноти життя”» [7, с. 7]. Виходом з кола маніпулятивних ігор, як для того, хто зневажає, так і для того, кого принижують, Е. Шостром називає самоактуалізацію. Для цього потрібно перетворити маніпулятивну дію на актуалізовану, зробити її творчою, при цьому не відмовляючись від жодних частин своєї особистості. І саме в цьому людина зможе знайти свободу – відповідальний вибір самовираження.

Маніпулятор-нарцис очікує до себе особливого ставлення, адже він самозакоханий у власну велич. Натомість своєму партнеру він лишає місце на нижчому щаблі гойдалки, як не проявленій особистості, яка не знає власних потреб і не відчуває істинних бажань. Та виходом, згідно з філософією Е. Кассіра, може стати самопізнання. Саме тут можна знайти рішення. Це і додасть людині того самого стрижню і призведе до цілісності. Тоді думки та дії нарциса-маніпулятора, який раніше постійно заганяв «кохану людину» в почуття провини, перестануть мати силу. «Все, що приходить до людини ззовні, мізерно і порожньо. Її сутність не залежить від зовнішніх обставин – вона залежить виключно від того, як вона оцінює саму себе... Єдине, що має значення – це тенденція, внутрішня установка душі; тільки цей внутрішній принцип і не повинен бути порушений» [2, с. 7].

На думку Е. Кассіра, самопізнання є передумовою для самореалізації. Критичне мислення може стати порятунком людини – стверджує німецько-американський філософ і культуролог. Тобто потрібно бути таким собі Сократом, постійно ставити питання та давати на них відповіді. «Ніколи не слід втомлюватися запитувати себе знову і знову, яке відношення я маю до тієї частини мого єства, яку я називаю керівним розумом» [2, с. 7].

Співставивши усі наведені раніше психолого-філософські аспекти, і якщо звернутися до ідей французького персоналіста Е. Мун'є, можна стверджувати, що дії нарциса не йдуть від духу, а є виключно механізмами інстинкту. «Він (дух) ніколи не плутає відвагу зі спритністю, жорстокістю, позерством або вмінням маніпулювати ідеями» [3, с. 32]. Саме жорстокість та позерство – типові риси нарцистичної особистості, що

самостверджується шляхом пригнічення Іншого. Така людина не хоче докладати зусиль ані до пізнання, ані до самоактуалізації, тому вона руйнує цю потребу у людини, що напроти.

Згідно з Е. Мун'є: «Людина служить духу, вона завжди ставить перед собою завдання і вирішує їх власними силами, і цим вона багата» [3, с. 34-35]. Тоді постає питання: «А ким є нарцис у сучасному суспільстві, і кому він служить?» Адже він не хоче актуалізувати свою особистість, він живиться тими, хто це робить. «З живої людини він перетворюється на заклопотаний автомат, який не бажає зізнаватися у своїх помилках і постійно звинувачує в них усіх і вся» [7, с. 8]. І найгірше те, наголошує Е. Шостром, що навіть у період зрілості нарцис не хоче пізнати сенс життя і зробити висновки: «Після досягнення “зрілості” він відмовляється від життя і в повному сенсі слова животіє, навіть не намагаючись осягнути мету і сенс свого існування». [7, с. 9].

Що ж і ще, окрім вказаних раніше самопізнання, волі і критичного мислення, може стати “порятунком” жертви? На думку Р. Мей, саме свобода та самостійність ведуть до цілісності особистості. А для цього потрібна рішучість, яку просто неможливо набути без такого світоглядного поняття, як віра, адже це і є прояв сили духу в людському бутті. У праці данського філософа С. К'єркегора «Страх і трепет» віра представлена як головний фундамент людини, її духовного, душевного і розумного вибору. Саме розумного, адже у такий спосіб відбувається самозречення від тимчасового «вещного» (тобто усвідомлення людини себе як вещь – річ) заради отримання вічного (усвідомлення себе як зріла особистість, що здатна нести відповідальність за власне життя). «Навіть у

своїй любові до іншої людини важливо бути самодостатнім для себе самого» [1, с. 30] – так зазначає С. К’еркегор, проголошуючи свого “лицаря віри”.

То ж якщо людина хоче вибратися із холодної печери “прозябання з нарцисом”, головним екзистенціальним статусом для неї має стати трансценденція як абсолютна потенційність нового буття. Тільки така людина, яка сформувала стійкий світогляд, відреклася від примарного минулого, отримує свободу та набуває рішучості з метою обрати власну цілісність та здійснити вибір любові, в першу чергу, через любов до себе, щоб не жити в постійній свідомості зі шрамами. У своїх працях сучасний український філософ Н. Хамітов зазначає, що любов до себе це не є воля до влади над собою: «В любові до себе знімається внутрішня самотність до себе – самотність наодинці з собою, яка постає результатом постійної самозміни та самооновлення людини» [6, с. 307].

Тільки актуалізована особистість, стверджує Н. Хамітов, може поєднати в собі духовні та душевні якості: «Особистістю є єдність духовної та душевної основ людини – єдність здатності до творчого пориву, до виходу за свої межі й здатності до любові та співчуття» [6, с. 153]. А оскільки німецький психіатр К. Ясперс у своїх роботах підвержує, що екзистенція прагне до своєї справжності, свободи: «Дух є бажанням стати цілим, можлива екзистенція є бажання стати справжнім» [8, с. 54], то саме це і є відповідальним вибором особистості. А формами цієї екзистенції-свободи є творчість, пошук сенсу життя через самопізнання, яке людина повинна розуміти як самоціннісний елемент буття. Якщо не почати процес самоактуалізації, то настає екзистенціальна криза – криза самосвідомості.

Отже, людина несе відповідальність як за свої психосоціальні якості, бо зріла і повинна виховувати себе сама, так і за власні філософічні якості – формування світогляду та утвердження власної життєвої позиції з метою заснування нового буття без віктимності та приреченості. Без приведення до ладу цих екзистенційних вимирів неможливо зробити вибір любові, адже не обираючи себе, людина закриває сама собі трансцендентальний перехід від індивідуації до самовизначення, що і є ознакою особистості.

Список використаних джерел:

1. Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993. – С. 109.
2. Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры. М.: Прогресс, 1988 – С. 176.
3. Мунье Э. Манифест персонализма. М.: Республика, 1999. – С. 559.
4. Мэй Р. Любовь и воля. [Електроний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.rulit.me/books/lyubov-i-volya-read-202460-1.html>
5. Фромм Э. Искусство любить. М.: АСТ, 2009. – С. 160.
6. Хамитов Н. Философия: бытие, человек, мир. От метафизики к метаантропологии. – 4-е издание, исправленное и дополненное. – К.: КНТ, 2017. – С. 268.
7. Шостром Е. Человек-манипулятор. Внутреннее путешествие от манипуляции к актуализации. TN: Abingdon, 1967, К.: PSYLIB, 2003. – С. 81.
8. Ясперс К. Разум и экзистенция. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. – С. 336.

СОКОЛОВА Олександра
аспірантка кафедри філософії,
Національний університет біоресурсів і
природокористування України

«ІСТИННА ЛЮДИНА» ЯК АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ІДЕАЛ

Якщо, на переконання Г. Сковороди, покликання людини – пробудження індивідуальних якостей, збагачення внутрішнього, душевного життя, то це може й повинен здійснювати кожен самостійно, демонструючи вільну самодостатність особистісної спрямованості свого життя у майбутнє. І подібний вибір, неодноразово зазначав український мислитель, не є результатом застосування самих по собі знань чи науки.

Адже, у певному сенсі, знання й науки перешкоджають здійсненню пошуку істини, відволікаючи від головного, глибоко прихованих істин. Подібно до того, що «в Біблії одне на лиці, а інше в серці ... Благородним і забавним є обман і фальш, де знаходимо під брехнею істину, мудрість під буйством, а у плоті – Бога. Ось справжнє, назване у стародавніх греків ... творіння» [1, с.33]. Зовнішні прояви світу безконечні, різноманітні і природньо, що пізнанням одних явищ, процесів та предметів допитливий розум не обмежуватиметься, а прагнучиме до подальших досліджень.

Але, як смисложиттєво зорієнтоване, виникає питання: «Навіщо бажати все пережити? Ненаситна забава гуляти по соломонівських садах і домах, а не все видивлятися. Шукати й дивуватися означає те ж саме» [1, с.31]. Здивування орієнтує на подальші пошуки відповідей на посталі запитання, а вже перші

спроби формулювання відповідей зініційовують і нові подивування.

Кількісне накопичення знання та переживання почуттів, оволодіння їх розмаїттям, разом з тим, демонструє й емоційну обмеженість цих переживань. «... При повному відкритті всього-на-всього зникає подив. Тоді слабне апетит і настає насичення, потім нудьга і сум. 1000 років і один день – одна фігура і 1000000 їх те ж саме» [1, с.31]. Орієнтація на те, щоб лише ретельно, послідовно та все глибше «пізнавати-перепізнавати все» неминуче відволікає від важливішого питання – вибору життєвого шляху індивідуально-особистісного життєздійснення.

Вибір же прямого життєвого шляху визначається процесами поглиблення, розвитку душевного життя, самозосередження та усвідомлення відповідальності за себе як неповторну істоту, образ Божий. А подолання невідповідності реальних життєпроявів вимогам людини істинної демонструє внутрішня гармонія, душевне здоров'я та веселість.

Душа лікується, бесідуєчи із собою, бо у процесі цього увага зосереджується на особливо хвилюючих питаннях, життєвих цінностях та пріоритетах, що, однак, піддавані переосмисленню, можуть і повинні усуватися як фактори, зрештою, дискомфортного впливу на душевне життя, на врівноваженість душі, із одночасним утвердженням нових життєвих моральних пріоритетів, коли поступово й гармонізується внутрішній світ. Людина набуває стану твердої переконаності в питаннях відповідності вимогам добродійностей і виправданості своєї відповідальності.

Тому Г. Сковорода й наголошував на важливості у процесах утвердження «істинної» людини «розмови душі, яка

мовчки веде бесіду сама з собою, ніби грою втішаючи себе, і, як орел, літає по високих і широких небесних просторах і ніби бореться» [2, с.234].

У дійсності розмова душі із собою – це глибока душевна праця, що й служить умовою формування чистоти спонукань та прагнень і зміцнення виявів душі «істинної» людини. Природно, що душевна праця «істинної» людини супроводжується надихаючим на нові зусилля внутрішнім піднесенням завдяки чистоті помислів, змістовності сердечного життя, а відтак і проявами людиноцентризму як *здоров'я* душі. Адже: «Важко уявити, наскільки це приємно, коли душа вільна і відречена від усього, подібно до дельфіна *мчить* у небезпечному, але не безумному русі» [2, с.234]. «Вільне й відречене від усього» другорядного простування душі, як прояви усвідомлення вагомості гідних життєвих істин тим самим є заповнення ними «простору» душевного життя та утвердження людини внутрішньо цілісної.

Гідність повноцінного життя зніціюється та поглиблюється потребою в останньому. Адже констатація «Господи, людини не маю!» якраз і свідчить про «нецілість людини», але що в дійсності є життєвим станом уярмлення душі і не може, *не повинно* не проявлятися більшою чи меншою мірою зніціюваннями, прагненнями відновлення, зміцнення свого людського статусу. І це, зокрема, демонструє, що гідність людини зміцнюється проявами змістовності душевного життя, а дійовим його синтезуючим чинником є індивідуальна налаштованість на доконечність особистісного життєздійснення, і що, з ускладненням соціально-історичних процесів, також все більшою мірою актуалізується.

Список використаних джерел:

1. Сковорода Г. Книжечка, що називається Silenus Alcibiadis, тобто ікона Алквіадська (Ізраїський змії) // Сковорода Г. Твори: У 2-х т. – Т. 2. – К.: “Обереги”, 1994. – С. 7 – 35.
2. Сковорода Г. до М. Ковалинського, II пол. вересня-поч. жовтня 1762 р. – Т. 2. – С. 234 – 235.

СЕРАЯ Лариса

магістр спеціалізації «Філософська публіцистика,
філософське мистецтво і арт-терапія»
кафедри культурології і філософської антропології
Національного педагогічного університету
імені М.П. Драгоманова,
аспірантка кафедри філософії
Київського національного університету
будівництва і архітектури

ОБРЕТЕНИЕ ЗРЕЛОСТИ В ПРОЦЕССЕ АКТУАЛИЗАЦИИ ЛИЧНОСТИ

Современный человек – это результат эволюции. Основной его особенностью является изменение внешних условий, а не приспособление. Ярким доказательством, является уровень жизни африканцев, европейцев и других народов.

Проблема человека и его существования в мире связана с пониманием природы человека, его будущего развития в условиях постоянного ускорения научно-технического прогресса сегодня, как никогда актуально.

Сегодняшнее общество характеризуется стремлением к резким экономическим, политическим, социальным изменениям. Необходимы постоянные усовершенствования различных технологий. С каждым годом общество нуждается не просто в личностях, а в зрелых личностях, ориентированных на достижение целей, успехов в различных областях как науки, техники, так и во всех сферах общественной жизнедеятельности.

Понятием «зрелой личности» занимались не только философы, но и психологи. В 1928 г. Н.Н. Рыбников назвал новый раздел возрастной психологии, изучающей зрелую личность, акмеологией. Зрелая личность рассматривалась как развивающаяся, самореализующаяся личность преимущественно в профессиональной деятельности.

Созревание личности человека – это непрерывный процесс. Философы разных эпох осознавали зрелую личность по-разному. Осмысление зрелости личности мы можем видеть еще в философии Платона и Аристотеля. В античности появляются школы, цель которых – воспитать гармонически развитую личность. Личность должна была быть разносторонне развитой в пределах нравственности. Сократ создал идеал «зрелого мужа». Идеалом зрелой личности являлся мудрец с чувством меры и эмоционально сдержанный. Для Эпикура и Сенеки ценна именно духовная зрелость, в основе которой и была мудрость.

В древней Греции основополагающим в воспитании личности человека была нацеленность на гармонию с собой и окружающим миром. Ценилась физическая красота человека. По словам Н.А. Бердяева: «Греки сумели даже ненависть, одно из самых злых и греховных человеческих состояний, превратить в благородное соревнование» [1, с. 127].

В эпоху Средневековья личность под влиянием христианства уходит в сферу духа и свободы. Тем самым личность стала менее зависима от природной жизни. Человек повернулся внутрь себя. Из творчества Августина мы ясно видим, что не знания, а духовность является зрелостью. Духовность опирается на волю, веру, любовь. Вот главные

критерии зрелости в данную эпоху. Появляется новая прослойка общества – интеллигенция.

В эпоху Ренессанса происходит переосмысление ценности зрелости, и самосознание личности является высшей добродетелью, а также был востребован и идеал физически развитого тела. Гуманизм рассматривался как одно из важных ценностей зрелости личности.

У философов Возрождения ценился гуманизм наряду с волевыми и интеллектуальными качествами человека. Но характерной чертой данной эпохи в плане зрелости являлся индивидуализм. Мы видим образ человека как творца самого себя, своей судьбы, умеющий принимать решения и быть ответственным. Это гуманист – интеллектуально-развитый, образованный, с утонченным вкусом и изысканной речью. Не статус и социальная сущность, а именно личные качества являлись главенствующим для понимания зрелости того времени. Именно Возрождение породило высокообразованных людей. Роль гуманитарного образования в формировании зрелой личности была в приоритете.

В 18 в. зрелость – это возможность правильно найти свое место в обществе, используя силу разума. Образование помогло человеку достичь зрелости.

Э. Фромм писал: «протестантство разрушило веру в безусловную любовь бога; оно учило человека презрению и недоверию к себе и другим; оно превратило человека из цели в средство; оно капитулировало перед светской властью, отказавшись от идеи, что существующая власть не должна противоречить принципам морали и оправдывая любую власть самим фактом ее существования» [4, с. 78]. Э. Фромм четко выделил новые человеческие качества: «стремление к труду,

страсть к бережливости, готовность превратить свою жизнь в орудие для достижения целей какой-то внешней силы, аскетизм и всеподчиняющее чувство долга...» [4, с. 78].

В культуре Нового времени происходит замена ценностей зрелой личности. Стала ярко выражена тенденция к индивидуализации личности. Личность приобретает новые качества: утилитаризм, прагматизм, рационализм.

Остро о данном времени сказал Бердяев: «Я принужден жить в эпоху, в которой торжествует сила, враждебная пафосу личности, ненавидящая индивидуальность, желающая подчинить человека безраздельной власти *общего*, коллективной реальности, государству, нации» [2, с. 321].

Во второй половине 20 в. постмодернисты (М. Фуко, Ж. Батай, Лиотар) предложили переосмысление личности человека, поставив чувства выше разума. Молодежь поставлена в приоритетные условия. Находясь в ситуации крушения культуры, когда старое разрушено, а новое не создано, находить силы можно только в себе или черпать их в традициях семьи, рода.

Гердер считал, зрелость человека вторым его рождением. Философы немецкой классической философии И. Кант, В. Гегель под зрелой личностью понимали всесторонне развитую личность.

Со второй половины 20 столетия в осознании зрелой личности и ее ценностей в философской антропологии, согласно таким философам как М. Шелер, А. Гелен, является дух.

Э. Фромм говорит о зрелой личности, указывая на качество ее здоровья, продуктивность, смысл жизни и духовного роста. Зрелую личность З.Фрейд оценивает как

личность, которой присущи активность в решении жизненно важных вопросах, умение трудиться, ответственность. Именно З. Фрейд говорил, что единственный человек, с которым следует себя сравнивать – это вы сами в прошлом [3].

Что же мы имеем в настоящее время? С точки зрения психологи, зрелая личность (психологическая зрелость) – это особое состояние психических процессов и мировосприятия, позволяющее человеку быть самореализующимся индивидом.

Именно зрелая личность нашего времени умеет добиваться целей и успеха в своей жизни. Человек должен иметь новые взгляды, иное понимание мира, переход к более абстрактной концепции мироустройства. Он постоянно должен повышать свои навыки. Чтобы научиться самоконтролю и стать зрелой личностью, человек должен научиться дистанцироваться по отношению к любви, страху и вине – все это может контролировать нас и изменять наше поведение. Несмотря на неприятности и неудачи, зрелая личность должна научиться иметь общие ощущения удовлетворенности жизнью.

По мнению А. Маслоу, претендовать на такое звание «качественной» личности может очень малый процент людей. И это и есть та планка, которую нам сейчас предоставило общество. Общество потребления, удерживающее большую часть людей на грани страха и удовольствий, не дает возможности личностному росту, но имеет возможность управлять массой обывденных людей. Для возрастания личностных качеств нужна свобода, и вместе с ней ответственность. Понимание своего предназначения в жизни, необходимость знания, опыта, высокого потенциала и много личностных качеств. На этом этапе человек сталкивается с разными сложностями в своей жизни. Что победит: Эго, как

животный инстинкт самосохранения и собственная выгода или исполнение нравственных принципов, исполнения духовных идеалов добра, справедливости, красоты и истины?

Сможет ли человек выйти из лабиринта своих страстей, убажывая свои чувства и пытаясь найти решения проблем на уровне сознания, зависит от многих нравственных принципов. Сейчас человек более свободен, чем когда-либо. Его поступки могут зависеть от ситуации. Он может поступать согласно животной сущности в борьбе за выживание или быть воспитанным культурой и руководствоваться альтруистической концепцией. Во втором случае мы можем предполагать в человеке рост личностных качеств. ***«Принцип сопереживания основан на том, что проблемы человеческого бытия можно постигать только экзистенциально-чувственно»*** [б, с. 116].

Именно с эпохи Нового времени философы стали задумываться о возможном объединении двух противоположностей – эгоизма и альтруизма. Шопенгауэр признавал альтруизм состраданием. И тогда, в свою очередь, Шопенгауэр показал единство и противоположность эгоизма и альтруизма: эгоизм происходит от страдания, а альтруизм от сострадания, найдя первичный источник именно в страдании.

Мы живем в эпоху человека как разумного эгоиста. Для выживания человек нуждается в эгоизме как базовом свойстве личности, но без альтруизма, на мой взгляд, ему не стать личностью. Поскольку именно альтруизм является основой морали в человеческой культуре, это как никогда видно сейчас в семейных отношениях, в коллективе. Благодаря альтруизму мы можем говорить о сохранении культурных отношений и выживании человеческой популяции в целом, а значит и

осознание зрелой личности возможно при наличии моральных качеств, включая альтруизм. «Поэтому новому поколению стоит понимать экзистенциальные причины призывов к стыду, звучащих от предыдущего поколения. Уважение их моральных чувств и принципов – основа красоты отношений с нами» [5, с. 78] .

И все же для зрелой личности необходимо творчество для созидания не своих эгоистических целей, а идущих от творчества, уносимого вдохновением, к сотворчеству единомышленников. Только в запредельном бытии человек может ощущать себя поистине зрелой личностью [6].

Список использованной литература:

1. Бердяев Н.А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – С. 127.
2. Бердяев Н.А. Самопознание. (Опыт философской автобиографии). – Москва, «КНИГА» 1991. – С. 321.
3. Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет. В 2-х кн. – Тбилиси, 1991.
4. Фромм Э. Бегство от свободы / Эрих Фромм. – М. Прогресс, 2012. – С.78.
5. Хамитов Н., Крылова С. Этика путь к красоте отношений (метаантропологический анализ). Курс лекций 4-е издание исправленное и дополненное Киев: КНТ, 2017. – С. 78.
6. Хамитов Н. Философия: Бытие. Человек. Мир. Курс лекцій. Издание 3-е, исправленное и дополненное. – КНТ, Киев, 2017. – С. 116.

ТЕРЛЕЦКАЯ Наталия

аспирантка кафедры культурологии
и философской антропологии

Национального педагогического университета
имени М.П. Драгоманова

ЭГОИЗМ, НАРЦИССИЗМ, АЛЬТРУИЗМ И ПЕРСПЕКТИВЫ БУДУЩЕГО

Современное общество все чаще называют эпохой нарциссизма в связи с доминированием тенденций потребления, где потребление нередко возводится в культ, заменяя современному человеку сакральные ценности.

Прежде чем прогнозировать перспективы развития феноменов эгоизма, нарциссизма, а также перспективы альтруизма в современном мире, необходимо сделать краткий анализ данных понятий, чтобы более осознанно углубиться в сущность вопроса. Кроме того, необходимо углубиться в суть данных понятий, исходя из таких важных критериев как любовь и жалость.

Как лаконично определить сущность таких понятий, как альтруизм и эгоизм? Во-первых, данные понятия являются антонимами.

Эгоизм (др.-греч. Εγώ, лат. ego – «я») подразумевает концентрацию на себе. Нередко эгоизм путают с любовью к себе и даже называют чрезмерной любовью к себе, забывая о том, что любовь подразумевает развитие высших чувств и качеств личности, объединяя нас с другими людьми на уровне душевно-духовного сотворчества, а жалость к себе, напротив, разъединяет нас с миром высших чувств, погружает в царство

инстинктов, где люди теряют способность сотворчества, каждый сам за себя и доминирует принцип «разделяй и властвуй», где власть ценится выше правды.

Альтруизм (лат. Alter – другой, другие), преимущественно, осмысливается как деятельность, связанная с заботой о благополучии других, чаще всего, бескорыстная.

Нарциссизм, как правило, характеризуется такими критериями, как чрезмерно завышенная самооценка, абсолютно не соответствующая действительности, а также, таким понятием как самовлюбленность, под которым, обычно, подразумевается чрезмерная болезненная жалость к себе. Современная клиническая психология рассматривает нарциссизм как психическое отклонение. Если максимально сжато попытаться дать определение данного феномена с философской точки зрения, можно выделить основной критерий – доходящую до абсурда заикленность исключительно на себе.

Безусловно, говоря об эгоизме, как о желании жить только ради себя, необходимо подчеркнуть, что, в данном случае, под понятием «я» индивид подразумевает исключительно телесно-чувственный, инстинктивный уровень. Сократовский призыв «познай самого себя» полностью нивелируется, поскольку, индивид остается инфантильной личностью и отказывается развиваться душевно и духовно, преодолевая гордыню отчужденности и дорастая до зрелости.

Если говорить о современном обществе постмодерна, где «человек-ризома» [3], лишенный метанаративов, воспринимает мир через такие ценности, как удовлетворение базовых телесных потребностей и некий толерантный гедонизм, то, конечно, легко определить, что такое мировоззрение может

легко привести к нарциссизму, поскольку, индивид, лишенный сакральных ценностей, которые духовно и душевно объединяют людей, в итоге, оказывается в изоляции от экзистенциалов «добра и зла», и, соответственно, теряя душевность, приобретает качества нарцисса – человека, зацикленного исключительно на себе и не способного к эмпатии.

Можно утверждать, что эгоизм является составляющей частью нарциссизма. Более того, если рассматривать эгоизм как жалость к себе, логично предположить, что нарциссизм является жалостью к себе, доведенной до абсурда, и, безусловно, включает в себя эгоизм.

Безусловно, погружаясь все больше в мир инстинктов и нивелируя высшие потребности, современный человек стоит на пороге своего исчезновения как человека разумного, осознанного и способного к творчеству, превращаясь в унылого потребителя, алгоритмы существования которого, увы, становятся похожими на некую компьютерно программируемую матрицу.

Именно поэтому общество современных ученых во главе с Илоном Маском [1] готово часами спорить относительно того, является ли наша реальность виртуальной, позволяя себе ставить вопросы, примерно, такого плана, мол, – неужели, уже мы все давным-давно живем как виртуально запрограммированные матрицей объекты.

Что стоит за подобными дискуссиями? Если учесть трансгуманистическую направленность мышления большинства западных ученых, ведущих подобные дискуссии, можно, таким образом, сделать выводы, что нарциссизм современного человека-ризома гедонистично-толерантно

потребляющего, на самом деле, таит в себе тоталитаризм в мягкой форме, где человек как личность тотально несвободен, поскольку, вовлечен в некий перманентный процесс, сущность которого слишком далека от подлинного творчества, а, как известно, там, где нет творчества, не может быть и подлинной свободы воли. Именно поэтому есть смысл задуматься о том, как избежать современному человеку-ризоме, рожденному посмодерном, того фатального сценария, который уже сегодня. Ученые-трансгуманисты предлагают как норму трансформации для человечества, где теряется ценность человеческого окончательно и компьютерная виртуальность полностью поглощает современное общество, подменяя любую возможность творческого развития личности виртуальными имитациями, где запрограммированно сменяемые маски нивелируют свободу воли, стирая личность человека.

Можно ли, в таком случае, говорить об альтруизме как о противоядии от нарциссизма? В первую очередь важно уточнить, способен ли альтруизм перерасти в нарциссизм и, если да, при каких условиях?

Безусловно, если альтруизм таит в себе жажду власти, тогда, даже если он базируется на неких высоких мотивах и чувствах, вполне реально перерождение альтруизма даже в нарциссизм, поэтому, сам по себе, альтруизм панацеей быть не может.

Как распознать подобный «перверзный» альтруизм? Пожалуй, одними из определяющих качеств будут нелюбовь к себе, самобичевание и самоедство. Обратная сторона такого псевдо-альтруизма – гордыня и отсутствие душевности. Именно такой псевдоальтруизм способен породить

тоталитарные секты, а также подменять истинные ценности мнимыми.

Существует ли альтруизм за пределами нарциссизма и жажды власти? Да, именно таким бывает подлинный альтруизм, где раскрывается духовное и душевное устремление человека к Запредельному Бытию, где Тайна и Таинство сотворчества человека и Бога выводит человечество на такой уровень, который, увы, неведом посмодерному телесно-гедонистичному человеку-ризоме.

Подводя итоги, можно сделать выводы, что альтруизм и эгоизм имеют разные измерения для своего воплощения. Здесь мерилom являются такие критерии, как любовь и жалость: духовно-душевная вертикаль роста, либо, – постмодерный принцип горизонтального бытия, где человек движим не познанием и творчеством, а, исключительно такими критериями как адаптация к социуму, телесный комфорт, удовлетворение инстинктов вместо культуры высших духовных и душевных потребностей, что нередко низводит современного человека до жалости к себе, создавая предпосылки для формирования тоталитарного общества.

Альтруизм, упавший до уровня жалости к себе, обратной стороной которого является гордыня, – прекращает быть альтруизмом. В то же время, эгоизм, избравший мерилom ценности человеческого бытия духовные и душевные потребности, в итоге, находит выход за пределы жалости к себе и прекращает быть эгоизмом. Именно таким является «эгоизм» философа Сократа, чей девиз «познай самого себя» тоже есть своего рода концентрацией на себе, но это уже не эгоцентризм, дополненный эгоизмом, а, наоборот, своего рода путь освобождения, прорыва за пределы жалости к себе и эгоизма.

Таким образом, эгоизм, где девизом становится «познай самого себя», выходит за свои пределы и, выходя за свои пределы, прекращает быть эгоизмом: человек концентрируется уже не на «эго», инстинктах, самости, а на высвобождении потребностей духа, выводящих за пределы эгоизма.

Таким образом, можно утверждать, что перспективы будущего для современного человечества открываются только за пределами жалости к себе. Безусловно, невозможно выйти за пределы жалости без любви к себе, как и невозможно любить ближних без подлинной любви к себе, рожденной самопознанием. Главным критерием здесь является душевность, выводящая за пределы гордыни. Это позволяет найти выход из лабиринта инстинктов, грозящих усыпить сознание и погрузить общество в воронку виртуальности.

Список использованной литературы:

1. Are We In A Simulation? – Elon Musk. Режим доступа: [<https://www.youtube.com/watch?v=xBKRuI2zHp0>].
2. David Pearce. The Hedonistic Imperative. Режим доступа: [<https://www.hedweb.com/hedab.htm>].
3. Делёз, Ж., Гваттари, Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 672 с. (Philosophy). – Перевод изд.: Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Edipe / Gilles Deleuze, Felix Guattari.
4. Хамитов Н. Історія філософії: проблема людини. – К., 2006, у співавторстві з Л. Гармаш і С. Криловою.
5. Хамитов Н. Философский словарь. Человек и мир. – К.: КНТ, 2006, у співавторстві з С. Криловою.

6. Хамитов Н., Крылова С. Этика: путь к красоте отношений. Курс лекций (метаантропологический анализ). 2-е издание, исправленное и дополненное. – К.: КНТ, Центр учебной литературы, 2014.

7. Хамитов Н. Философия: Бытие. Человек. Мир. Курс лекций. – К.: КНТ, 2015. 3-е издание, исправленное и дополненное.

8. Хамітов Н. Історія філософії: проблема людини. Вступ до філософської антропології як метаантропології. – К., 2015, у співавторстві з Л. Гармаш і С. Криловою. 3-е видання, перероблене та доповнене.

ФІДРОВСЬКА Марія
аспірантка кафедри філософії
Національного Технічного Університету
«Харківський політехнічний Інститут»

ПОСТАТЬ ПОЕТА ТА ЙОГО РОЛЬ У КУЛЬТУРІ

На перший погляд здається, що призначення поета та будь-якого іншого митця є досить простим – просто виражати свої почуття, описувати світ, казати про ті речі, які є важливими для багатьох людей. Тим не менш, у філософії є думка, яка хоча і не є загальновідомою та дуже популярною, але є гідною та важливою з нашої точки зору. Її виказують водночас два видатні філософи: Платон і Ж. Марітен.

Обидва філософи кажуть про невимовну відповідальність поета та взагалі митця перед суспільством та перед власною совістю. Платон у діалозі «Закони» каже наступне «...чи не найбільшу кару я б назначив тому, хто став би у країні висловлювати думку, наче існують якісь люди, життя яких приємне, хоча (самі) вони і погані (люди)» [5]. Із цієї думки можна робити висновки. Що може бути краще за те, щоб стати головним героєм певного твору? А якщо людина стає героєм твору, тобто показується як гарний приклад, як взірець, а в той же самий час є людиною із моральними вадами, жагою наживи, гвалтівником, або інше, чи може така людина заслужити стати головним героєм (якщо ми допускаємо, що головний герой – це заслуга), чи достойний він краси? Чому краси – тому що головним методом пензля митця є краса, яку він дарує своїм героям. Тож відповідь – у жодному разі погані люди не

заслужують бути зображеними у творах, особливо у головних ролях, так само, як і будь-які людські пороки.

Слідом за Ж. Марітенем ми поставимо питання про відповідальність митця. Ж. Марітен вважає, що необхідно прояснити відповідальність художника не лише перед іншими людьми, але в першу чергу перед самим собою. Можливо, це необхідно зробити, як ми вважаємо, постільки поскільки мистецтво багато в чому має виховну функцію, але не лише виховну, але і формуючу людину не лише в далекому дитинстві, але також і в зрілому віці. В той час, як Ж. Марітен вважає, що необхідно зрозуміти зв'язок між мистецтвом і моральним життям як всередині самого поета, він вважає, що внутрішні зусилля поета спрямовані в першу чергу на досягнення досконалого життя усередині [3]. Питання відношення поета до релігії – це також важливе питання. Клодель говорить про те, що поезія "без Бога" приречена на крах і забуття. З чим же пов'язана така позиція, ми розберемося далі. Твір Поля Клоделя – це невелика стаття, яка показує перевагу поета християнського перед поетом світським [2].

Як ми вже зазначали, в ХІХ столітті з'явилася, на думку Клоделя, справжня поезія, але це була поезія «без Бога». Однією з основних тем поезії того часу, яка перейшла і у ХХ, і у ХХІ століття, була тема протесту. На цю тему Клодель говорить наступне: «Поки в цьому світі існує несправедливість, протест залишиться почуттям, яке буде знаходити в людських душах потужний і глибокий відгук. Це почуття абсолютно природне, навіть законне. Як всі ми знаємо, людині в будь-якій ситуації є що сказати на свій захист" [2].

Список використаної літератури:

1. Адорно Т. В. Эстетическая теория. – М.: Республика, 2001. – 526 С.
2. Клодель П. Религия и поэзия. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.philol.msu.ru/~forlit/Pages/claudel.htm>
3. Маритен Ж. Ответственность художника Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.lib.ru/FILOSOF/MARITEN/hudozhnik.txt>
4. Отто Р. [Священное](#) / Пер. [Руткевича А. М.](#) – СПб: [Изд-во Санкт-Петербургского ун-та](#), 2008.
5. Платон. Диалоги. - М.: "Мысль", 1986
6. Платон. Собрание сочинений в четырех томах. – М.: "Мысль", 1990. Том 1.
7. Фидровская «Поэзия и христианство или духовность, как категория антропологи поэзии» Метріали 15 міжнародної науково-практичної конференції «Філософські засади креатосфери у контексті творчості». – Київ.:ТОВ ІНВП «Інтерсервіс», 2019 р.

ЧИСТОТІНА Ольга

аспірантка кафедри теоретичної і практичної філософії
імені професора Й.Б. Шада
Харківського національного університету
ім. В.Н.Каразіна

ПОДІЯ В ЛАБЕТАХ МЕРЕЖ: ЗРЕЧЕННЯ І НАРЦИСИЗМ ПОКАЗНОЇ ВІРНОСТІ

Подію шукають; подією марять; подію симулюють. Подія – не лише ключовий концепт сучасної філософії, але також і нав'язлива ідея мереж. Перифразуючи Жана Бодріяра, Віталій Лехцієр стверджує: "гіперподієвість інформаційного поля є хворобливим, "непристойним" ефектом подієвого вакууму реальності" [4, с.17], "сучасність – це запит на подію, затребуваність події через переживання її нестачі" [4, с.16]. Подія – те, що вкрай необхідно політикам, журналістам, маркетологам: саме вона продає(ться), тож шукання події перетікає в її продукування. "Хвиля події" піднімає публічних осіб, по "мітки події" йдуть покупці – і в цьому нічого нового; але нові медіа висувають нову вимогу: "ти є тою мірою, якою ти належиш події".

У цьому є суто зовнішня подібність до того, що стверджує філософія події: "ти є тою мірою, якою ти належиш події". Розглянемо глибинну відмінність. Ален Бадью задає осмислення події як суб'єктивуючої: суб'єкт постає через вірність події. Саме робота вірності у після-подієвій ситуації перетворює концептуалізовану Бадью "людську тварину" в суб'єкта. І водночас саме вірність творить подію – так замикається коло взаємного творення: суб'єкт отримує власне

існування лише через подію, а сама подія існує лише для заангажованого суб'єкта. Вірність є триванням в події: "Роби все можливе, щоб підтримати тривання того, що перевищило твоє тривання. Тривай у перериванні. Охоплюй у своєму існуванні те, що охопило й пронизало тебе" – вимагає розроблена Бадью етика істин [2, с. 119]. Жодної стратегії тривання – лише щоразу нове рішення на користь події. Подія абсолютно вразлива: вона залежить від повсякчасного протистояння суб'єкта спокусам зречень.

Спокуси легкі й приємні: просто змістити акцент з "події в собі" на "себе в події", від "бути" до "мати". Замінити долання себе у вірності події на споживання знаків події. Підмінити вірність події вірністю образу цієї події – чи навіть показною вірністю образу себе, вірного події. Ця спокуса сплітається із соціальною вимогою залученості. Гіперреалістична соціальність перекоує: "Ви – інформація, ви – соціальне, саме ви є подією" – стверджує Бодріяр [3, с. 47]. Підживлена нарцисичним самозамилуванням "собой в події" та збурена панічним страхом небуття через викинутість на узбіччя великих подій мережа вибухає суцільною (псевдо)подієвістю, де кожен елемент є епіцентром власної "події" і кожен безупинно ширить свій образ. Гі Дебор у "Суспільстві видовища" пише: "псевдо-події, які давлять своєю видовищною драматизацією, не переживаються проінформованими про них індивідами, більше того – вони губляться в інфляції їх галопуючої зміни з кожним новим витком видовищної машинерії"[1, р. 122]. Мільйони Stories створюють ефект подієвої лихоманки, що не дає часу на відсторонення в пережиття: зупинка рівнозначна смерті.

Логіка мереж вимагає бути епіцентром події – або бути носієм знаків події – або не бути. Тож у нарцисичному

самозамилуванні "собою в події" і "подією себе" присутній також елемент нервової самоперевірки: чи я є? Подія – реальна, вигадана, симульована – стає засобом втриматись за буття, а показна вірність їй, що обертається на зречення, – способом довести це іншим.

Список використаних джерел:

1. Debord G. La Société du Spectacle. – Paris: Les Éditions Gallimard, 1992. – 3-e édition. – collection Folio. – 224 p.
2. Бадью А. Етика. Нарис про розуміння зла / А. Бадью, з французької переклала Володимир Артюх та Андрій Репа. – К.: Комубук, 2016. – 192 с.
3. Бодріяр Ж. Симулякри і симуляції / Жан Бодріяр, пер. з фр. В. Ховхун. – К. : Видавництво Соломії Павличко "Основи", 2004. – 230 с.
4. Лехциер В.Л. Бескорыстные события или в поисках ответной меры / В.Л. Лехциер // Вестник Самарской Гуманитарной Академии. – Серия "Философия. Филология". – 2007. – №2. – С.16-22.

ШУЛЬГА Сергій

аспірант кафедри ультуроології та

філософської антропології

Національного педагогічного університету

імені М.П. Драгоманова

НАРЦИССИЗМ КАК ПРЕПЯТСТВИЕ РАЗВЕРТЫВАНИЯ ЛИЧНОСТИ В СВОБОДНОМ ОБЩЕСТВЕ

Э. Фромм пишет о нарциссизме: “Анализ роли нарциссизма позволяет лучше понять истоки национализма, национальной ненависти и психологических мотивов, ведущих к разрушению и к войне” [2, с. 28].

Действительно, нарциссизм ведет человека к вынужденной самоизоляции в обществе. Если общество состоит из свободных людей, то такая самоизоляция станет тотальной. Если общество относительно свободно, такая изоляция станет локальной и бессмысленной, поскольку взаимодействие такого человека с подобными ему нарциссическими личностями, сведется к взаимообмену манипуляций в эгоистических интересах.

Таким образом, такие манипулятивные практики сведут свободу такой общественной системы к нулю. А значит, будучи подсистемой Мета Общественной Системы, такая общественная система станет изолированной в большей или меньшей мере.

Следовательно, изоляция общественной системы, делает ее паразитом по отношению к Общественной Системе более высокого уровня. А именно, –город, является подсистемой области, а область подсистемой государства, а государство –

подсистемой цивилизации. Изоляция подсистемы делает Систему заложником подсистемы и энергозависимой от более развитой и организованной Системы.

Теорема.

Каждая общественная система, основанная на эгоизме, не имеет Бытия.

Доказательство.

Эгоизм – это детерминированное действие. Это так, потому что поступок эгоиста не свободен. Свобода есть нравственный долг человека, имеющий синтетическое происхождение. Первой составляющей такого синтеза является ДНК или врожденные нравственные императивы человека. Второй составляющей синтеза являются общественные нормы, обычаи, мораль.

Синтез берет материал морали и общественных норм и синтезирует это содержание в априорную форму нравственного чувства или ДНК. Таким образом, в сознании человека возникают цепи нравственных императивов, которые становятся его собственной причинностью, как способностью создавать новые причинно-следственные связи в мире природного детерминизма. Следовательно, свобода человека возникает как противоположность такого детерминизма и имеет свой источник в причинности Высшего по отношению к нему порядка. Такой порядок означает высший по отношению к природе Закон. Этот Закон существует над законом природы как объективная реальность. Такой закон не связан природным детерминизмом. Значит, этот закон является субстанцией такого детерминизма или его причиной. Следовательно, законы природы, воспринимаемые человеком, это всего лишь трансцендентальная иллюзия объективной реальности. А

значит, такой детерминизм не обладает собственным бытием, поскольку является только следствием Высшего Бытия.

Следовательно, свобода порождает в человеке Бытие, а ее противоположность – деградацию. Если Свобода порождается нравственным чувством человека, которое он подсознательно ощущает своей душой, то ее противоположность – это подчинение себя инстинктивным природным программам, схожим у человека и животного.

В этом случае разум человека подавляется, а интеллект обслуживает исполнение таких программ. Таким образом, человек становится все более детерминированным и не свободным. А значит, утрачивает источник высшего Бытия в себе. Следовательно, общественная система, имеющая своим общественным идеалом эгоизм в той или иной форме, стремится к деградации или саморазрушению.

Теорема доказана.

Следовательно, Мировая Система, как единое Целое, может иметь в своей ценностной базе лишь Свободу для того, чтобы иметь потенцию Развития.

Следовательно, Глобальная политика, как политика, ведущаяся в интересах человеческой цивилизации как Целого, возможна только как инструмент и технология достижения всеобщей Свободы.

Таким образом, мировоззрение, соответствующее такому пониманию политики, может быть только гуманистическим и следовать из признания онтологической природы свободы человека. Следствием такой свободы, являются право на творчество и право на собственность как следствия того, что человек способен к осознанию себя.

Н.В. Хамитов дает следующее определение: “Мировоззрение есть не только нечто замкнутое в пределах психической реальности. Это – способ взаимодействия с миром, способ открытости миру” [2, с. 28-32].

Таким образом, такое мировоззрение может быть только космополитическим.

Это задается самим ходом развития человеческой цивилизации, развитием науки и техники. Однако, перспективы размывания различных культур несут в себе огромные риски размывания культуры как таковой и превращения людей в интеллектуальных, но бездушных потребителей материальных благ без исторической памяти. Следовательно, национальные культуры должны существовать в таком мировоззрении в снятой форме как память предков.

Примером подобного мировоззрения в истории можно считать Эллинизм или Римскую Империю, где мировоззрение греко-римской культуры вбирало в себя без разрушения различные культуры Ближнего востока, Европы, Азии.

Такие политические проекты уже доказали свою жизнеспособность и, главное, свою креативность в опыте. В настоящее время на планете Земля возникла ситуация бифуркации, когда люди либо перейдут на более высокий по отношению к существующей Мировой системе порядок, либо деградируют в нисходящую параллельную форму, например, неонацизма или необольшевизма. Такие формы смогут использовать как свою политическую обертку совершенно любую идеологию, маскирующую сущность режима.

Следовательно, выходом из данной перспективы, может стать появление нового мировоззрения, которое даст новую интерпретацию 1) исторического процесса, 2) денег и

экономики 3) предложит новую антропологию и этику, которые будут соответствовать общественной Системе Будущего, характеризующейся новыми технологиями.

Список использованной литературы:

1. Ерих Фромм. Душа человека. – М.: Республика, 1992. – С. 28.
2. Хамитов Н. Философия. Бытие. Человек. Мир: от метафизики к метаантропологии. Курс лекций. – 3 издание, дополненное и исправленное. – К.: КНТ, 2017. – С. 28-32.

ЛИТВИНЧУК Вікторія

магістр спеціалізації «Філософська антропологія
та психоаналіз»

кафедри культурології та філософської антропології
Національного педагогічного університету
імені М.П. Драгоманова

ВПЛИВ ЕГОЇСТИЧНО СПРЯМОВАНОЇ ОСОБИСТОСТІ В СІМЕЙНИХ ВІДНОСИНАХ: ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНІ Й ПСИХОАНАЛІТИЧНІ АСПЕКТИ

Задоволеність шлюбом виступає одним із найбільш важливих параметрів, що характеризують щасливі подружні стосунки.

Люди, що створюють сім'ю, прагнуть задовольнити комплекс важливих духовно-душевних потреб. Це потреба в любові, підтримці, розумінні, потреба у спілкуванні тощо. Це зумовлює актуальність дослідження проблеми у поєднанні філософсько-антропологічного й психоаналітичного дискурсів.

В сучасному суспільстві виокремлюється дуже багато людей з егоїстично спрямованим характером, як у жінок, так і чоловіків. Таких людей можна розглядати як "продукт" сучасної культури, де цінності індивідуалізму заповнюють собою все більше і більше сучасного соціального простору. Дослідження егоїзму доволі поширені в зарубіжній філософській антропології, психоаналізі та психології (J. Feinberg, Al. Mosely, J. Robinson і ін.). На постродянському просторі дослідження даного питання представлено в роботах І. Єгоричева, С. Крилової, К. Муздибаева, Е. Петрова, Н. Хамітова

та ін. Але ця проблема в практичному житті стає настільки актуальною, що потребує більш детального вивчення, розкриття та знаходження шляхів її вирішення.

Як відомо, сьогодні, відзначається висока нестабільність шлюбного життя, зростання відчуження між шлюбними партнерами. Можливо припустити, що одним з факторів такого відчуження є егоїстична спрямованість характеру одного з партнерів.

Як відомо, Буття людини завжди є спів-буттям з Іншим. Спів-буття як партнерство і співтворчість породжує андрогінну цілісність особистості та сім'ї [3], красу відносин чоловіка та жінки, батьків та дітей [4].

Спільне життя вимагає від подружжя готовності до компромісу, вміння рахуватися з інтересами один-одного. Але коли у чоловіка або у жінки переважає спрямованість лише на власну особистість, то розбіжності неминучі. Адже простір буття подружжя в сімейних відносинах перетинається. Як проявляється егоїзм в шлюбному союзі?

У шлюбі у партнера-егоїста існує потреба в організації не тільки свого власного життя, а й життя близьких йому людей у відповідності виключно із його власними поглядами та інтересами.

Впливаючи на процес організації життя Іншого (члена своєї родини, партнера), егоїст поширює сферу свого простору буття, тим самим певним чином продовжує своє Я, роблячи його ще більш значущим, перш за все для самого себе!

Близька людина, чоловік або жінка, відчуваючи, що в його простір здійснюється насильницьке втручання, може почати відкрито або завуальовано чинити опір подібній ситуації. І це,

як правило, призводить до конфліктів, суперечок або розриву стосунків.

Цікаво, що подібна відсіч абсолютно не зрозуміла егоїстові – вона не відповідає його картині світу. Лише реалізація власних прагнень і інтересів має для нього сенс. За таких умов задоволеність шлюбом стає неможливою.

Егоїзм роз'єднує і змушує нас дистанціюватися один від одного. Як зазначав Е. Фромм: «Бути егоїстом – означає, що я хочу все для себе; що мені приносить задоволення володіти самому, а не ділитися з іншими; що я повинен стати жадібним, тому що якщо моєю метою є володіння, то я тим більше значу, чим більше маю; що я повинен відчувати антагонізм по відношенню до всіх інших людей: до своїх покупців, яких хочу обдурити, до своїх конкурентів, яких хочу розорити, до своїх робочих, яких хочу експлуатувати [2, с. 195]. Що ж робити? Як будувати відносини в сім'ї?

В сімейних стосунках важливо знайти спільну основу, базу цінностей, ідей, намагань, за рахунок яких можна відчувати спільність з близькою людиною. Але проблема в тому, що люди не готові встати на шлях переборення власного егоїзму. Їм «побачити» іншого вкрай не просто, адже в дорослому віці особистість вже сформована. Для подолання егоїзму у побудові відносин у сім'ї необхідний переворот. Мається на увазі такий внутрішній переворот особистості, який приведе до переоцінки цінностей, покаяння. До відродження такої чесноти, як великодушність.

Адже, як говорив Ф. Достоєвський "Егоїзм умертвляє великодушність."

Спочатку – це процес усвідомлення, порівняння того, що у тебе було, з тим, яким ти хочеш бути. І це усвідомлення того,

що ти жив не зовсім правильно, і бажання щось змінити породжує вже більш глибокий процес – розвиток духу.

"Більш висока форма розвитку людського духу – етична – передбачає безкорисливе служіння моральним чеснотам. Така людина живе свідомістю виконаного обов'язку і не відчуває себе обділеною, навіть якщо відчуває серйозні позбавлення і страждання" [1, с. 198].

Егоїсту важливо це усвідомити, зрозуміти та дійсно захотіти змінити стосунки на кращі та побачити проблему, в першу чергу, в собі. І все ж таки, можна сподіватися, що творче начало, яке перебуває в душі кожної думуючої людини, постійно спонукає до того, щоб йти вперед, розвиватися.

Список використаних джерел:

1. Гуревич П.С. Сучасний гуманітарний словник-довідник / П.С. Гуре-вич. – М.: Олімп; ТОВ АСТ, 1999.
2. Фромм Э. Человек для себя. – Минск: Коллегиум. – 1992. – 253 с.
3. Хамітов Н.В. Філософська антропологія: актуальні проблеми. Від теоретичного до практичного повороту. 3-є видання, виправлене і доповнене. – К.: КНТ, 2020. – 394 с.
4. Хамітов Н., Крылова С. Этика: путь к красоте отношений. (Метаантропологический анализ). 5-е издание, исправленное и дополненное. – К.: КНТ, 2020. – 264 с.

КЮССЕВ Олег
магістрант спеціалізації «Філософська антропологія і
психоаналіз»
кафедри культурології та філософської антропології
Національного педагогічного університету
імені М.П. Драгоманова

НАРЦИСИЗМ ЗАРОЗУМІЛОЇ ЛЮДИНИ: ШЛЯХИ ПОДОЛАННЯ

Зарозумілість – це не лише абстрактна категорія, яку можна уявити чи зобразити математично. Це “жива” людська якість, яка практичним чином може впливати на людей, і яку кожен може випробувати сам на собі. В наш час зарозумілість не є рідко вживаним терміном, яким користуються лише у вузьких колах спеціалістів. Зарозумілість є якістю людини і, відповідно, скрізь, де є люди, є місце і для проявлення їх якостей, в тому числі і для зарозумілості.

За визначенням С.А. Кузнецова «Зарозумілість – це впевненість у своїй перевазі, зневажливе ставлення до оточуючих» [1, с. 183].

З цього визначення можна зробити висновок, що неначе пістолет у руках злочинця, зарозумілість – це зброя, яку «нарцис» може спрямувати проти інших людей, задовольняючи себе та принижуючи інших одночасно.

Через вислів «Дурень думкою багатіє» легко можна зрозуміти логічний зв'язок між феноменами зарозумілості та нарцисизмом. В такому контексті зарозумілість є інструментом в руках нарцисизму. Самозакохана людина- нарцис, що не гребує жодною можливістю нагодувати своє вічно

незадоволене «Я», звертається до зарозумілості, та, озброївшись нею, становить себе на вищій шаблі відносно інших. Це, врешті, може давати йому тимчасову насолоду від власної надуманої переваги над іншими.

Для більш чіткого розуміння причин феномену зарозумілості в контексті проблеми нарцисизму, варто звернутися до розгляду цього явища з позицій андрогін-аналізу [4, с. 9-11], який пропонує поняття «духовності» та «душевності» [2, с. 47-48].

У своїй книзі «Філософський словник: людина і світ» доктора філософських наук Назіп Хамітов та Світлана Крилова визначають ці поняття таким чином: «Духовність та душевність – глибинні стратегії людського буття, що зумовлюють його трансцендуючий та комунікативний характер і в своїй єдності складають основу особистості... Певною мірою можна стверджувати, що душевність виражає метафізичну жіночість, тоді як духовність – метафізичну чоловічість. З іншого боку, жіночість та чоловічість є зовнішніми виразами душевності та духовності. Душевність концентрує в собі риси, які ми традиційно розглядаємо як жіночі – здатність до любові, співчуття, зверненість до теперішнього, а не майбутнього, переживання самоцінності теперішнього. Духовність є ознакою чоловічого начала з його потягом у майбутнє, зневагою до теперішнього, бажанням прогресу, трансцендування» [2, с. 47-48].

Виходячи з цього, ми можемо говорити про конкретну стратегію людського буття, через яку визріває нарцисизм, а саме про «екзистенціальний сексизм» [3, с. 54]. Суть цієї стратегії у розвитку чоловічості або жіночості в «особистості чи парі за рахунок придушення своєї протилежності. У межах

особистості стратегія домінанти можлива як при відповідності екзистенціальної та біологічної статі (пряма домінанта), так і при їх суперечності (зворотна домінанта)» [2, с. 10].

Отже, з точки зору андрогін-аналізу, зарозумілість нарциса проростає через пригнічення душевності та розвиток псевдодуховності в особистості. Це, відповідно, означає, що нарцис не є гармонійною особистістю. В свою чергу, така дисгармонія стає патологічною. В ній навіть позитивні якості людини перетворюються на деструктивні. Жага до прогресу стає очікуванням свого визнання іншими, потяг до майбуття – порожнечою теперішністю, бажання бути унікальним – самотністю, і, врешті, самоповага – зарозумілістю.

Шукаючи шляхи подолання зарозумілості, можна заключити, що пріоритетом має бути досягнення балансу між душевністю та духовністю, де всі риси людини гармонійні. Тільки у стані рівноваги між чоловічим та жіночим початками особистості може бути подоланий нарцисизм та його незмінний супутник зарозумілість.

Список використаних джерел:

1. Кузнецов С.А.. Большой толковый словарь русского языка. – Санкт-Петербург: «НОРИНТ», 2000. – 1536 с.
2. Хамітов Н., Крилова С. Філософський словник. Людина і світ. 2-е видання, виправлене і доповнене. – К.: КНТ, 2018. – 200 с.
3. Хамітов Н.В. Філософська антропологія: актуальні проблеми. Від теоретичного до практичного повороту. – К.: КНТ, 2017. – 394 с.
4. Хамітов Н., Крилова С. Андрогін-аналіз // Філософський словник. Людина і світ. 2-е видання, виправлене і доповнене. – К.: КНТ, 2018. – С. 9-11.

НОВИКОВА Юлія

магістрант спеціалізації

«Філософська антропологія і психоаналіз»

кафедри культурології та філософської антропології

Національного педагогічного університету

імені М.П. Драгоманова

ПРИРОДА ТА ПРОЯВИ НАРЦИСИЗМУ ТА КОНСТРУКТИВНОЇ ЛЮБОВІ ДО СЕБЕ

Чому саме тема нарцисизму актуальна на даний момент? На перший погляд здається, що молоде покоління прагне пізнати світ, багато вивчити, мандрувати, розвиватися у різних напрямках. Ми слідкуємо за новими тенденціями моди, купуємо нові айфони, наручні годинники з виміром пульсу та пройденої відстані, слідкуємо за правильним харчуванням. А дітей водимо на розвиваючі гуртки іноземної мови з раннього дитинства. І все це робиться в суєті плінного часу з великої швидкістю.

Ми біжимо до щастя, до чогось або когось, не розуміючи себе. Але чи зможемо ми знайти щастя, не полюбивши себе? Чи усвідомлюємо ми наше справжнє призначення? Ми багато уваги стали приділяти тому, як виглядаємо, не звертаючи уваги на те, що ми відчуваємо. Ми багато часу стали приділяти тому, що нам потрібно, але на потреби інших в нас просто не має часу. Напис на стіні давньогрецького храму Аполлона в Дельфах свідчить: «Пізнай самого себе». Але це зовсім не про нас! «Зроби самого себе» – от девіз нашого часу. Не можна полюбити іншого, не полюбивши себе.

Існує відомий вислів Мейстера Екхарта, видатного німецького філософа: «Якщо ти любиш себе, ти любиш усякого

іншого також, як себе. Поки ти любиш іншого менше, ніж себе, тобі не вдасться любити себе як треба; але якщо ти любиш всіх однаково, і себе також, то ти любитимеш їх як єдиного, і цей єдиний є і Бог, і людина. Отже, великий та праведний той, хто люблячи себе, любить також й усіх інших» [1, с. 143].

Саме двадцять перше століття називається століттям нарцисизму. Згадаємо відомий міф народів світу:

«...Батьки Нарциса питали віщуна Тіресія про майбутнє дитини і отримали відповідь, що Нарцис проживе до старості, якщо ніколи не побачить свого обличчя. Нарцис виріс юнаком надзвичайної краси, його любові домагалися багато жінок, але він був байдужий до всіх. Коли в нього закохалася німфа Ехо, Нарцис відкинув її пристрасть. Від горя Ехо висохла так, що від неї залишився лише голос. Відкинуті Нарцисом жінки зажадали покарати його. Богиня правосуддя Немезида почула їх благання.

Повертаючись з полювання, Нарцис зазирнув у затьмарене джерело і, побачивши у воді своє відображення, закохався в нього. Він не міг відірватися від споглядання самого себе і помер від любові до себе» [2, с. 201].

Необхідно з'ясувати, з якого віку споглядання самого себе починає нести нарцисичні риси характеру. Для цього нам потрібно звернутися до праці Е.Фрома "Мистецтво любити" та з'ясувати, у чому полягає різниця між первинним та второнним нарцисизмом.

«Єдину реальність, яку може сприймати немовля, – це його власне тіло та потреби: фізіологічні потреби та потреби в теплі та турботі. У нього ще немає відчуття «я», відділеного від «ти» [1, с. 26]. При нормальному розвитку дитини, з кожним роком свого життя вона поступово вчиться відокремлювати

себе від інших. На чуттєвому рівні цей процес відбувається набагато швидше, ніж на емоційному. Лише до 8-9 років дитина починає сприймати оточуючих не лише, як «засіб задоволення потреб» [1, с. 27], а як окремих особистостей, яких можна любити. «Дитина навчається почувати, що потреби іншої людини так само важливі, як і її власні» [5].

Г.С. Салліван вважає, що в цьому віці перша любов дитини приходиться не до батьків, а до оточуючих. Тому сприймати це потрібно серйозно. Адже підсвідома заздрість батьків, яких дитина сприймає як об'єкти залежності та страху, може призвести до негативного досвіду знайомства з таким важливим почуттям у дорослому житті, як любов. Таке явище Фрейд назвав первинним нарцисизмом і вважав, що воно цілком нормальне для такого віку.

Вторинний нарцисизм виникає тоді, «коли лібідо дорослої людини звертається до самої себе» [3, с. 288]. Зовнішній світ такої людини починає сприйматися та формуватися під впливом «власних процесів мислення та почуттів» [1, с. 29]. Зникає об'єктивний зв'язок з навколишнім середовищем, тобто вона бачить не те, як є насправді, а те, що вона собі уявила через призму власних розумових процесів. Таке бачення світу дозволяє нам уявити, як у нарциса зникає зв'язок з оточуючим світом, йому дуже важко складати стосунки та майже неможливо зрозуміти інших. А це призводить до тотальної самотності. І що для цього потрібно зробити?

Для виявлення коренів такого поняття як «нарцисизм» плідним є звернення до відомого твору Теофраста «Характери» [8]. Дев'яносто дев'ять років Теофраст вивчав людську природу та на основі порівняння якостей та особливостей людини розробив власне бачення рис характеру для кращого розуміння

природи особистості. Усього Теофраст відокремив тридцять рис характеру. Хочу звернути увагу саме на дві риси характеру: бундючність та марнославство тому, що саме вони мають схожість з нарцисизмом нашого часу.

Перш за все, хочу звернути увагу на таке поняття, як бундючність. «Бундючність полягає у зневазі до всіх інших людей, окрім себе самого. Бундючний же – це, власне, той, хто людині, яка потребує невідкладної з ним розмови, здатний призначити зустріч після того, як з'їсть вечерю. І зробивши комусь послугу, не забуває про це. На вулиці не озветься жодним словом до перехожих, іде, або ж опустивши голову донизу, або ж задерши її догори, залежно від настрою. У листах не напише: «Зробив би мені ласку», а тільки: «Хочу, щоб так було» або «Посилаю до тебе, щоб отримати», або ж «Інакше й бути не може» чи «Негайно...» [6, с. 78]. На мій погляд, бундючна людина не вміє належним чином налагоджувати стосунки з іншими тому, що нікого не поважає. Його увага сконцентрована лише на собі, на своїх власних бажаннях. Така людина не вміє пристосовуватися до змін навколишнього середовища. Через власне “я” бундючна людина споглядає на світ. Через призму власних думок та поглядів бачить він усе, що з ним відбувається. В цьому не має раціональності та об'єктивності. Невміння любити себе та інших, зневага та жалість до себе – от основні властивості бундючної людини. Як все змінити?

Кажуть, щоб змінився світ, потрібно змінити себе. Як це зробити? Почати прислухатися до інших, до того, що вони намагаються донести. Відкритися іншим. Усвідомити, що в цьому світі крім тебе є такі ж самі люди, як і ти. Зі своїми бажаннями та почуттями. Потрібно навчитися взаємодіяти,

домовлятися. Враховувати не тільки свої, але й інтереси інших. Ми, як у мурашнику, – кожен виконує свою функцію. Ми, як один механізм, одна система. Якщо десь відбудеться збій, це відобразиться на всій системі.

По-друге, хочу звернути увагу на таке поняття як марнославство. «Марнославство, як видається, полягає в дріб'язковому шанобстві. Марнославний – це, власне той, хто запрошений на обід, передусім гризеться з тим, аби зайняти перше місце біля господаря. І досить часто підстригає волосся і пильнує за тим, щоб мати чисті зуби, і набуває новий плащ, коли старий ще придатний до вжитку, і натирається запашною олією. Для себе на ринку нічого не купує, але облаштовує справи чужоземців і посилає маслини до Візантії...і, роблячи так, розповідає про це всьому місту... Де тільки може, запрошує софістів і майстрів збройних поєдинків, і музикантів, щоб вони там показували мистецтво. Сам же з'являється під кінець змагання, щоб хтось із глядачів штовхнув когось іншого і сказав «А ось і господар палестри» [6, с. 77].

На мій погляд, марнославна людина занадто сильно привертає до себе увагу, маючи на меті, щоб його поважали. Але дія, зроблена для іншого напоказ, лише відвертає від себе. Так може зробити той, хто сам себе не поважає. Мабуть, у дитинстві такій людині не додали тепла та обіймів, і щоб хоч якось привернути до себе увагу, вона почала робити все, щоб її помітили. Занадто охайний одяг і піклування про свою зовнішність також привертає на себе увагу оточуючих. Мені здається, якщо марнославна людина не перестане звертати увагу лише на зовнішню красу, то йому буде дуже важко знайти справжнє кохання тому, що за гарною зовнішністю та

солодкими словами може бути порожня та жаліслива до себе душа.

Таким чином, можна зробити висновок, що жодна із перерахованих рис характеру не має відношення до любові. Якщо концентруватися тільки на собі або привертати увагу задля власних потреб, не відкриваючи своє серце іншим, то це призводить до самотності. Протилежністю може бути лише любов, яка надихає, окриляє та відкриває друге дихання. Адже, на думку С.А. Крилової «саме в любові найбільшою мірою проявляється принципова відкритість буття людини, що знаменує вихід за межі буденних та граничних ситуацій у метаграничне буття» [7, с. 320]. Осмислюючи відкритість та цілісність, людини в любові, хочу звернутися до відомого українського філософа Н.В. Хамітова, для якого «любов – це повнота особистісного буття в єдності з іншою особистістю, світом та Абсолютом, подолання несвободи та самотності» [9, с. 212].

Список використаних джерел:

1. Фромм Э. Искусство любить / Э. Фромм; Пер. с англ.; Под ред. Д.А. Леонтьева. – 2-е изд. – СПб.: Издательский Дом Азбука-классика, 2007. – 224 с.
2. Мифы народов мира / Гл. ред. С. А. Токарев. 2-е изд. В 2х т. – М.: Советская энциклопедия, 1991 – 1992. – С.25.
3. Психоанализ. Популярная энциклопедия / Сост., науч. ред. П.С. Гуревич. – М.: Олимп; ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1998. – 592 с.
4. Рюриков Ю. Мед и яд любви. – М.: Молодая гвардия, 1990. – 448 с.

5. Салліван Г.С. Интерперсональная теория в психиатрии. – М.: КСП+; Спб.: Ювента, 1999. – 298 с.
6. Дзвін. Щомісячний літературно-мистецький та громадсько-політичний часопис Національної Спілки письменників України.-Львів, Червона калина”, № 2(700) лютий 2003. – С.160.
7. Н. Хамітов, Л. Гармаш, С. Крилова. Історія Філософії. Проблема людини. Вступ до філософської антропології як метаантропології. Навчальний посібник зі словником. – 2016, Режим доступа: http://shron1.chtyvo.org.ua/Khamitov_Nazip/Istoriia_filosofii_problema_liudyny_ta_ii_mezh_Vstup_do_filosofskoi_antropolohii_ia_k_metaantropolohi.pdf
8. Феофраст. Характеры. – Ленинград: Издательство «Наука», Ленинградское отделение, 1974. – 123 с.
9. Хамитов Н., Крылова С. Этика. Путь к красоте отношений. Курс лекций. – К.; КНТ, 2017. – 264 с.

КРАГЕЛЬ Каріна

студентка факультету філософії та суспільствознавства
Національного педагогічного університету
імені М.П. Драгоманова

ЕГОЇЗМ VERSUS ВИХОВАННЯ

Людина – дивне та водночас страшне створіння. Скільки всього приховано в ній: злоби, підлості, заздрощів, нечистого та багато іншого. Але є й протилежний бік – добро. Так чи інакше, в людині закарбовані два початки. Від цього нікуди не можна подітися, це природній закон, він сильніший за нас. Тому мета даної роботи полягає у спробі проаналізувати вічно існуючі протиборчі аспекти людського існування, що і являє собою актуальність дослідження. Багато філософів звертались до вищезгаданої дилеми: Т. Гоббс, І. Кант, А. Арто, М. Мамардашвілі та інші.

Людина – істота зла від природи. Чому зла? Тому що тут спрацьовує закон самозбереження: будь-якими засобами врятуватися, незважаючи ні на що. Звісно, із кожного правила є винятки. У фільмі режисера Паоло Дженовезе «Місце зустрічі» спостерігаємо саме такий приклад, коли люди заради власного щастя готові пожертвувати іншими людьми. Серцевина людини незмінна. В цьому проявляються егоїстичні зачатки.

Індивід лише намагається окультурити, виховати себе впродовж життя. І це все. Ми повсякчас боремося із негативними, демонічними проявами нашої сутності. Комуś вдається переборювати в собі зло, а хтось стає рабом власної натури. Т. Гоббс говорив, що людина людині вовк [2].

Шляхом повсякчасної праці над собою, розумінням своєї проблеми, в результаті життєвих перепитій, можна спробувати наблизитися до покращення природи людини, шляхом болісних відчуттів, повного повороту в собі. А. Арто у своїй роботі «Театр жорстокості» говорить, що єдиний шлях подіяти на людину – це завдати їй болю [1].

Якщо людина народжена такою, то вона такою і помре. Протягом життя особа не змінюється. Її сутність залишається та ж сама. Відбувається лише зміна забарвлення, набуття тих чи інших образів. Але душа одна. Душа є або її немає. Людина в людині є або її немає. Звісно, за допомогою виховання можна підштовхнути людину розпізнати себе, пізнати. Це насправді величезна справа. Ми лише протягом життя маємо допомагати собі розпізнавати в собі все. Однак, лише допомогти збагнути, розшифрувати себе, наштовхнути, допомогти зрозуміти. Якщо в людині закладене це розуміння, то виховання пройде недаремно. Найнезрозуміліше – це сама людина.

М. Мамардашвілі у своїй роботі «Необхідність себе» зазначав, що добро можна хотіти, тільки маючи вже його [3]. Якби в людини від природи не було добра, то вона б ніколи не змогла пізнати його, наблизитися до нього. Значить з чогось все ж мало таки початися? Дивно, але все перше, первинне, воно ще безгрішне. Думаю, що маленькій дитині відкриті всі таємниці від народження. А от дорослішаючи, людина забуває все те, що мала в дитинстві, вона ціпеніє, умертвляє себе. В людини єдина природа.

Ми прийшли в цей світ невідомо чому та живемо тут також по досить таки незбагненній причині. Немає однозначно прописаного сценарію, за яким можна діяти. Коли людина це відчуває, то вона має свободу і несе відповідальність за неї.

Якщо ж є сценарій, то людина може діяти за цим сценарієм, але вона завжди здатна бути вільною, діяти по-своєму, а це своє може кардинально відрізнятись від запрограмованого ззовні кимось або чимось.

Список використаних джерел:

1. Арто А. Театр и его Двойник / [Електронний ресурс] / А. Арто. – Режим доступу: <https://www.e-reading.life/book.php?book=102791>
2. Гоббс Т. Левіафан. – К : Дух і Літера, 2000. – 606 с.
3. Мамардашвили М.К. Необходимость себя. – М.: "Лабиринт", 1996. – С. 7-154.

©



Що є самотність? Чи завжди вона є стражданням? Що таке зовнішня та внутрішня самотність? Чи є різниця чоловічої та жіночої самотності? У своїй книзі автор відповідає на ці питання, створюючи оригінальну методологію для осягнення феномену самотності. Вона визначається як **метаантропологія** – вчення про екзистенціальні виміри людського буття та умови особистісного виявлення і комунікації у цих вимірах.

Для науковців, студентів, аспірантів, всіх, хто цікавиться проблемами особистості.



Этот курс лекций в 3-м, исправленном и дополненном издании, без сомнения, привлечет студентов, аспирантов, преподавателей и ученых — в ясной, образной форме автор рассуждает о фундаментальных проблемах философии. Н.Хамитов предлагает новую парадигму философии человека — **метаантропологию** — учение о человеческом бытии в обыденных, предельных и запредельных проявлениях мужского и женского.

Это учение стало основой *актуализирующего психоанализа*, а также *андрогинанализа* — метода изучения и глубинной коррекции отношений мужчины и женщины.

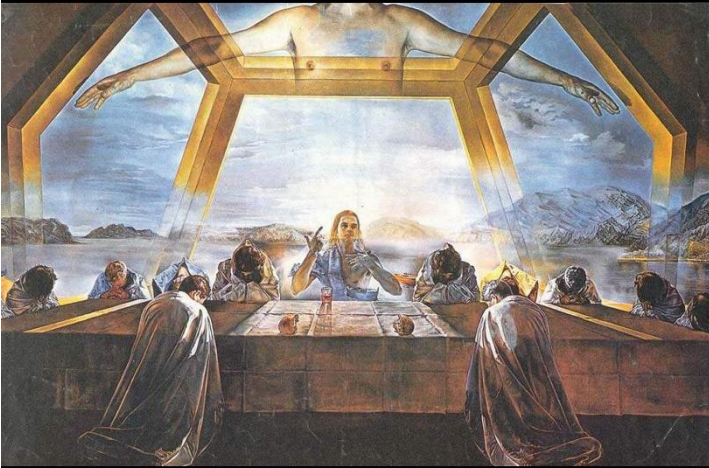
Курс лекций будет интересен специалистам самых разных областей: философам, психоаналитикам, психологам.

Однако книга рассчитана и на более широкий круг читателей, ибо в ней раскрываются темы одиночества и любви, смерти и бессмертия, страдания и смысла жизни — всего того, с чем человек любого возраста сталкивается ежедневно и что глубинно волнует каждого из нас...

Н.В. Хамітов

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

актуальні проблеми



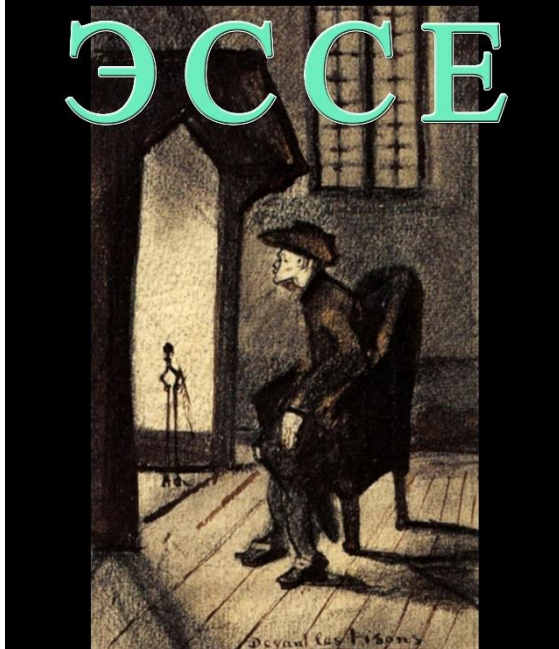
**Від теоретичного до
практичного повороту**

Автор починає монографію з осмислення методологічних проблем сучасної філософської антропології, і, окресливши власну методологію, показує, як вона працює у вирішенні як загальних теоретичних проблем цієї царини філософського знання, так і проблем, що стосуються теперішнього українського контексту – переходить від теоретичного до практичного повороту.

Для науковців, студентів, аспірантів, всіх тих, хто цікавиться проблемами філософської антропології.

Н.В. Хамитов
**ФИЛОСОФСКО-
АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ**

ЭССЕ



В сборник эссе доктора философских наук, писателя и практикующего психоаналитика Н.В. Хамитова вошли эссе разных лет, объединенные экзистенциальной проблематикой – смысла жизни, смерти и бессмертия, отчуждения и понимания, одиночества и любви, перспектив эволюции человека и человечества. Исследователь творчески осваивает особый жанр – «философско-антропологическое эссе», в котором осмысление природы человека и ее коллизий пропущено через уникальность авторского опыта и переживания мира.

Для студентов, аспирантов, преподавателей, ученых и всех тех, кого интересует духовный и душевный мир человека, возможности его понимания и развития.

Н. Хамітов, С. Крилова
ФІЛОСОФСЬКИЙ
СЛОВНИК
Людина і світ

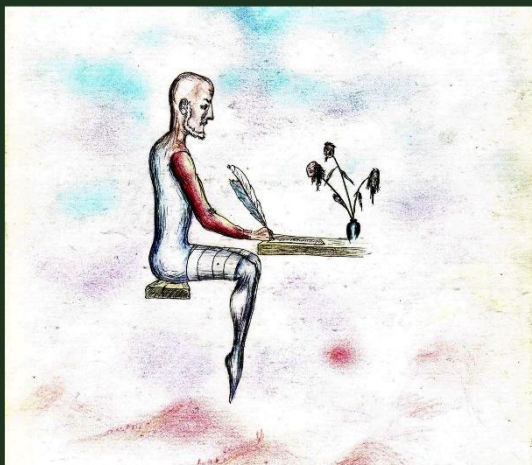


У цій книзі авторам вдалося визначити найважливіші філософські терміни цікаво і лаконічно.

Тому «Філософський словник» відомих в Україні та за кордоном докторів філософських наук, професорів Назіпа Хамітова і Світлани Крилової буде корисним для самих різних категорій читачів: від школярів старших класів, що вивчають предмет «Людина і світ», абітурієнтів і студентів до аспірантів, викладачів і вчених, а також для всіх тих, хто шукає відповіді на вічні філософські питання.

Н.В. Хамитов

Искусство как разрешение противоречий жизни



Основания философской арт-терапии

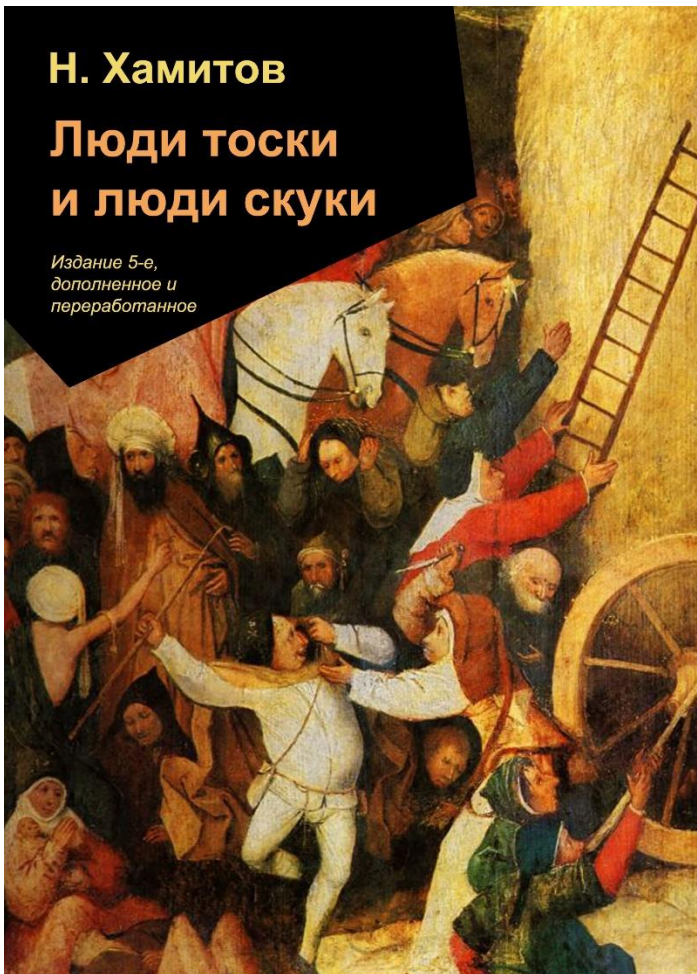
У книзі мистецтво постає тією силою, що здатна звільнити від буденності й граничності у людському бутті, виводячи у нову реальність. Можливість такого звільнення укорінена у здатності мистецтва чуттєво-образно розв'язувати суперечності життя. Такий підхід дозволяє повному подивитися не тільки на художню творчість, але й на феномени міфології та релігії.

Автор пропонує поняття філософського мистецтва, яке духовно вирішує основне протиріччя свого часу і вічні трагічні протиріччя людського буття, а також обґрунтовує можливість філософської арт-терапії, яка постає практикою вільних трансформацій світогляду.

Н. Хамитов

Люди тоски и люди скуки

*Издание 5-е,
дополненное и
переработанное*



Книга известного философа, писателя и психоаналитика Назипа Хамитова «ЛЮДИ ТОСКИ И ЛЮДИ СКУКИ» посвящена разгадке тайны одиночества и совместимости мужчины и женщины. Автор предлагает оригинальное решение проблемы, впервые в истории психоанализа выделяя типы людей тоски и людей скуки. Проникая в глубины их жизненных миров, он прогнозирует отношения между ними.

Издание 5-е, дополненное и переработанное, в него вошли новые главы: «Человек тоски как человек переживаний, человек скуки как человек впечатлений» и «Интернет».



Кіно і телебачення мають велику сугестивну властивість і, в прямому сенсі, «зачаровують» глядача поліфонічністю засобів зображувальної та звукової виразності. Адже кожен кінофільм чи теле-проект являє собою окремий світ, що демонструє на екрані людське життя у концентрованому вигляді. Кіно і телебачення не лише примушують плакати або сміятися, спостерігаючи за життєвими ситуаціями героїв, а й закликають до близького співпереживання людській долі.

На основі філософської школи метаантропології авторка розробляє оригінальний підхід екранної метаантропології, і розглядає кіно і телебачення в буденних, граничних і метаграничних – позамежних проявах. В результаті маємо «попкорнове» кіно і телебачення, кіно «самовираження» і «неформатне» телебачення, а також філософське кіно і телебачення.

Отже, екранні мистецтва можуть як принижувати людину, укорінюючи її у буденності, так і актуалізувати її душевне та духовне пробудження. У найвищих своїх проявах кіно і телебачення стають дивовижною арт-терапією, здатною впливати на долю.

Для студентів, аспірантів, викладачів, вчених, – всіх тих, хто цікавиться проблемами впливу мистецтва на розвиток особистості людини.

Світлана Крилова
КРАСА ЛЮДИНИ
В ЖИТТЄВИХ ПРАКТИКАХ
КУЛЬТУРИ



Автор вважає, що у відомому вислові Ф. Достоєвського «Краса врятує світ» не випадково використовується слово «світ», а не просто «людина». Краса повинна врятувати світ як міжособистісну комунікацію, культурну спільноту людей. Така постановка питання робить феномен краси фундаментальною проблемою не лише естетики, а й філософської антропології, філософії культури, етики та соціальної філософії. Усе це є особливо актуальним для сучасного ринкового суспільства, в якому краса підміняється гламурністю. Дослідниця аналізує красу людини в життєвих практиках культури в усій її цілісності – від тілесної краси до краси світогляду особистості, її вчинків і відносин у сім'ї та суспільстві.

Монографія буде актуальною для студентів, аспірантів, викладачів та вчених, а також усіх тих, хто шукає відповіді на питання про сенс і призначення краси людини. Видання 2-е, перероблене і доповнене.

Наукове видання

ЛЮДИНА ЕКЗИСТЕНЦІЯ КУЛЬТУРА

Підхід філософської антропології
як метаантропології

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

III та VI Всеукраїнських науково-практичних конференцій

За редакцією

доктора філософських наук, професора,
завідувача лабораторії метаантропологічних досліджень
Факультету філософії і суспільствознавства

НПУ імені М. Драгоманова

Назіпа Хамітова

та доктора філософських наук, професора,
завідувачки кафедри культурології та філософської антропології
Факультету філософії і суспільствознавства

НПУ імені М. Драгоманова

Світлани Крилової

Обкладинка – **Н. Хамітов, В. Жулай**

Підготовка тексту до друку

В. Матвєєв, Ю. Юхимик, І. Цимбалій, Д. Лобачов

Підписано до друку 10.03.2020. Формат 60x84 1/16

Ум.друк.арк. 10.2. Папір офсетний.

Друк офсетний. Тираж 500 прим.

ТОВ «КНТ» Тел.(099)555 19 80

E-mail:knt2012@ukr.net

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 581 від 03.08.2001.