

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ М. П. ДРАГОМАНОВА
Факультет філософської освіти і науки
КАФЕДРА ФІЛОСОФІЇ**

**ДРУГІ АКАДЕМІЧНІ ЧИТАННЯ
ПАМ'ЯТІ Г. І. ВОЛИНКИ:**

«ФІЛОСОФІЯ, НАУКА І ОСВІТА»

Матеріали міжнародної науково-практичної конференції

25-26 жовтня 2017 року

м. Київ

**Київ
Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова
2017**

УДК 1:37:001 (06)

ББК 87:74:72

П-26

*Рекомендовано до друку Вченою радою
Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова
(Протокол № 10 від 27 квітня 2017 р.)*

Редакційна Рада:

Андрущенко В. П. – ректор НПУ ім. М. П. Драгоманова, д. філос. н., проф., член-кореспондент НАН України, академік НАПН України;

Торбін Г. М. – д. фіз.-мат. н., проф., проректор з наукової роботи НПУ ім. М. П. Драгоманова;

Дробот І. І. – д. істор. н., проф. декан Факультету філософської освіти і науки НПУ ім. М. П. Драгоманова;

Бондаренко В. Д. – д. філос. н., проф., завідувач кафедри культурології Факультету філософської освіти і науки НПУ ім. М. П. Драгоманова;

Мозгова Н. Г. – д. філос. н., проф., завідувач кафедри філософії Факультету філософської освіти і науки НПУ ім. М. П. Драгоманова (наук. редактор);

Андрущенко Т. І. – д. філос. н., проф., завідувач кафедри етики та естетики Факультету філософської освіти і науки НПУ ім. М. П. Драгоманова;

Немчинов І. Г. – д. філос. н., проф., професор кафедри філософії Факультету філософської освіти і науки НПУ ім. М. П. Драгоманова (заст. наук. редактора);

Адаменко Н.Б. – к. філос. н., доцент кафедри філософії Факультету філософської освіти і науки НПУ ім. М. П. Драгоманова.

Глушко Т. П. – к. філос. н, доц., доцент кафедри філософії Факультету філософської освіти і науки НПУ ім. М. П. Драгоманова (відповід. секретар);

Другі академічні читання пам'яті Г. І. Волинки: «Філософія, наука і освіта».

Матеріали міжнародної науково-практичної конференції. 25-26 квітня 2017 року. – Київ: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2017. – 252 с.

До збірника включено тези виступів та тези доповідей, підготовлені до міжнародної науково-практичної конференції «Другі академічні читання пам'яті Г.І. Волинки: філософія, наука і освіта». У межах пропонованих текстів досліджуються філософська складова університетської освіти і науки, історія філософії у світовій духовній культурі, гуманітарні парадигми науки, соціально-філософські проблеми сучасного світу, становлення та проблематика сучасних концепцій філософії освіти, а також етика, естетика та культурологія у контексті сучасного філософського дискурсу та актуальні проблеми сучасного релігієзнавства.

Для всіх, кого цікавлять актуальні проблеми сучасної теоретичної та практичної філософії, зокрема історії філософії, філософії освіти, філософії науки, соціальної філософії, етики, естетики, культурології та релігієзнавства.

ББК 87:74:72

П-26

Автори опублікованих матеріалів несуть повну відповідальність за зміст своїх текстів та точність наведених цитат.

ISBN 978-966-931-114-6

© Колектив авторів
© Національний педагогічний університет
імені М. П. Драгоманова, 2017

MINISTRY OF EDUCATION AND SCIENCE OF UKRAINE

**NATIONAL PEDAGOGICAL DRAGOMANOV
UNIVERSITY**

**Faculty of Philosophical Education and Science
CHAIR OF PHILOSOPHY**

SECOND ACADEMICAL READINGS

Devoted to

MEMORY of HRYHORIY VOLYNKA:

«PHILOSOPHY, SCIENCE and EDUCATION»

Materials of the International Scientific and Practical Conference

25-26 of April 2017

Kyiv

Kyiv

Dragomanov University Publishing House

2017

The Editorial Board:

Victor Andruschenko – Dr. of Philosophical Sciences, Professor
Hryhoriy Torbin – Dr. of Physical and Mathematical Sciences, Professor
Ivan Drobot – Dr. of Historical Sciences, Professor
Victor Bondarenko – Dr. of Philosophical Sciences, Professor
Nataliya Mozgova – Dr. of Philosophical Sciences, Professor
Tetiana Andruschenko – Dr. of Philosophical Sciences, Professor
Ihor Nemchinov – Dr. of Philosophical Sciences, Professor
Nadiya Adamenko – PhD in Philosophy, Docent
Tetiana Glushko – PhD in Philosophy, Docent

**Second Academical Readings Devoted to Memory of Hryhoriy Volynka:
«Philosophy, Science and Education».** The Materials of the International Scientific
and Practical Conference, 25-26 of April 2017. – Kyiv: Publishing House of the
Dragomanov University, 2017. – 252 p.

ISBN 978-966-931-114-6

© Authors
© National Pedagogical Dragomanov
University, 2017

ВІТАЛЬНЕ СЛОВО

Шановні учасники II Міжнародних читань, присвячених пам'яті Григорія Івановича Волинка, шановні колеги, друзі й усі, хто знав Григорія Івановича і мав щастя спілкуватися з ним!!!

Трагічна подія, що стала ударом не тільки для рідних, близьких друзів, знайомих та колег Григорія Івановича, але й усіх, хто його знав, стала для нас зобов'язанням зберегти найкращу пам'ять про людину, яка так багато зробила для нашого університету й для кожного з нас. Зобов'язанням втримати і примножити все найкраще, що залишив нам Григорій Іванович – найвищий професіоналізм науковця і освітянина, широке коло інтересів, цікавість до життя, прагнення віднаходити нове і велике у здавалося б, найбільш буденних, тривіальних речах, зрештою, те, що вміщується в єдиному слові: *людяність*. Найбільшим талантом Григорія Івановича було його вміння зберегти щирість і безпосередність сприйняття. Успішний учений і педагог – тонкий лірик і романтик. В сучасному світі зберегти гармонію цих дорогоцінних людських якостей мало кому вдається. Він тонко відчував красу цього світу. Його талант людини виразнювався тонким гумором, легкою іронією і позитивним настроєм у будь-якій складній життєвій ситуації.

Це вже II Читання, які ми присвячуємо пам'яті Григорія Івановича! Перші Читання були організовані й проведені його рідними кафедрою й Факультетом філософської освіти й науки у квітні 2015 р. Порівняно з Першими Читаннями кількість й географія Читань значно зросла, точніше зросла у 2,5 рази. Сьогодні подано 145 заявок на участь у роботі конференції (на відміну від 65 заявок у 2015 р.). Зокрема, якщо у 2015 р. у Читаннях взяли участь 2 закордонних представника, то сьогодні – 8 (4 учасника з Польщі (Варшава, Ін-т філософії Варшавського університету; Краків, педагогічний університет; Люблін, університет Марії Кюрі-Склодовської), 3 з Білорусії (Мінськ, Беларуський держуніверситет), 1 (Алмати, Казахстан).

Зросла кількість й географія учасників з України, зокрема заявлено учасників із 16 міст України:

- із Києва (Ін-т філософії імені Григорія Сковороди НАН України, Центр гуманітарної освіти НАН України, Ін-т вищої освіти НАПН України, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, НПУ імені М. П. Драгоманова, Київський ун-т імені Бориса Грінченка, Національний технічний ун-т «КПІ», Національний авіаційний ун-т, Національний медичний ун-т імені О. О. Богомольця, Національний ун-т біоресурсів і природокористування України, Київський національний економічний університет імені Вадима Гетьмана, Київський національний ун-т будівництва та архітектури, Мала академія наук України);
- із Харкова (Харківська державна академія культури);
- із Одеси (Одеський національний політехнічний ун-т; Одеська юридична академія);

- зі Львова (Львівський національний ун-т імені Івана Франка, Національний ун-т «Львівська політехніка», Львівський медичний інститут);
 - із Дніпра (Національна металургійна академія України);
 - із Дрогобича (Дрогобицький державний педагогічний ун-т імені Івана Франка);
 - із Луцька (Східноєвропейський національний ун-т імені Лесі Українки);
 - із Острога (Національний ун-т Острозька академія);
 - із Ужгорода (Ужгородський національний ун-т);
 - із Тернополя (Тернопільський національний педагогічний ун-т імені Володимира Гнатюка);
 - із Івана-Франківська (Прикарпатський національний ун-т імені Василя Стефаника);
 - із Полтави (Полтавський національний технічний ун-т імені Юрія Кондратюка, Полтавський національний педагогічний ун-т імені В.Г. Короленка, Полтавський ун-т економіки і торгівлі);
 - із Глухова (Глухівський національний педагогічний ун-т імені Олександра Довженка);
 - із Житомира (Житомирський державний ун-т);
 - із Вінниці (Вінницький медичний коледж);
 - із Запоріжжя (Запорізький національний технічний ун-т).
- Отже, маю честь оголосити II Міжнародні читання, присвячені пам'яті Григорія Івановича Волинки відкритими!!!

В. П. Андрущенко
*ректор НПУ імені М. П. Драгоманова,
доктор філософських наук, професор,
член-кореспондент НАН України,
академік НАПН України*

НАРИС НАУКОВО-ПЕДАГОГІЧНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ ПРОФЕСОРА Г. І. ВОЛИНКИ



Григорій Іванович Волинка народився 1 травня 1949 р. у місті Ніжин Чернігівської області в сім'ї робітників Волинка Івана Тихоновича і Любові Дмитрівни. Після восьми класів Ніжинської середньої школи № 1 вступив до Київського електромеханічного технікуму залізничного транспорту, пройшов армійську службу. Випускник Київського національного університету імені Тараса Шевченка (1976), аспірант філософського факультету (1976–1979 рр.). З листопада 1979 р. працював в Національному педагогічному університеті імені М. П. Драгоманова (тоді Київський державний педагогічний інститут імені О. М. Горького) на посадах асистента, старшого викладача, доцента, професора. З 1989 року очолював кафедру філософії, у вересні 2003 р. був призначений на посаду проректора університету з наукової роботи та міжнародних зв'язків.

Доктор філософських наук (1989 р.), професор (1991 р.), академік Української академії політичних наук (1997 р.), заслужений діяч науки і техніки України (2000 р.). Кандидатська дисертація Г. І. Волинка «Діалектико-матеріалістичні основи стилю мислення сучасної науки» (1980 р.) була присвячена онтологічним і методологічним засадам стилю мислення в природознавстві ХХ століття. Докторська «Соціально-практична функція матеріалістичної діалектики», була захищена у березні 1989 року, стосувалась історії і теорії діалектичного дискурсу та соціально-практичних функцій діалектики. Після отримання диплома доктора філософських наук (1989 р.) і призначення на посаду завідувача кафедри філософії керував аспірантами і консультував докторантів. Під опікою Г. І. Волинка кардинально змінилась проблематика кафедральних наукових досліджень. Вони все тісніше пов'язувались із питаннями духовних засад розбудови держави, із світоглядними запитами вищої педагогічної освіти, з історією вітчизняної і зарубіжної філософії. Ним підготовлено і захищено 15 кандидатських і 5 докторських дисертацій. Понад п'ять років Г. І. Волинка входив до експертної ради ВАК України, був членом спеціалізованих вчених рад по захисту кандидатських і докторських дисертацій при НПУ імені М. П. Драгоманова і КНУ імені Тараса Шевченка. З 2004 р. увійшов до складу Громадської колегії при Голові ВАК України. У 2006 р. був призначений головою спеціалізованої вченої ради НПУ імені М. П. Драгоманова по захисту дисертацій з філософської антропології, філософії культури та історії філософії.

Багато уваги Г. І. Волинка приділяв трансформації змісту філософської компоненти вищої освіти. За його навчальними програмами, посібниками і підручниками з філософських дисциплін навчались й продовжують навчатись студенти і аспіранти. Наукові інтереси Г. І. Волинка

поширювалися на питання освітніх засад походження філософського дискурсу, історію філософії, методологію наукового пізнання, гносеологію і логіку, історію освіти. Опублікував понад 200 праць, серед яких 20 – це книги, написані у співавторстві і одноосібно.

Професор Г. І. Волинка був удостоєний державних нагород і почесних відзнак громадських організацій. Він мав державне почесне звання «Заслужений діяч науки і техніки України», нагрудний знак «За наукові досягнення», медаль «Відмінник освіти України», нагрудний знак «Знак пошани», золоту медаль № 1 «Михайло Петрович Драгоманов. 1841-1895 рр.», орден Святого Рівноапостольного князя Володимира Великого II ступеня (2004 р.), орден Святого Рівноапостольного князя Володимира Великого III ступеня (2004 р.), Орден Кирила і Мефодія (2007 р.), подяки Київського міського голови (2004 р.), Почесну грамоту Академії педагогічних наук України (2006 р.).

Григорій Іванович Волинка відійшов у вічність 17 квітня 2014 р. Ця трагічна подія стала ударом для всіх, хто його знав, стала для колективу кафедри філософії зобов'язанням зберегти найкращу пам'ять про цю людину. Зобов'язанням втримати і примножити все найкраще, що залишив нам Григорій Іванович: найвищий професіоналізм науковця і освітянина, широке коло інтересів, цікавість до життя, прагнення віднаходити нове у найбільш буденних речах, зрештою, те, що вміщується в єдиному слові: людяність.

Перші академічні Читання пам'яті професора Г. І. Волинки було проведено 15-16 травня 2015 року. Пропонована ж увазі читача збірка матеріалів репрезентує роботу других академічних Читань, що відбулись 25-26 квітня 2017 року. Кафедра філософії Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова планує й надалі зберегти цю традицію й вшанувати пам'ять професора.

Н. Г. Мозгова
завідувач кафедри філософії
НПУ імені М. П. Драгоманова,
д.ф.н., професор

СЕКЦІЯ І.

ФІЛОСОФСЬКА СКЛАДОВА УНІВЕРСИТЕТСЬКОЇ ОСВІТИ І НАУКИ

Адаменко Н. Б.

*Національний педагогічний університет
імені М. П. Драгоманова, к.ф.н., доцент
м. Київ, Україна*

ПРО РОЗУМІННЯ ПОНЯТТЯ «ТУРБОТЛИВЕ МИСЛЕННЯ» У ВЧЕННІ МЕТЬЮ ЛПМАНА

Уявімо ситуацію, коли вчений висуває гіпотезу і розпочинає наукове дослідження її доведення чи спростування. Тривають пошуки, експерименти та багато інших процесів роботи під час яких декларується передусім нейтралітет суб'єктивності дослідника, його науковий підхід, оснований на раціональних моделях причинно-наслідкових зв'язків. Та чи так це насправді? Невже вчений при цьому позбавлений особистісного настрою, емоцій, турботи про хід та результат. А, можливо, саме «турбота» вченого передує усяким процесам, початкам як «буття-поперед-себе», послуговуючись термінологією М. Гайдеггера. Момент турботи – це момент з'яви темпорального, запитування про життя, що неминуче призводить до руху, пробудження до достеменного існування, до відповідальності за власні діяння, власне Людини.

Навчаючи іншого, освітяни, так само як і науковці, дедалі глибше переймаються фактами, їх логікою, аналітикою. У цьому контексті популярними є теорії та практики критичного мислення як наукового підходу, здатного розв'язати широке коло проблем. У сучасній філософії, психології, педагогіці утвердилась значна кількість вчень у цьому напрямку. Та, мабуть, найбільш актуальними залишаються початкові визначення, запропоновані американськими прагматистами Ч. Пірсом, В. Джеймсом, Дж. Міллем, В. Самнером, Д. Дьюї. Саме останній тлумачить критичне мислення як рефлексивне мислення в освіті, розрізняючи процес і продукт мислення.

Проте, можна помітити, що сьогодні у більшості випадків, критичне мислення як навчальна дисципліна базується на правилах формальної логіки, теорії та практики аргументації, риториці та науковій епістемології, тим самим слідуючи теорії К. Поппера. На його думку, знання не існує без практики висування гіпотез, їх обґрунтування чи спростування. Критичне мислення – це основа раціональності, де важливим є виключно метод, а все інше не має значення.

Однак, повертаючись до Д. Дьюї, нагадаємо собі його твердження про те, що загальнемотивування дитини (чи дорослого) подумати, незалежно від існуючої проблеми в їх особистісному досвіді, яка б бентежила і виводила зі стану рівноваги, є абсолютно марною справою. У праці «Психологія та

педагогіка мислення» («Howwethink»), розглядаючи значення логічного, мислитель приходять до висновку, що педагог під час роботи з необхідністю побачить, що психологічне і логічне не суперечить одне одному, а є інтелектуальною функцією і цілісністю. «Рефлексія перевертає предмет з різних сторін і при різному освітленні, так що не залишається непоміченим нічого істотного – майже як перевертають камінь, щоб подивитися, якою є нижня сторона і що він покриває. Глибокодумність на практиці означає те ж, що турбота про нього; помислити предмет – значить звернути на нього увагу, виявити стурбованість про нього» [1]. Отже, розуміння рефлексивного мислення як процесу стурбованості, запропонованого Д. Дьюї, на мою думку, є близьким за значенням і смислом категорії «турботи» як саморефлексії у М. Гайдеггера.

Американському вченому, апологету вчення Д. Дьюї, Метью Ліпману разом з однодумцями вдалося підхопити розуміння критичного (critical) мислення як відповідально-мислення, як цілісності творчого (creative) і турботливого (caring) мислення у спільноті запитуючих (communityofinquiry), як мисленнєвий експеримент, результатом якого є глибоке судження (strongjudgment), основані на самокорекції (self-correction) та досвіді (life experience) людини. М. Ліпман обґрунтовує свій підхід на сторінках численних книг, статей, створює Інститут з розвитку філософії для дітей, зрештою методичку «Філософія для дітей» та цілісну програмунавчання дітей та дорослих, яка нині є однією з провідних в освітніх системах демократичних розвинених країн та актуальною та популярною в країнах, що розвиваються.

Цілісну бачення мислення як тріади критичного, креативного та турботливого мислення у вченні М. Ліпмана має еволюційний характер. Спершумислитель визначив базові поняття побудови освітнього процесу у зв'язку з аналізом критичного та креативного мислення. У липні 1994 року М. Ліпман виступає з доповіддю «Турботливе мислення» («Caring Thinking»), на VI міжнародній конференції з мислення у Бостоні, фактично вперше презентуючи дане поняття. Результатом багаторічних розмірковувань та практики було видання праці «Мислення в освіті» («Thinkingin Education») у 1999 році. Проте, тільки у другому виданні цієї роботи у 2003 році автор додає окремий розділ, присвячений турботливомумисленню та глибоко й детально обґрунтовує зв'язок як з двома попередніми, так і цілісність означеної тріади мислення. Цікаво, що у такій самій послідовності, наприклад, Google-пошукач відображає англійські (україномовні відповідно) результати цих типів мислення: «критичне мислення» – 41100000 (55800), «креативне мислення» – 13600000 (16200), «турботливе мислення» – 17800 (118) статей. Причиною такого кількісного розриву результатів можна пояснити тим, що турботливе мислення до М. Ліпмана не було ніким задекларовано як окремий інтелектуальний процес, хоча, зокрема, таксономія когнітивних процесів американського психолога Б. Блума вже містила твердження про важливе значення почуттів та емоцій для синтезу та оцінки. Тому, дане поняття і постає

актуальним для розуміння і аналізу з метою практичного використання в освітньому процесі.

М. Ліпман зазначає, що ми, як правило, асоціюємо критичне мислення з доведеннями та аргументаціями, дедукцією та індукцією, формою, структурою та побудовою. Ми не помічаємо, як насправді глибоко наші переживання оформлюють і скеровують наші думки. Без них мислення плоске та нецікаве. «Турбуватись, значить зосередитися на тому, що цінне. У розумінні сенсу турботливого мислення присутня семантична подвійність: по-перше, це бути стурбованим про предмет розмірковування, а по-друге, – це стан стурбованості про власний спосіб мислення» [2, с. 262]. Таким чином, в процесі навчання ми відповідаємо як мінімум на два запитання, проте вкрай філософських: що є предметний світ та хто я.

Справедливо зазначити, що М. Ліпман відмовляється надати уніфіковане визначення «турботливого» мислення як самостійного окремого виду чи типу мислення. «Турбота стає компонентом, аспектом мислення тоді, коли виконує такі когнітивні операції як пошук альтернатив, формування стосунків, виокремлення зв'язків між складовими, визначення відмінностей. І у той же час, це є власне природа турботи, яка полягає у подоланні відмінностей, що загрожують стати образою, конфліктом» [2, с. 264].

Замість ясного і чіткого визначення турботливого мислення, автор його описує через чотири інших терміни: цінність, афективність (у деяких місцях має місце розділення афективності та емпатії), активність, нормативність. І залишає цей список відкритим для доповнень на наш розсуд: «Що я можу запропонувати..., то це перелік таких різновидів турботливого мислення, що, на мою думку, ані не взаємозаміняють, ані вичерпують поняття» [2, с. 264]. Розглянемо наведені М. Ліпманом різновиди турботливого мислення.

1. *Ціннісне мислення: цінувати значить дорожити або оцінювати.* Мислитель посилається на Д.Дьюї, який власне й розрізнив у своєму вченні те, що нами цінується від того, що для нас має вартість. Таким чином, слід розуміти, що є повагою, цінністю, а що оцінкою вартості, коштовністю. Для того, що справді цінувати, треба навчитися розуміти, плекати, саме дорожити. Ціннісне мислення є основою для формування етичних принципів.

2. *Афективне мислення: переживати глибоке емоційне та інтелектуальнопочуття образи.* Це ситуація потреби в реакції на вчинки, чітке особистісне уявлення про добро і зло, сильне почуття справедливості. Людина відчуває емпатію, і на не доброчесність буде обурено реагувати, виявляючи при цьому глибоку прихильність до іншого, ясність думки, аргументацію правильної та неправильної точки зору і рішучість у пошуку розсудливості.

3. *Активне мислення: турбуватись значить брати активну участь з метою та аргументацією.* М. Ліпман апелює до наших дій, до запитання кожним про те, що я можу зробити в тій чи іншій ситуації, щоб не відчувати «розбитість» і безпорадність. Це особистісна та громадянська участь. Мислитель пропонує знайомити підлітків з інститутом волонтерства, з будь-якою проектною роботою, що в змозі надати практичних компетентностей. Так

само дорослі мають змогу бути активними у громадській праці та позиції на різних рівнях свого життя.

4. *Нормативне мислення: переконуватись, що все, що відбувається відповідає існуючим нормам і правилам.* Зрозуміло, що часто маємо ситуації, коли розуміємо, що реальність з очевидністю не відповідає тому, як належно бути. Так посилюється глибока стурбованість, відчуття чесності і справедливості. Нормативне мислення присутнє на глобальному та локальному рівнях(захист екології, тварин, прав людини, тощо). Для його ефективного втілення потрібен відхід, децентрування від особистісного.

Аналіз різновидів турботливого мислення, запропонованих М. Ліпманом насправді відкриває ще більше питань, ніж дає відповідей. У даній розвідці наведеноопис та початкове розуміння поняття «турботливого мислення» у вченні М. Ліпмана, проте цікавими та актуальними є подальші лослідження щодо цілісності їх розуміння у контексті критичного та креативного мислення у теоретичній та практичній площинах.

Література:

1. Дьюи Д. Психология и педагогика мышления / Д. Дьюи; пер. Н. М. Никольская. – М.: Совершенство, 1997. – 208 с. – Электронный ресурс. – Режим доступа: http://pedlib.ru/Books/2/0136/2_0136-41.shtml
2. Lipman M. Thinking in Education / Matthew Lipman. – New York: Cambridge University Press, 2003. – 304 p.

Бурдейна І. В.

*Національний медичний університет
імені О. О. Богомольця, викладач
м. Київ, Україна*

ПИТАННЯ ФОРМУВАННЯ ДУХОВНОСТІ У СТУДЕНТІВ ВМНЗ УКРАЇНИ

Студентський етап у житті людини пов'язаний не тільки з психологічним, біологічним, а й соціальним, професійним та духовним її розвитком. Як правило, в юнацькому віці відбувається ломка раніше сформованих уявлень про себе, інших та про належне, засвоєних стереотипів поведінки. З одного боку, молода людина ще може перебувати в стані ейфорії, відчутті хорошого здоров'я, необмежених можливостей, а з іншого – вона вже повинна вчитися реально дивитися на світ, адекватно оцінювати себе й формуватися як спеціаліст та високодуховна, освічена особистість.

Професійна соціалізація майбутніх медиків пов'язана не тільки з засвоєнням ними необхідних знань, вмінь і навичок, а й з формуванням відповідних психологічних, комунікативних та духовних якостей.

Яким повинен бути лікар? Висококласним професіоналом, який обмежується виконанням безпосередніх своїх функцій, пов'язаних з

відновленням здоров'я людини, врятуванням її життя? Людиною, яка чудово розбирається в новітніх досягненнях медичної науки, медичної техніки, але байдуже ставиться до особистості пацієнта (технічна безособистісна модель лікаря)? Або необхідно формувати особистість лікаря, який буде не тільки висококваліфікованим фахівцем, а й людиною, здатною до емпатії своїм пацієнтам, є носієм не тільки професійних, наукових компетентностей, а й гуманістичних, морально-етичних якостей? На думку видатного українського хірурга М.М. Амосова є дві професії, де любов до людини є обов'язковою – професії *лікаря* та *вчителя*. Він радив випускників, в яких відсутня означена якість, влаштовувати в НДІ, лабораторії та ін., але не допускати до роботи з пацієнтом, тобто до практичної лікувальної діяльності.

Вкрай актуальною в контексті сьогодення є проблема співвідношення між морально-етичними та економічними імперативами у професійній діяльності лікаря, організації системи охорони здоров'я в цілому. В зв'язку з цим звернемося до деяких розмислів та вчинків корифеїв вітчизняної медицини. У книзі «Феофіл Гаврилович Яновський» відомий історик медицини, письменник Г.Ю. Аронов наводить уривок з листа молодого Ф.Г. Яновського до своєї дружини: «Де знайти примирення між пошуками шматка хліба (що досягається службою та платною практикою), потім – науковими напрямками та, нарешті, гуманітарними вимогами – лікувати неплатоспроможних. Перше – неможливо заперечити, друге – не бажано, а третє... Нам іноді здається, що допомога бідним – це добровільна дія, яка є схвальною, але яку можна і не робити. Але ми повинні більше ділитися з іншими. Всі мають однакові права на блага земні. Почати особисте егоїстичне життя та заплющити очі стосовно інших – я не можу; не можу не тому, що я добрий, а тому, що інакше вчиняти несправедливо» [1].

Серед пацієнтів «святого доктора» були не тільки видатні особистості (Л. Українка, М. Заньковецька, М. Старицький, І. Карпенко-Карий, М. Лисенко, П. Столипін, В. Короленко та ін.), а й прості люди. Всіх бідних Ф. Г. Яновський лікував не тільки безкоштовно, а часто непомітно від хворого залишав гроші на ліки та продукти, наймав за свої кошти доглядальниць для важкохворих тощо. Можна навести й такий факт. З метою професійної та матеріальної підтримки талановитих збіднілих студентів Феофіл Гаврилович залучав їх до участі у своїх домашніх лікарських прийомах. Він сплачував їм за цю «асистентську» працю вельми пристойні гроші [2; 8].

Отже, мова йде про духовну складову внутрішнього світу людини, яка характеризує міру її становлення як особистості. Як доводив М. Бахтін, якщо тіло – це просторовий вимір людського буття, душа – часовий, то дух – смисловий. Поняття духовності людини пов'язується з такими екзистенціалами людського буття, як відповідальність, сумління, з її цінностями, ідеалами, вірою (не обов'язково і не тільки в релігійному контексті), уявленнями про своє призначення, сенс життя і професійної діяльності тощо.

Зрощення власної духовності, відповідальності – важкий тягар, який бере на себе людина, оскільки вона особистість. Проте, саме духовність, виборювати

яку людина повинна щохвилини, протягом всього життя, – є основною властивістю людини.

В. Франкл наголошував на тому, що духовність – це не просто притаманне людині поряд з тілесним і психічним (все це притаманно і тваринам). Духовність – це те, що властиве тільки людині. Філософ звертав увагу на те, що у кожної людини є її власний курс, даний лише їй і саме вона повинна його реалізувати, не упустити шанс його здійснити, інакше її можливість самоздійснення втратиться назавжди [3, с. 93].

М. Шелер вважав, що найвища відмінність між людиною та світом зумовлена наявністю у людини духа. Базисною характеристикою духа є «відкритість світу». Тварини обмежені середовищем свого існування, дух людини долає обмеження середовища і виходить у відкритий світ, перетворює світ.

Значної уваги науково-педагогічного колективу ВНЗ потребує виховання професійної культури студентства. Відомо, що такі професії як лікар, педагог напряму пов'язані з тісними міжособистісними взаєминами, які часто, навіть більше, аніж дбайливе виконання професійних обов'язків впливають на життя й навіть долю людини. Тому виховання почуття відповідальності, відданості обраній професії, яка згодом неодмінно стає способом життя фахівця, багато в чому залежить саме з навчання у вищих медичних навчальних закладах. Саме в цей період закладаються професійні знання, навички та особливості професійної культури, комунікативної діяльності. Також студент, знаходячись в середовищі наставників, співвідносить себе з професіоналами, рівняється на них. Професія медика передбачає не лише зацікавленість у відмінній моральній налаштованості на майбутнє, вбачанні позитивного навіть у нестандартних життєвих ситуаціях, ситуаціях непростого вибору. Також це такі непрямі фактори такі, як професійна мова, лікарська етика, чіткість у висловлюваннях, доречна та зрозуміла для пацієнта мова, носіння медичного одягу, охайність та ін.

В межах ВНЗ формування особистості молодої людини сприяє вивчення не тільки професійно-орієнтованих дисциплін, а й дисциплін соціально-гуманітарного циклу, світоглядних дисциплін, що дозволяють сформувати чітку світоглядну, професійну, громадянську позицію. Такі дисципліни, як філософія, соціологія та медична соціологія, релігієзнавство, етика, естетика, біоетика, біомедична етика, теорія пізнання в медицині, основи християнської етики та моралі дозволяють молоді значно розширити уявлення про світ та усвідомити проблеми, що стосуються професійної сфери, способів професійної комунікації та міжособистісних взаємодій, формування гуманістично спрямованої позиції молоді. Значної уваги потребує поглиблене вивчення згаданих дисциплін та належна увага щодо якості формування духовного начала молодого спеціаліста. Натомість, в сучасних умовах спостерігаємо невиправдане скорочення годин на викладання дисциплін соціально-гуманітарного спрямування, що провокує нехтування духовним розвитком студентства.

Література:

1. Аронов Г. Е. Феофил Гаврилович Яновский / отв. ред. Н. М. Амосов. – К.: Наукова думка, 1988. – 140 с.
2. Фещенко Ю. І., Мельник В. М., Приходько А. М. Корифей української медицини – академік Феофіл Гаврилович Яновський (до 150-річчя від дня народження Ф.Г. Яновського) // Український пульмонологічний журнал. – 2010. – № 2. – С. 5-11.
3. Франкл В. Человек в поисках смысла. – М.: Прогресс, 1990.

Мозгова Н. Г.

*Національний педагогічний університет
імені М. П. Драгоманова, д.ф.н., професор
м. Київ, Україна*

ТВОРЧИСТЬ Г. І. ВОЛИНКИ ЯК СТИЛЬ ЖИТТЯ І ФІЛОСОФУВАННЯ

Багатогранність творчої особистості Григорія Івановича Волинка дозволяє вести розмову про нього з найбільш різноманітних кутів зору – філософської, культурологічної, мистецтвознавчої, релігійно-філософської, історико-філологічної, краєзнавчої і т.д. Коло інтересів Г. І. Волинка було безмежним, а хвилини слабкості та відчаю, які, хоча й рідко, але все ж таки опановували ним, одразу розсіювались, коли він починав поринати у свою улюблену справу – займатись філософією.

Особисто для мене є важливим виявлення взаємозв'язків між єством людини та змістом її улюбленої справи. Цілком закономірним є те, що непересічна людина в своїй улюбленій діяльності притягує до себе відповідних їй людей, обставини, події. Одразу приходять на згадку аналогічні роздуми Григорія Івановича в одній із його публікацій: «Фраза, яка стала трюїзмом «короля грає його оточення» дещо корегується самою особистістю... Зокрема, цю людину (Й. Міхневича – Н.М.) оточували яскраві особистості, її поважали й цінували. Але сама вона залишалась скромною й достойною, яка без зайвого самозвеличення чесно, спокійно й тихо робила свою справу. У тому числі й справу благодійно-конструктивного духовного впливу на оточуючих, бо у стосунках культурних й освічених людей усі грають лише на користь спільній справі. Ніхто не претендує на королівську личину, тому виграють усі» [1, с. 19]. Таким бачив Григорій Іванович професора Київської духовної академії ХІХ ст. Й. Міхневича, але складається враження, що несвідомо він описав свій власний духовний портрет, портрет людини чуйної, душевно щирої, романтичної, академічно добросовісної, людини, якій абсолютно не був притаманний формалізм, авторитаризм та зневага до людей. Підтвердженням цьому слугує характеристика Григорієм Івановичем справжніх людських відношень між вченими в рамках наукової школи: «склад наукової школи, – писав Волинка, – має бути принципово плинним, хоча в ній має бути константне ядро. Чого не повинно бути – це домінування очікувано пануючих відносин «вчитель -

учень». Я не вважаю себе вчителем, бо вчусь у своїх талановитих колег набагато ефективніше, ніж вони думають. Я вдячний їм, що вони не перестають бути щиро цікавими для мене. Це означає, що вони працюють, постійно долаючи власну обмеженість. Це зобов'язує... Іще одне. Не можна адмініструванням і силовими засобами залучити когось до плідної наукової роботи» [2, с.132].

Якщо ж звернутись до філософської спадщини Григорія Івановича, то його наукові інтереси поширювались на питання освітніх засад походження філософського дискурсу, історію філософії, методологію наукового пізнання, гносеологію, логіку, історію освіти, висвітлення «білих плям» історії української філософської думки і культури та найновіших досягнень природничих наук і техніки. Професор опублікував понад дві сотні праць, серед яких сімнадцять книг, написаних у співавторстві та одноосібно. У 2015 р., після тривалих обговорень та відповідних підготовчих робіт колективом кафедри філософії НПУ імені М.П. Драгоманова, яку Г. І. Волинка очолював понад двадцять п'ять років, та при гарячій підтримці ректора нашого університету, академіка НАПН України, член-кореспондента НАН України, доктора філософських наук, професора В.П. Андрущенка, було прийнято рішення: видати його твори, які б ознаменували початок, ствердження і своєрідність наукових пошуків професора – його кандидатську й докторську монографії, третю частину книги «Філософія Стародавності і Середньовіччя в освітньому контексті», вступ і перші розділи праці «Картина світу ХХ століття. Енциклопедизм як композиційний принцип. Частина 1. Природничо-наукові компоненти», а також кілька статей початку 2000-х років, в яких були представлені результати дослідження феномену університету і філософських поглядів М. П. Драгоманова. Ми це здійснили... і світ побачив Вибрані твори Григорія Івановича. Ми й надалі плануємо поступово публікувати його праці.

Філософська спадщина Григорія Івановича надзвичайно багата й різнопланова не лише за змістом, але й у часовому вимірі: деякі статті й тези вийшли друком ще в 1970-1980-х роках і були результатом поїздок на конференції в такі екзотичні міста Росії як Дубно, Обнінск, Кемерово. Інші праці стосувались вже цілком зрілого етапу наукової діяльності професора – це монографії кінця 80-х років ХХ ст. Перша з них – це монографія «Матеріалістична діалектика і суспільне життя», яка вийшла 1986 році українською мовою у Києві в «Політвидаві України». Григорій Іванович надзвичайно пишався цією монографією, оскільки в «Політвидаві України» друкуватись було дуже важко, оскільки це видавництво було надзвичайно вимогливе як до змісту, так і до оформлення рукописів, призначених для друку. Наступна книга – це докторська монографія з назвою «Соціально-практична функція матеріалістичної діалектики» вийшла через два роки у 1988 році теж у Києві, на цей раз – у видавництві «Вища школа» російською мовою, тобто для всесоюзної читацької аудиторії. У ній, в першу чергу, розглядались питання праксеології, і порівняно з попередньою книгою вони були розроблені на більш фундаментальному рівні та в ширшому масштабі. Слід підкреслити, що поряд з праксеологією, в докторській монографії знайшли своє відображення питання гносеології, філософії науки, філософської методології.

Ціла низка положень, які вперше були висвітлені в даній монографії, через кілька десятиліть знайшли свій розвиток у дослідженнях наукової картини світу. Як влучно написали згодом учні й колеги Г.І. Волинка «...перші дві монографії Григорія Івановича є не лише своєрідними філософськими артефактами, пам'ятками думки радянської доби. Як впливає з їх огляду і співставлення з пізнішими працями нашого наставника, в них закладені основи його майбутніх творів та відкриттів. Ось чому ці дві книги ми порівняли з зерном, яке проростає і дає сходи» [1, с. 15].

На початку ХХІ ст. Волинка продовжує плідні дослідження з історії класичної філософії, зосереджуючи головну увагу на провідній ролі філософії в освітньому контексті. Творчу працю Г.І. Волинка увінчала його книга «Філософія Стародавності та Середньовіччя в освітньому контексті» (2005 р.). Це надзвичайно ґрунтовне дослідження не тільки з історії філософії, а з усієї інтелектуальної історії Стародавності та Середньовіччя. В ньому професор здійснює вдалу спробу розгорнути величну панораму зародження та становлення європейського інтелектуалізму, насамперед класичного філософування у безпосередній єдності з процесом розвитку освіти. «Тріада «філософія – школа – освіта», що є наріжним каменем побудови книжки, виявляється своєрідним трикутником, у якому усі три вершини є рівноцінними, без їхнього діалектичного поєднання процес виховання освіченої людини мислити неможливо» [1, с.16].

Слід підкреслити, що Г. І. Волинка суттєво уточнив концепцію походження філософії та розширив уявлення про природу філософського дискурсу. Адже серед наукового загалу загально прийнятим вважалось, що поява філософування і філософії обумовлюється трансформацією міфу під впливом пізнавальних та соціальних факторів. Г. І. Волинка звернув увагу ще на один фактор – освітній. Останній виник на ґрунті релігії з її жорсткою увагою до точного транслювання новим поколінням букви й духу релігійних текстів. Тому перші школи були релігійними й аскетична організація освіти в таких школах породжувала феномен протестного простору в духовному світі індивіда. Більш того, саме школа зумовила появу та існування професійної філософії як дозвільної розумової гри.

Отже, можна зробити висновок, що книгу професора Волинка «Філософія Стародавності та Середньовіччя в освітньому контексті» цілком можна поставити в один ряд з кращими взірцями досліджень з філософії Стародавності та Середньовіччя.

На початку 2000-х років головну дослідницьку увагу Г. І. Волинка зосереджує на вивченні феномену університету й приходять до висновку, що в сучасних умовах саме педагогічний вищий навчальний заклад втілює класичну складову вищої університетської освіти, бо саме він є прямим спадкоємцем базового структурного підрозділу перших університетів – факультету вільних мистецтв.

Хотілося б закінчити цю невеличку розповідь про Григорія Івановича його ж зверненням до студентів: «Ви молоді, талановиті, у вас попереду ціле життя. Вас, напевно, ще не відвідують «прокляті» філософські питання. І слава Богу. Живіть, вчіться і працюйте спокійно. Але знайте, абсурд не спить. Він підступний і войовничий. Філософія з її споконвічним потягом до смислу зможе допомогти вам

у важкі часи, в часи навали абсурду. Не бійтесь втоми у боротьбі з ним. Пам'ятайте, відпочинок буде. Про нього завжди потурбується наш академічний песик Канікула» [4, с. 21].

Література:

1. Андрущенко В. П., Мозгова Н. Г., Немчинов І. Г., Матюшко Б. К. Грані філософської спадщини Григорія Івановича Волинки // Волинка Г. І. Вибране / За ред. В. П. Андрущенка, І. І. Дробота, Н. Г. Мозгової та ін. – К.: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2015. – 510 с.
2. Волинка Г. І., Мозгова Н. Г. Видатні постаті в оточені Йосипа Міхневича / Г. І. Волинка, Н. Г. Мозгова // Пам'ять століть, 2004. – № 1. – С. 4-20.
3. Волинка Г. І. Наукова школа Г. І. Волинки / Г. І. Волинка // Наукові школи Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. – К.: Четверта хвиля, 2005. – 328 с.
4. Волинка Г. І. Філософія в педагогічному університеті: історія, сучасність, перспективи / Г. І. Волинка // Філософія як складова університетської освіти. Збірник праць студентів НПУ імені М. П. Драгоманова. – К.: НПУ імені М. П. Драгоманова, 2003. – 64 с.

Павлов Ю. В.

*Київський національний університет
імені Тараса Шевченка, к.ф.н., доцент
м. Київ, Україна*

СПЕЦИФІКА ВИКЛАДАННЯ СОЦІОГУМАНІТАРНИХ ДИСЦИПЛІН У ВИЩІЙ ШКОЛІ: СУЧАСНІ РЕАЛІЇ ТА ПРИМАРНІ ПЕРСПЕКТИВИ

Характеризуючи сучасне суспільство, фахівці називають його по різному: постіндустріальним, інформаційним, комунікативним, суспільством «високих» технологій тощо. Термінів багато, але всі вони фіксують головне – визначальним чинником функціонування й розвитку передових країн все більше стає інформація. Саме комплексні знання, їх обсяг і глибина у поєднанні з рівнем освіченості людей, їх професіоналізмом, моральністю, культурою мислення, мистецтвом спілкування зумовлюють досягнення у самих різних сферах індивідуального і суспільного життя. Найважливішу роль у цьому процесі відіграє комплексність здобуття і засвоєння індивідом попереднього досвіду людства, послідовність і цілісність отримання знань. Це має відбуватись на всіх етапах соціалізації людини, передусім в сферах освіти і виховання.

Сучасний період розвитку освіти в Україні, передусім, на рівні вищої школи, є дуже складним і суперечливим. Мають місце кардинальні зміни самої моделі освітнього процесу на теоретичному, методологічному, інформаційно-методичному рівнях. Намагання Міністерства освіти і науки України поступово вводити у вищих навчальних закладах держави нові освітні методики, розробка

новітніх стандартів якості освіти та підготовки фахівців – вагомі кроки на шляху в єдиний європейській освітній простір. На відміну від багатьох процесів – економічних, політичних, соціальних та інших, що держава пережила за роки своєї незалежності і які мали дезінтеграційний характер, процес, про який йдеться, має іншу спрямованість. По своїй суті він є інтеграційним. Разом з тим, нині діяльність держави в системі реформування освіти та спроби «європеїзації» українського освітнього простору переважна більшість освітян визначила як малокерований непідготовлений процес, імітацію справжніх реформ.

Хоча беззаперечним є той факт, що оптимізація освітнього процесу у вищій школі в рамках європейських моделей навчального процесу, має більше плюсів ніж мінусів, але її втілення в реаліях українських традицій вищої школи, на жаль, було і буде дуже болісним і складним. Особливої уваги в цьому контексті заслуговує питання про специфіку викладання, вивчення і контролю знань з комплексу соціогуманітарних дисциплін. Відповідно до нового Закону «Про вищу освіту», прийнятого у 2014 році, різко скорочуються ці навчальні дисципліни, більшість з них виводиться за межі обов'язкового державного стандарту підготовки фахівців і рішення про їх викладання чи не викладання залишається на розсуд самих навчальних закладів. Це вже призвело до виключення цих дисциплін з навчальних планів низки вишів природничого і технічного профілю (в деяких вони залишились в статусі факультативів чи елективів). Така тенденція має дуже негативні наслідки, адже втрачається та сама комплексність і системність підготовки майбутніх спеціалістів, освітній процес багато в чому втрачає свою цілісність.

Дискусії, що розгорнулись в останній час в освітянському просторі стосовно доцільності чи недоцільності викладання на непрофільних факультетах таких дисциплін, як «філософія», «політологія», «соціологія», «культурологія» тощо свідчать, з одного боку, про необхідність зміни самого уявлення про їх роль і місце в освітніх компетенціях випускників, з іншого – пошуку відповіді на питання: «що саме викладач повинен запропонувати студенту в лекційних курсах, яка тематика має бути репрезентованою, цікавою, корисною для слухача?».

Одною з найгостріших проблем, навколо якої нині точаться суперечки є місце і статус філософії в освітніх практиках сучасної вищої школи. Це пов'язано з негативним досвідом викладання заідеологізованих курсів в радянській вищій школі, де слова «філософія» і «марксизм-ленінізм» для студента були тотожними та комплексом хибних уявлень і міфів стосовно цього у нинішніх студентів, а також з невмінням, а часто і небажанням викладачів показати «негуманітарній» аудиторії роль і значення даного курсу для їх майбутньої діяльності. Останнє належить до питань професійної компетентності, педагогічної майстерності самого викладача, разом з тим, подолання негативізму і упередженого ставлення до філософії у студентській молоді в рамках «міфів і легенд» спадку радянської вищої освіти є надзвичайно важливою і актуальною проблемою сьогодення.

Найпростішим шляхом її вирішення, по якому пішла переважна більшість вишів України, стала практика скорочення лекційних і семінарських годин, відведених на викладання даного курсу, виключення значної частини історико-філософської тематики з навчальних програм для бакалаврів та магістрів на кафедрах філософії. Схожі, якщо не гірші, тенденції мають місце в рамках культурологічних, соціологічних, політологічних курсів. Сучасний студент, (а особливо студент-природничник), фактично позбавлений можливості отримати від викладача цілісну, об'єктивну інформацію стосовно широкого комплексу теоретичних питань і проблем не лише в рамках сучасних гуманітарних студій, а й про історію еволюції європейської і вітчизняної гуманітаристики і продовжує існувати в полоні хибних уявлень та міфів минулого. Нині студент, особливо негуманітарних спеціальностей, сприймає комплекс соціогуманітарних дисциплін як щось неважливе, другорядне, не варте його часу і уваги, а сам процес оволодіння навчальним матеріалом з даних курсів перетворюється в процедуру «накопичення» балів, залікових одиниць, кредитів для успішного складання іспитів.

В цьому випадку ми можемо вести мову про вихолощення цілісного змісту вищої освіти, втрату змістовної складової та смислового наповнення освітньої діяльності, формалізацію самого навчального процесу, перетворення його з процесу набуття знань, умінь, навичок, адаптації до суспільних вимог, врешті-решт соціалізації молодого людини на процес бездумного засвоєння нею «непотрібної» або «зайвої», на її думку, інформації, часто не усвідомлюючи навіщо, навіть не намагаючись проявити власні здібності, свій творчий потенціал. Фундаментальність радянської освіти, всезагальна підготовка, яку отримували учні нині зводиться до «шаблонізації», локалізації – виокремлення певних предметів для вивчення та здобуття окремих знань для складання тестів. Середня школа, та й на жаль, і вища також, випускають людей, в яких часто відсутня власна думка, самостійне креативне мислення, творчий, зацікавлений підхід до вирішення проблем. Зайва формалізація, надання переваги зовнішнім характеристикам і показникам над внутрішнім змістом навчально-виховного процесу поза якісною підготовкою молодого покоління до життя нівелює ті позитивні здобутки, що ми маємо в цій сфері.

Пономаренко В. В.

*Національний педагогічний університет імені
М. П. Драгоманова, к.ф.н., доцент кафедри філософії
м. Київ, Україна*

П'ЯТЬ КОМПЕТЕНЦІЙ ЗДОБУТИХ З П'ЯТИ УРОКІВ РОЗКРІПАЧЕННЯ РОЗУМУ

Сучасна ситуація в українській вищій освіті вже давно перестала вимагати дискусій та суперечок, щодо її користі та доцільності. Адже скільки не говори про покійника, це йому навряд чи допоможе. Тому сьогоднішні освітні питання, залишаються поза увагою більшості активних учасників освітнього процесу –

професорсько-викладацького складу та студентів. По суті, їм байдуже, що буде написано на надгробку вищої освіти та якого кольору буде огорожа могили. Як і належить покійнику, вони мовчки переносять все нові і нові реформи освіти пов'язані з болонською системою, електронними журналами, змінами в нарахуванні стипендій, законами про антиплагіат, тощо.

З іншої боку, така ситуація дозволяє не кваплячись міркувати над проблемами освіти. Адже смерть, це не кінець, не ніщо, як це розуміє більшість. Як правило це можливість зародження чогось нового, нового життя. І на могилі можуть розквітнути квіти. Тому на нашу думку, саме зараз можна спокійно порозмислити над перспективами майбутнього народження. І, можливо, внести свої корективи у процеси творення нової освіти, освіти майбутнього.

Керуючись модою, ми не могли не звернути увагу на європейський освітній простір та на осмислення його перспектив. Тобто до теоретичної думки у цій сфері, до філософії освіти. Пам'ятаючи настанову класика, «будемо навчатися чужого» [2, с. 353].

Приводом сказати декілька думок на могилі нашої вищої освіти, поки її не затоптали безперервними реформами, і не залишилось пустого місця, слугує робота відомого французького філософа постмодерніста Жака Рансьєра «Учитель-незнайко: п'ять уроків із розкріпачення розуму» [1]. Прочитавши цю відому розвідку автора ми б хотіли зазначити в контексті наших реалій, 5 компетенцій, які здобули.

Філософсько-дослідницька компетенція.

Як не дивно, представник європейської думки сучасності не менше скептицизму висловлює, ніж ми, до сучасної освіти. Про те, якщо ми критикуємо українську освіту, то він, зі ще більшим запалом – європейську. Як і будь який сучасний філософі, Жак Рансьєр виступає з критикою сучасної методи навчання. Він стверджує, що в сучасному суспільстві панує нерівність, і що саме інституція освіти є одним із основних апологетів такого стану речей, як каже автор, «закріпачення людини». До того ж це робиться абсолютно несвідомо учасниками освітнього процесу, такий результат закладено безпосередньо у формі взаємовідносин вчитель-учень. Вчитель стоїть наче зверхньо над учнем, саме вчитель вирішує, що треба знати, як тлумачити, і які робити висновки учню. І найцікавіше те, що чим кращий вчитель, чим краще він володіє дидактичною майстерністю, тобто майстерніше пояснює, «розжовує» матеріал, тим ефективніше він проводить отуплення учня. Рансьєр стверджує, що це наче б то благородна робота «однак усі нещастя, на жаль, спричиняє саме це слівце, гасло освічених людей – розуміти. Саме воно блокує дію розуму». [1, с. 23] Людині, якій пояснюють, «вттовкмачують», - як красномовно виражає своє відношення до процесу роз'яснення Рансьєр, - спрямує свій розум на роботу трауру: а саме на розуміння – тобто на розуміння того, що він не розумітиме, якщо йому не розтовкмачити». І чим краще і старанніше педагог підходить до своєї справи, тим більше він отуплює свого

учня. Тому єдиним вирішенням такої суперечливої ситуації, є відмова від даної системи навчання і впровадження її повної протилежності.

Тому, ця система нікуди не годиться, для того, щоб людина стала розумною. Нову систему перевідкриває Рансьєр за допомогою праць французького напівзабутого педагога Жозефа Жакото. Він стверджує, що справжнім вчителем для «незнайка», є інший «незнайка». Їх рівень знань – нульовий, і тому разом вони будуть вчити один одного і разом досягнуть успіху у будь-якій справі.

Історично-критична компетенція.

І дійсно, якщо брати в цілому, то ця ідея доволі цікава і доречна, і в принципі не вимагає особливих зауваг. В той же час підґрунтя доволі хитке, і місцями не аргументоване, як теоретично, так і науково.

З однієї сторони Рансьєр робить ці висновки на прикладі навчання дітей мови, стверджуючи, що вони навчаються безперечно найкраще рідної мови. Інший аргумент щодо доцільності «вчителя-незнайки», полягає у проведеному експерименті вище згаданого педагога Жакото в Бельгії. Там він навчав такою метою, не знаючи фламандської, студентів, які не знали французької. Причому навчання його звелось до того, що він їм задав прочитати популярного на той час «Телемака», на французькій мові, і більше не давав з цього приводу ніяких роз'яснень. За словами Жакото, всі вони чудово справилися з завдання, простудіювавши «Телемака» – вивчили французьку мову. На якому рівні кожен з них до того володів французькою, якими методами вони користувалися за межами аудиторії, і взагалі, наскільки дійсно всі вони оволоділи знаннями – нам або невідомо, або ми це дізнаємося зі слів самого педагога-новатора, та декількох осіб яких схвилювала ця теорія.

Формально-бюрократична компетенція.

Як не парадоксально, особливо до таких належали тогочасні чиновники. При чому, їх позиції були кардинально протилежними. Одні з захватом намагалися втілити її в життя в освітніх закладах, а інші дивилися на неї з насторого. Але Жакото переконував їх і заспокоював, стверджуючи, що вона годиться лише для сімейних умовах і її ні в якому разі не слід втілювати в державних закладах освіти, що звичайно всіх влаштовувало на той час.

Рансьєр же був більш категоричний, і безжально критикував «стару методу», яка щоразу відновлюється на всіх етапах освітнього процесу. Адже, ті хто навчалися нею, не можуть мислити інакше, і вийти за рамки даної ієрархічної системи. Завжди хтось повинен бути розумніший, той, хто навчить, той, хто буде керувати. І як не провести паралелі з сучасними українськими реаліями, де Міністром освіти та науки є педагог за освітою[3]. З точки зору Рансьєра, саме освіта породжує всі соціальні нерівності. І як нерівність учителя і учня, постійно розповсюджує цю нерівність на всі сфери життя. Європа вчить освіти Україну, Україна – ВУЗи, ВУЗи – педагогів, педагоги – студентів.

Пізнавально-практична компетенція.

Про те в той же час можна і посперечатися зі знаним філософом. Користуючись термінологією Рансьєра «отуплення» вже дійшло такої межі, що

кожен, починаючи з Європейського освітянина, з яким ми не зіштовхувалися, але він виглядає не дуже привабливо з точки зору Рансьєра, і закінчуючи студентством, вже давно перетворилися в «учителя-незнайку». Більшість сидить на своїх місцях і нічого не знають. Але бажання навчатися ні французької, ні фламандської, ні гри на скрипці в них не виникає, не виникає в них і бажання до взаємного навчання. Тут Рансьєр явно гіперболізує важливість освітнього процесу.

Звичайно бажання має бути, його не може нав'язати педагог, це ще розумів і теоретично обґрунтовував Й. Фіхте в філософській думці. Проте Рансьєр не посилається на його теоретичні аргументи, чи то не знаючи видатного німця, чи то в зв'язку з тим, що маючи певні упередження до Фіхте, як німця, а посилається на напівзабутого педагога після революційної Франції. Можливо не посилається тому, що висновки має дотичні до висновків Фіхте, що первинною в цьому бажанні «учня незнайки» до навчання є воля, і у кого воля сильніше, той і краще навчається. І як не парадоксально, ідея рівності Рансьєра знову ж таки перетворюється на нерівність. На тих, хто бажає вчитися, і тих, хто залишиться «отупленим» через відсутність його.

Долає цю суперечність розуміння, що волі аж ніяк не достатньо, що необхідне третє, те що породжує цю нерівність волю. Що студенти-незнайки будуть байдужі до знання, навіть якщо перед ними буде сидіти викладач-незнайка, тому що кожен, хто його оточує, є його конкурент в отримуванні стипендії, якої навряд чи на щось вистачить. І тому більшість працює манчандайзерами, промоутерами, офіціантами тощо по 170 годин а місяць, для того щоб прогодувати себе. Десь відпрацьовує і вчитель-незнайка.

Патріотична компетенція.

А отже не педагогічні принципи формують суспільні відносини, а зовсім навпаки. Необхідно не вчити людину, в цьому питанні абсолютно праві і Рансьєр, і Фіхте, а створити їй умови для навчання. Проте цього нас навчити не може ні видатний французький філософ, ні німецький, це питання в них сховане за словом «воля». Ми так сильно звикли до «отуплення», що навіть не можемо побачити вирішення проблем, навіть якщо вони в нас перед очима. Нам легше перекласти з французької Рансьєра, ніж дослідити українську педагогічну традицію. Імена якої, принаймні, Макаренко та Сухомлинський, вже давно увійшли до світової педагогічної традиції. Їх досвідом користуються найкращі світові системи освіти. А ми? Тому хотілося б нагадати повністю слова Шевченка, які ми також забуваємо: «Учітесь, читайте, І чужому навчайтесь, Його свого не цурайтесь» [2, 353].

Література:

1. Рансьєр Учитель-незнайко. П'ять уроків із розкріпачення розуму / Жак Рансьєр [пер. з фр. А. Репа]. – К. : Ніка-Центр, 2016. – 164 с.
2. Шевченко Т. Г. І мертвим, і живим,.. / Тарас Григорович Шевченко // [Зібрання творів: У 6 т.] – К., 2003. – Т. 1: Поезія 1837-1847. – С. 348-354.

3. Гриневич Лілія Михайлівна / [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://mon.gov.ua/about/polozhennya-reglament-ker%D1%96vnicztvo/grinevich-liliya-mixajlivna.html>

Ткаченко О. А.

*Дрогобицький державний педагогічний
університет імені Івана Франка, к.ф.н., доцент
м. Дрогобич, Україна*

ДО ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФСЬКОЇ СКЛАДОВОЇ ОСВІТНЬОГО ПРОЦЕСУ В РЕАЛІЯХ СУЧАСНОСТІ

Якщо ми хочемо неупереджено зрозуміти сучасну ситуацію значимості філософії в освітньому процесі, необхідно визнати реально існуючі *взаємопов'язані* фактори (суб'єктивного і об'єктивного характеру), які вносять свої корективи, і нехтування якими може тільки заважати спробам конкретного погляду на цю проблему. Виокремимо *деякі* з них:

1. *Перехід суспільств до інформаційного, мережевого типу*, який спричинив поступовий розрив між онтологічними глибинами людської сутності і технологіями (тенденції розлюднення). Без сумніву інформаційне суспільство робить людське життя *зовнішньо* більш комфортнішим і в подальшому обіцяє життя ще *свобідніше* і *цікавіше*. Хоча з тривогою постає питання: а чи здатна людина інформаційного суспільства адекватно своїй онтологічній природі перебувати в цій реальності, тобто реалізовувати своє призначення – *олюднювати себе*? І тут нам відкривається зворотній бік медалі – *молодь*, яка з великим задоволенням *втікає* з реального світу у світ віртуальний, переважно обмежуючи себе пустими текстами, безглуздими висловлюваннями, інформаційним шумом, антисвітом тіней та образів, таким собі *Задзеркаллям*, складеним з імітацій життя.

2. *Свої особливості має сучасна криза свідомості*. На соціальному рівні має місце *свідомість натовпу*. Стан *«шизофренічний і тому клінічний. Завжди на межі безумства і самознищення...»* [6]. Такий стан масової свідомості, коли люди живуть в ситуації зруйнованої свідомості і зруйнованої матерії людського в працях М. Мамардашвілі отримав назву *«антропологічної катастрофи»* [4]. На індивідуальному рівні ознакою такого кризового стану свідомості є *буденність*. В людини атрофоване прагнення (в силу певних зовнішніх і внутрішніх чинників), або вона *не бажає* подолати свою *«вульгарність середньо мислячої людини»*, *«такого як усі»* (О. Пятигорський); *«будь-яке посеїбичне мудрування / будь-якого замкнутого в собі світу, / будь-якого самовдоволеного буття, / що випало з безберегої навзаємності, / позбавивши себе перспектив-спрямувань / до зустрічі зі світами інакшими / і власною таємничою глибиною»* [1]. Це – той тип функціональної свідомості, який експлуатує глобальна масова культура і від впливу якої дуже важко захиститися.

3. *Політична заангажованість* (змушеність представників науки, освіти діяти в руслі певної ідеологічної доктрини, політичного курсу).

4. *«Специфічне» відношення до філософії спільнот, особливо педагогічної*, які уникають зустріч з філософією і належним педагогічним мисленням (як на рівні прийняття рішень, так і в самому освітньому просторі).

Зазначені обставини, а їх зрозуміло набагато більше, вкотре актуалізують такі очевидності:

1. З розвитком науки і техніки спостерігається байдужість до роздумів, тотальна бездумність, в наслідок чого людина починає заперечувати й відкидати екзистенційні запитування, які власне і є її визначальною характеристикою. Творча діяльність людини переорієнтовується на споживання, а не на співтворчість. Це призводить до втративектору Прагнення (М. Мамардашвілі), смислів, абсолютів в культурі, перетворюючи останню в цивілізацію, висуваючи на перше місце панування розсудку.

2. Сучасне суспільство, маючи захист від цих тенденцій в системі освіти, як потенційної умови звільнення свідомості людини від «розрахункового мислення» (М. Гайдеггер), *ігнорує* таку можливість. Із європейської системи освіти принципово вилучений духовний компонент; вона дає тільки знання, які потрібні для формування виконавця, службовця, працівника. Перефразовуючи П.Юркевича, можна стверджувати, що освіта і наука складається з багатьох відомостей, а сама їх душа – система раціональних принципів – залишається без культури і без відомості про себе і своє ставлення до останніх цілей людської особи [7, с. 525].

3. Виявляється, що *людина «не така як усі», мисляча, здатна розмірковувати не потрібна тоталітарній глобалізації*.

4. Але «у цьому змішаному потоці, який доволі часто сприймається як ознака «сучасності» неодмінно мають бути люди, що йому протидіють та постають прихильниками людських органічних взаємин з абсолютним» [5].

5. Таким людям притаманний особливий, вищий тип рефлексії – «це рефлексія не “калькулятивного” типу, який направлений тільки на практичні цілі (в тому числі і наукові), а рефлексивність у сфері глибинних запитів людського духу, в здатності логічно ясно осмислювати сутність Буття як такого і призначення людського буття. Зокрема цей тип можна назвати духовно-екзистенційною рефлексією» [3, с. 573-574].

6. Тільки *філософська* складова освітнього процесу, як *єдність віри і розуму* може допомогти сформуванню такого типу мислення. Сповістивши про Абсолютне, допомогти утриматися людині на сучасних роздоріжжях цивілізації.

7. Коли ми акцентуємо увагу на філософській складовій освітнього процесу, маємо на увазі не тільки університети, але і загальноосвітні школи, в яких відбувається дегуманізація навчання. В духовному плані існує величезний розрив випускників школи з університетом, гуманітарним блоком дисциплін. В педагогічній практиці я все частіше зустрічаюсь з випускниками шкіл, які не

можуть виразити думку, сформулювати судження, не розуміють зміст прочитаного тексту, тим більше не можуть переказати його адекватно.

7. І злочиннимив ситуації сьогодення виглядають спроби постійно зменшувати години на навчальні дисципліни антропологічного, екзистенційного спрямування, зокрема, філософію, замінюючи їх предметами практичного спрямування.

8. Система освіти – це та сфера, де не обов'язково постійно експериментувати. Вона передбачає *традиційність*. Потрібно бути обережними, щоб з каламутною водою не виплеснути й дитини!

9. Сьогодні як ніколи постала необхідність філософського осмислення категоріального каркасу педагогічного мислення у його онтологічно-екзистенціальних вимірах, що здатне адекватно розв'язувати гострі суперечності освітнього процесу. На думку В. Возняка дійсна присутність таких понять як «людяність», «людина», «дух», «душа», «спілкування» у рефлексивному педагогічному мисленні здатна радикально переформатовати реальний спосіб побудови педагогічного простору (спілкування) і сприяти обмеженню тиску розлюднювальних тенденцій сучасної цивілізації на живу душу дітей і вчителів. Наприклад, категорія людяності «буде вимагати постійно тримати під контролем міру присутності досвіду роду людського в кожному моменті діяльності педагога, міру само-визначення “іншими” (власне людським), а не дотримування зовнішніх вимог, що йдуть або від чиновної братії, або від власного “нечистого серця”. Саме така категорія (“людяність”) не дозволить будувати стосунки з учнями за суб'єкт-об'єктною моделлю, редукувати культуру до бездушного “матеріалу” для засвоєння, сприятиме витісненню “духу продажності” з освітнього контексту (коли вчаться лише заради оцінки, параметрів ЗНО, майбутньої кар'єри)» [2, с.10-11].

Література:

1. Батіщев Г. С. Діалектичні рядки // Філософська і соціологічна думка. – 1993. – № 4. – С. 84–85.
2. Возняк В., Заяц Т. Людяність як необхідна категорія нового педагогічного мислення // Проблеми гуманітарних наук : збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія» / Ред. кол. Н. Скотна (головний редактор), О. Ткаченко (редактор розділу) та ін. – Дрогобич : Видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2015. – Випуск 35. – 176 с.
3. Даренський В. Ю. Воцерковление разума / В. Ю. Даренський // Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії (до 180-річчя Памфіла Юркевича та 130-річчя Семена Франка). – Полтава: АСМІ, 2007. – С. 567-581.
4. Мамардашвили М. К. Сознание и цивилизация. Доклад на III Всесоюзной школе по проблеме сознания. Батуми, 1984. // Мамардашвили М. Как я понимаю философию. – М: Прогресс, 1992. – С. 107–121.

5. Петрушенко В. Л. Абсолютне як іманентне свідомості: людські надбання чи втрати? [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://7promeniv.com.ua/naukovi-doslidzhennia/mizhdystsylinaryi-zhurnal/202-2013-vipusk-1/1117-viktor-petrushenko-absoliutne-ia-imanentne-svidomosti.html>
6. Шмеман А. Дневники (фрагменти) [Електронний ресурс] / Протопресвітер Александр Шмеман. – Режим доступу: <http://www.rp-net.ru/book/OurAutors/shmeman/dnevnik.php>
7. Юркевич П. Д. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта / П. Юркевич // Философские произведения. – М. : Правда, 1990. – С. 466-526. – (Из истории отечественной философской мысли. Приложение к журналу “Вопросы философии”).

Тур М. Г.

*Київський університет імені
Бориса Грінченка, д.ф.н., професор
м. Київ, Україна*

ПРЕДМЕТНИЙ ОБРІЙ ПРАКТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Словосполучення «практична філософія» у філософських дискусіях сьогодні часто виступає як *логотип сучасної культури філософування*, що прийшла на заміну метафізичної традиції Нового часу.

Аристотель започаткував, а Кант в Новий час продовжив поділяти корпус філософського знання на теоретичну і практичну філософію. Особливість Кантового розуміння практичної філософії полягає в тому, що він дистанціював морально-практичне застосування розуму від технічно-практичного (теоретичного).

Становлення сучасної практичної філософії відбувається, з одного боку, на шляху відродження інтересу аристотелівської практичної філософії до господарської діяльності і діяльності політичної, а з іншого – подолання кантівського обмеження практичної філософії суто етичним інтересом до автономної діяльності суб'єкта дії.

У *широкому* розумінні предметом практичної філософії є *практика* (praxis) – як сфера людських учинків, різноманітних прояви людської активності, яка розглядається під кутом зору морально-етичної регуляції.

На цій підставі фразеологізм «практична філософія» в різних контекстах сьогодні може означати: моральну антропологію, герменевтику, філософію практичного розуму, філософію прагматизму, філософію тотального перетворення дійсності, філософію дії, філософію дискурсивних практик, філософію постмодерну та ін. Причому семантичне поле його постійно збагачується, що тягне за собою й розширення предметного поля.

Практична філософія виступає як архітектонічна комплексна галузь філософського знання, що охоплює комплекс філософських дисциплін, які безпосередньо, або побіжно зосереджуються на дослідженні різних аспектів

людських дій з аспекту аналізу їх раціональних підстав (правил, принцип) та цілей в перспективі їх релевантності до ціннісних засад.

Практична філософія опікується питанням: «Що я повинен робити?». Відповідь на нього зачіпає різні аспекти: Що є благо? Чим є обов'язок? Як досягти щастя? Яким має бути справедливе суспільство? Заради чого нам варто жити? та Які цілі треба обирати?

З огляду на зазначене, дисциплінарне поле сучасної практичної філософії (в її широкому розумінні) включає в себе принаймні наступне коло дисциплін:

Аксіологію (філософію життя);

Етику (філософію моралі, соціальну етику, біоетику, економічну етику, екологічну етику);

Естетику (діяльність за законами краси);

Праксеологію (філософію діяльності в широких рамках розгляду);

Соціальну філософію (в аспекті інтересу до соціальної дії як засадничої підвалини конституювання соціальних форм буття; у перспективі соціальної активності в площині типології дії на інструментальну, стратегічну, комунікативну);

Філософську антропологію (в аспекті дослідження інтересів людини – як стимулів до діяльності у відповідній галузі);

Філософію релігії (в аспекті ставлення людини до духовних абсолютів);

Філософію права (в аспекті дослідження раціональних (позитивних) правил як принципів вчинків, що забезпечують етос соціальної справедливості);

Філософію освіти (філософія педагогіки зокрема, в аспекті аналізу засад здійснення освітньо-навчальної та виховної стратегії);

Філософію науки (в аспекті визначення цінносно-нормативних та методичних підвалів наукових досліджень);

Філософію історії (в аспекті досягнення справедливого громадянського соціального устрою в темпоральній перспективі);

Філософію політики або політичну філософію (в аспектах визначення феномену свободи та дискурсу легітимації влади, політики, політичної системи тощо);

Філософія господарства (морально-етичний аспект господарської (фінансово-економічної) діяльності тощо);

Філософію техніки (аспект принципів легітимації інструментального розуму аж до актуалізації питання граничних проблем сучасної філософії і духовної культури в цілому);

Філософію культури (в аспекті продукування символічно-сміслового універсуму людського існування);

Філософію екології (аспект морально-етичного регулювання соціальної активності людини стосовно природного довкілля).

Тож фокус предметного інтересу практичної філософії становить практика – як царина самоконституювання та взаємодій людей, соціальних відносин. Вона утворює широке поле, на якому людина самоконститує і задає себе як

особистість, а тому це передбачає відповідальність за діяння і свободу в площині свідомого застосування правил і норм соціальної взаємодії, а також порозуміння між людьми. А це означає, що ця практика розглядається як трансцендентальна, бо її характеризують такі визначні ознаки, як інтерсуб'єктивність, соціальність та універсальність. Відтак в її площині має поціновуватись будь-яка дія (технічна, моральна, господарська, політична, освітня, екологічна тощо).

Але це означає водночас, що предмет практичної філософії жодною мірою не вичерпується етикою, хоча й реабілітує за нею статус прима-дисципліни, а доповнюється прагматикою в її трансцендентальному статусі (бо на перше місце виходить інтерес до застосування правил легітимації соціальної дії). З огляду на останнє, дисциплінарне поле сучасної практичної філософії має бути доповненим ще й такими дисциплінами, як-от:

Філософія мови (в аспекті дослідження мовних актів та їх перформативного потенціалу).

Комунікативна філософія (в аспекті дослідження евристичного потенціалу комунікації як продуктивного чинника соціальних форм буття);

Філософська прагматика (як стратегія оперування певними засобами і насамперед правилами мовних ігор);

Філософська герменевтика (як стратегія тлумачення і розуміння символічно-сислової царини соціальної практики взагалі та правил і норм соціальної взаємодії зокрема).

Отже, сучасний тренд у світовій філософії до реабілітації практичної філософії є свідченням передусім усвідомлення як нагальної проблеми необхідності морально-ціннісної переорієнтації подальшого розвитку світового суспільства.

Головною функцією сучасної практичної філософії є герменевтично-інтерпретативна функція, яка проявляється не в монологічному «накиданні» певних нормативно-ціннісних настанов для практичних дій, а здобуття їх в процесі комунікативно-дискурсивного обговорення.

У вузькому розумінні практична філософія як нормативна дисципліна може викладатись у форматі «Основи практичної філософії» і охоплювати в загальних рисах зазначену проблематику.

Шульга Т. Ю.

*Національний педагогічний університет
імені М. П. Драгоманова, старший викладач
м. Київ, Україна*

РОЛЬ НАВЧАЛЬНОЇ КУЛЬТУРОЛОГІЧНОЇ ПРАКТИКИ У ФОРМУВАННІ ЦІЛІСНОГО СВІТОГЛЯДУ СТУДЕНТІВ

Згідно з чинним Законом України «Про вищу освіту» вища освіта визначається як «сукупність систематизованих знань, умінь і практичних

навичок, способів мислення, професійних, світоглядних і громадянських якостей, морально-етичних цінностей, інших компетентностей, здобутих у вищому навчальному закладі (науковій установі) у відповідній галузі знань за певною кваліфікацією на рівнях вищої освіти, що за складністю є вищими, ніж рівень повної загальної середньої освіти» [3]. Питання формування ціннісно-світоглядних орієнтацій є безперечно актуальними для майбутнього педагога. Провідною є роль вузу у формуванні та вдосконаленні цих орієнтацій. Поступово авторитаризм в освіті, основою якого є нав'язування, примушування та обмеження, поступається демократичним підходам, які ґрунтуються на автономії, толерантності та гуманізмі. За словами В.О.Сухомлинського, саме спрямованість на людину, здатність поважати іншого є найголовнішим у вчителя: «Навчитися любити дітей не можна в жодному навчальному закладі, ні за якими книгами, ця здатність розвивається в процесі участі людини у суспільному житті, її взаємовідносин з іншими людьми» [4, с. 262].

Окрім завдань професійної підготовки майбутнього педагога, не менш значущим напрямом діяльності вузу є створення умов для формування філософського світогляду, розвитку творчих здібностей студентів, якісне задоволення їх соціокультурних потреб, організації духовно-культурного життя. Культурологічна практика, яка є сучасним «know how» в освітньо-виховній діяльності НПУ імені М. П. Драгоманова, виступає однією з тих умов, що органічно поєднує професійне становлення, формування світогляду та реалізацію інтересів майбутнього педагога. Навчальна культурологічна практика вже стала невід'ємною складовою таких навчальних дисциплін циклу гуманітарної підготовки, як «Філософія», «Етика», «Естетика», «Історія Української культури», «Культурологія», «Історія України». Професійне спрямування, що передбачено навчальною програмою практики, вже з першого курсу навчання студентів надає їм змогу без відриву від навчальних занять закріплювати та поглиблювати знання з професійних дисциплін, отримані в аудиторних умовах.

У Педагогічній Конституції Європи (далі – Конституція) людина розглядається як «об'єкт європейської життєдіяльності, здатний до співжиття у полікультурному суспільстві у мирі і злагоді, за принципами свободи, гуманізму і справедливості. <...> Учитель покликаний суспільством бути провідником демократичних ідей та високої моралі. Навчаючи дітей і молодь, формуючи їх світогляд і культуру, він здатен виховати у нового покоління прагнення до толерантності, ефективної співпраці, солідарності, відповідальності у суспільному європейському домі» [1, с. 441]. У розділі 9 Конституції, приділяється окрема увага практичній підготовці «нового вчителя». Безумовно, провідною є педагогічна практика, яка є «джерелом (і механізмом) освоєння соціального і педагогічного досвіду, постає у якості критерію істини педагогічного процесу», але не менш важливою є і культурологічна практика. Таке значення культурологічної практики зумовлене сучасними вимогами глибоко модернізувати практичну підготовку майбутнього вчителя, забезпечити її безперервність і послідовність, та навчально-соціальну

направленість. Необхідно підкреслити зміст статті 9.5 цього ж розділу Конституції: «Особливе навантаження покладається на громадянську практику майбутніх педагогів; вона має наскрізний характер і здійснюється протягом всього процесу їх підготовки; її головна мета – інтегрувати майбутнього фахівця в систему суспільних відносин, сформувати громадянські якості, забезпечити вчителя від «споглядацького» ставлення до життя, сформувати його активну громадянську позицію» [1, с. 448]. Як відомо, громадянська позиція, громадянські почуття, пов'язані з країною проживання, неможливі без любові до Батьківщини, обов'язку її захищати, поваги до символів держави, її культури, мови, традицій, історії, почуття громадянської гідності. Таким чином, через суспільну практичну діяльність, яка реалізується у культурологічній практиці студенти здобувають компетенції громадянина України.

Останні світові тенденції у педагогічній сфері характеризуються інтеграційними процесами школи з соціокультурними інститутами. Наведемо декілька прикладів зі світового досвіду [2, с. 514, 522]. У США музей і школа співпрацюють дуже давно. Співпраця відбувається на двох рівнях: організовуються курси підвищення кваліфікації для викладачів, проводяться спільні робочі наради для співробітників музею та шкільних педагогів, розробляються спеціальні проекти, пропонуються різноманітні програми й заходи для учнів: у музеї, школі, комбіновані. При музеях організовують дитячі групи із прослуховування казок різних народів, гуртки, де діти здійснюють театральні постановки на прочитані сюжети. Художні музеї ознайомлюють дітей із творами відомих майстрів, організовують бесіди про мистецтво, лекції-концерти, гуртки малюнка, скульптури, різноманітних ремесел, фотографій. Характерним для освіти Німеччини є бажання інтегрувати так звану шкільну культуру в загальний культурний процес, спроба зрівняти її в правах із визнаними формами «дорослої культури». Цікавим у цьому плані є досвід «Шкільного цирку» в м. Дуйсбурзі. Увесь підготовчий процес – від створення декорацій до тренувань – відбувається на заняттях. За кілька років існування шкільного цирку ніхто із дітей не став професійним циркачем. Проте внаслідок творчої роботи діти набули комплексного поєднання таких якостей, як впевненість у собі, організаторські здібності, почуття гармонії, образне мислення, потреба у творчості, вміння керувати своїм тілом.

Історично-культурний досвід України, сконцентрований у музеях, театрах, експозиційних залах, мистецьких центрах, галереях тощо, має бути частиною навчального процесу. Тому головним завданням культурологічної практики є формування світоглядних основ студента, розкриття творчого потенціалу та підвищення рівня загальної культури майбутніх педагогів через ознайомлення з мистецько-культурними пам'ятками столиці, музеями, театрами та діяльністю видатних постатей української та світової культур, що сприятиме формуванню єдності освіти і культури, вихованню патріотизму та національної гідності, наповненню професійної діяльності майбутніх фахівців знаннями національної та світової культури. Культурологічна практика передбачає низку завдань: 1. Формування цілісного світогляду студента в процесі оволодіння мистецько-

культурною спадщиною. 2. Формування творчого потенціалу студента у його майбутній професійній діяльності. 3. Формування естетичної культури студента та розвиток його естетичного смаку. 4. Ознайомлення з основами аналізу творів мистецтва. Навчальна культурологічна практика, як невід’ємна складова процесу формування цілісного світогляду, забезпечує умови для культурної рефлексії. Саме у спеціально організованих умовах практичної підготовки студенти не тільки збагачують свій культурний досвід, засвоюють та переосмислюють його, а й готуються до передачі цього досвіду майбутнім поколінням у подальшій професійній діяльності.

Література:

1. Андрущенко В. Педагогічна Конституція Європи // Конституцізація освітнього простору Європи: аксіологічний вимір / В. П. Андрущенко, Т. В. Андрущенко, В. Л. Савельєв. – К.: «МП Леся», 2014. – С. 428-459.
2. Естетика: навчальний посібник для педагогів / за ред. Т. І. Андрущенко. – К.: «МП Леся», 2014. – 613 с.
3. Закон України «Про вищу освіту». – Електронний ресурс: Режим доступу: <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/1556-18>
4. Сухомлинский В. А. О воспитании / В. Сухомлинский. – М.: Политиздат, 1979. – 3-е изд. – 270 с.

СЕКЦІЯ II

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ У СВІТОВІЙ ДУХОВНІЙ КУЛЬТУРІ

Аляєв Г. Є.

*Полтавський національний технічний університет
імені Юрія Кондратюка, д.ф.н., професор
м. Полтава, Україна*

ОПЫТ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ: СЕМЁН ФРАНК

Первые оценки С. Франком революции и её последствий (даже скорее – первые впечатления) прозвучали в его статье из сборника «Из глубины». Это были впечатления «бездны падения», «самоубийства великого народа», почти физические ощущения «тлетворного духа разложения» и «удушающей тьмы могилы». Для 1918 года, впрочем, это были совсем не метафоры. Однако для философа даже в этой обстановке важно было не столько диагностировать болезнь (или зафиксировать гибель), сколько установить «подлинно-реальные духовные причины» произошедшего, разобраться со всеми теми «старыми идеями, понятиями и идеалами», которые оказались беспомощными или даже прямо вредоносными. Философ был готов – не перекладывая ответственность на кого угодно и не списывая произошедшее на историческую непредсказуемость, – установить непосредственную связь совершившегося «с самим существом русского общественного сознания» [1, с. 480].

В «Deprofundis» этот анализ основывается на той идее, что результат политического процесса всегда «определен *взаимодействием* между содержанием и уровнем общественного сознания масс и направлением идей руководящего меньшинства» [1, с. 481]. Иными словами, Франк выступил против огульных обвинений народа в «невежественности и государственной невоспитанности» – вовсе не оправдывая всех исторически накопленных анархических страстей, но одновременно показывая лицемерие политиков, обоготворяющих народную массу. В народе, утверждает Франк, всегда сохраняются «большие силы патриотического, консервативного, духовно-здорового, национально-объединяющего направления», и если не они оказываются преобладающими, то тут уже сказывается работа «руководящего меньшинства». «При всем избытке взрывчатого материала, накопившегося в народе, понадобилась полугодовая упорная, до исступления энергичная работа разнуздывания анархических инстинктов, чтобы народ окончательно потерял совесть и здравый государственный смысл и целиком отдался во власть чистокровных, ничем уже не стесняющих себя демагогов» [1, с. 482].

Этими демагогами у Франка оказываются вовсе не только носители социалистической идеи, губительность которой для него была уже ясна. С беспощадностью, но ответственностью социального хирурга, философ

вскрывает причины совершенно бессилия как либерально-прогрессивных, так и консервативно-охранительных партий в России. Так, либерализм «был проникнут чисто отрицательными мотивами и чуждался положительной государственной деятельности», а вера в ценность духовных начал нации, государства, права и свободы оставалась в нём «философски не уясненной и религиозно не вдохновленной»[1, с. 489]. Соответственно, и консерватизм отличался «непониманием органических духовных основ общежития» и сочетанием «ненависти к живым людям с романтической идеализацией отвлечённых политических форм и партий»[1, с. 491].

Революционные события 1917 года и тяжёлые времена гражданской войны Франк видел, так сказать, «вблизи», и собственный жизненный опыт послужил основанием для осмысления сущности и смысла революции вообще и русской революции в частности. В этом осмыслении Франк впервые серьёзно разошёлся со своим наиболее духовно близким другом Петром Струве. Суть разногласия состояла в том, что Франк находил глубинные, закономерные причины революции, а потому считал Белое движение, одним из идеологов которого выступал Струве, заранее обречённым на неудачу. «Мужицкий» характер революции, по Франку, означал, что единственной возможностью спасения России от большевизма было бы антибольшевистское крестьянское движение под лозунгом «Земля и свобода» (кстати, со всеми «прелестями» такого движения сам Франк и его семья близко познакомились, оказавшись в 1921 г. в эпицентре крестьянского восстания в Саратовской губернии); но поскольку такое движение не удалось, «оставалось теперь только ждать, что русский народ в медленном процессе внутреннего оздоровления переболеет уродство большевизма и изнутри взрастит в себе начала здоровой демократической культуры» [2, с. 494].

Оказавшись в вынужденной эмиграции, Франк вскоре изложил своё видение ситуации в статье «Из размышлений о русской революции», по сути, прямо оппонируя П. Струве. Статья вышла осенью 1923 года в журнале «Русская мысль», при этом Струве, конечно, сопроводил её своим ответом.

Одна из основных идей этой статьи состояла в том, что вера русской революции – не в социализме, поскольку её основная сила – мужик: «Как ни значительна была действенная роль социализма в русской революции <...>, но было бы глубоким заблуждением, ориентируясь на внешность революционного процесса, отождествлять русскую революцию с социалистическим движением. Русская революция произведена мужиком, который никогда, даже в апогее своего безумия, в 17–18 годах, не был социалистом»[3, с. 215]. В статье также развивались темы о том, что русская революция «*есть болезненный кризис острой демократизации России*», а также «грандиозное экспериментальное *reductio ad absurdum* нигилизма, безверия, секуляристического начала безрелигиозной самочинности духа» [3, с. 215, 222].

В 1923 г. Франк пишет ещё одну статью на ту же тему – «Религиозно-исторический смысл русской революции». В этой статье, как бы отсылая к своему ещё «веховскому» анализу «этики нигилизма», Франк так определяет

духовный смысл русской революции: «Если можно в краткую формулу свести русскую революционную веру, то ее можно выразить, как *нигилистический рационализм*, – сочетание неверия и отрицания всех объективных начал, связующих человеческую волю, с верой в человеческую самочинность, которая, руководясь прирожденным влечением к счастью и благополучию, сумеет легко достигнуть его одной лишь технически-рациональной организацией человеческой деятельности» [5, с. 289–299].

Поиск путей выхода из ситуации личной и общественной трагедии, обретения «подлинной, прочной реальной основы бытия», начинается с чёткого осознания губительности веры в прежних идолов – веры, которая, по мысли Франка, определяет ответственность русской интеллигенции как за разнуздание сил откровенного зла, так и за бессилие прекраснодушных мечтаний перед этим злом. Опираясь как на социальный, так и на свой личный опыт (т. е., не снимая ответственности и с себя), философ пишет о крушении кумиров, «которыми была соблазнена душа русского интеллигента XIX века» [4, с. 114]. Речь идёт о кумирах революции, политики, культуры, а также «нравственного идеализма».

Показать фактическое крушение кумира революции на фоне ужасов революции реальной, казалось бы, не составляло труда. Однако Франку важно подчеркнуть, что речь идёт не о разочаровании в идеях данной, конкретной революции, на смену которой может прийти другая, не менее разрушительная (в том числе в образе контрреволюции), а о ложности самой идеи революционаризма, предполагающей применение любых средств для воплощения каких-либо политических идей, воспринимаемых как абсолютная истина. Дело не в ложности каких-либо конкретных идеалов революционной веры, а «в том, что она поклонялась своим общественным идеям как *идолу* и признала за ними достоинство и права всевластного божества» [4, с. 125]. В этом смысле крушение кумира революции означает «крушение *политического фанатизма* вообще» [4, с. 126].

Література:

1. Франк С. Л. *Deprofundis // Вехи. Из глубины.* – М.: Правда, 1991. – С. 478–499.
2. Франк С. Л. Воспоминания о П. Б. Струве // Франк С. Л. *Непрочитанное...* Статьи, письма, воспоминания. – М.: Московская школа политических исследований, 2001. – С. 394–582.
3. Франк С. Л. Из размышлений о русской революции // *Новый мир.* – 1990. – № 4. – С. 207–226.
4. Франк С. Л. *Крушение кумиров.* – Берлин: YMCA-Press, Американское изд-во, 1924. – 104 с.
5. Франк С. Л. *Религиозно-исторический смысл русской революции // Проблемы русского религиозного сознания.* – Берлин, YMCA-Press, Американское издательство, 1924. – С. 286–324.

П. ЛІНИЦЬКИЙ ПРО ДУШУ, ТІЛО ТА СВОБОДУ ВОЛІ

Багатьом філософам, що представляли українську філософську думку XIX – початку XX ст. повернуто їх місце у вітчизняній історико-філософській скарбниці, але їх твори потребують подальшого вивчення та кропіткого аналізу.

Серед згаданих, потрібно назвати ім'я Петра Івановича Ліницького (1839 – 1906) – українського філософа, заслуженого ординарного професора Київської духовної академії, представника ідеалістичного напрямку академічної духовно-релігійної філософії. Коротко охарактеризувати його внесок у розвиток вітчизняної філософії можна словами сучасної дослідниці творчості вченого Н. Мозгової. Вона пише: «Протягом більш ніж сорока років (з 1865 р. і до самої смерті у 1906 р.) ця талановита людина сприяла розвитку філософської культури студентства КДА. Саме, Ліницький зміг належним чином забезпечити традиційно високий рівень викладання філософських дисциплін в академії. Майже двадцять років він очолював кафедру історії філософії (з 1869 р.), а з 1887 р. – кафедру логіки та метафізики. В різні роки за дорученням Вченої Ради академії читав логіку, педагогіку, патристику і метафізику. Одночасно із викладацькою діяльністю продовжувалась і науково-теоретична діяльність академічного вченого» [2, с. 7].

В своїх роботах вчений розкриває багато питань, але є одне – засадниче, яке дозволило побачити погляд вченого в його цілісності. У своїй роботі «Основні питання філософії» (1901 р.) мислитель актуалізує питання про філософію не тільки, як комплексне знання, а і про її значення та місце в тогочасному освітньому просторі. «Вивчення філософії необхідне для повноти і закінченості розумової освіти», – пише він [1, с. 41]. Достатньо красномовна та нагальна для нашого сьогодення думка. Кожен спеціаліст, незалежно від сфери діяльності, отриманих практичних вмінь та навичок, перш за все, повинен володіти «самостійним судженням» та «широкою поглядом», що досягається через вивчення філософії. І це пов'язано з тим, що саме філософія, маючи універсальне значення, сприяє формуванню творчого підходу до вирішення будь-якого чи то практичного, чи то теоретичного завдання.

Універсальність значення філософії виявляється не тільки в можливості застосування її знання до оточуючої дійсності та людського життя, а і в можливості долучитись до «свідомості більш-менш всього людства» [1, с. 45]. І в цьому сенсі, для історико-філософського дискурсу є дуже важливим розкриття вченим проблеми співвідношення духовного і тілесного, душі і тіла, яка охоплювала у своєму вирішенні завдання онтологічні, теоретико-пізнавальні, метафізичні.

Із скрупульозністю підходив філософ до використання поняття «субстанція», особливо, по відношенню до поняття «душа». Він мав своєбачення суміщення цих понять. П. Ліницький не поділяв думки І. Канта, який ґрунтується на розумінні того, що субстанція душі є окремою частиною відносно до її проявів (станів, властивостей), і вони можуть бути пізнаваними, а сама сутність душі залишається поза пізнанням. Він писав: «Істинний і первісний зміст поняття «субстанції» та «субстанційності» полягає в ідеї самостійності, незалежності, і в цьому сенсі душа людська переважно є субстанцією» [1, с. 150]. Філософ вважав душу єдністю її проявів та сутності, оскільки, наше Я єдине і його єдність виявляється в цілісності свідомості та самосвідомості. Не поділяв він ідею І. Канта про ілюзорність єдності нашого Я, як суб'єкта, що пов'язана із відсутністю споглядача відокремленого від самого предмету споглядання. На противагу І. Кантові, зазначав він, що в цій ситуації, роль ілюзіоніста виконує наше мислення, що вводить в оману суб'єкта відносно себе, усамосвідомості. «Обман визнається цілком законним і мислення вірно діяло; не уява нас обманює, а мислення, – до того ж мислення, що діє правильно, – відносячи єдність до нашої душі, яка може, реально є складною сутністю» [1, с. 151], – писав професор. Вказуючи на самостійність душі, як «складної сутності», визначив і джерело, що обумовило її самостійність – свідомість свободи волі. Глибоко розуміючи складну природу свідомості, її неоднозначний характер, акцент робив на мисленні, яке спираючись на причинно-наслідкові зв'язки, було «викривачем нашої свідомості в брехні» [1, с. 152]. Для нього близьким є розуміння свободи волі у сократівському значенні, необхідною умовою якої є істинне знання. Наша свідомість сприймає і свободу волі, і закон причинності в значенні необхідності. Якщо співставляти свободу волі та причинність по відношенню до речі в собі, то, як вважав П. Ліницький, свобода волі є суттєвішою за причинність, оскільки визнається властивістю самої речі в собі, тобто «сутністю речей, яка полягає власне в дусі», тому причинність в цьому контексті потрібно визнавати ілюзією, «як приналежність світу явищ, тобто уявлень, – буття уявного, а не істинно суцього» [1, с. 154]. Але закон причинності важливу роль відігравав у процесі пізнання. І в цьому випадку, вже свобода волі виступала ілюзією. Тому примиривши їх між собою, вчений дійшов висновку про їх узгодження та сумісність, без виключення один одного. Саме такий підхід розкривав сутність питання про свободу волі.

Усвідомлювана свобода волі, яка поєднується із свідомістю нашого Я, як суб'єкта, (чим забезпечується субстанціальність душі) є ознаками духовності нашої душі.

Потрібно підкреслити, що у своїх розмислах, філософ розглядав тіло і душу, як два види буття. На його думку, вони створені вищою силою та не можуть бути ототожненими, як якісне та кількісне, де якісне є, в деякій мірі, безвідносним. Зв'язок між ними прослідковується завдячуючи тому, що якісне буття забезпечує кількісне буття багаторазовими повторами, а, отже, останнє є феноменальним буттям. «Само в собі кількісне буття не має міри, що обмежує,

і є, отже, буттям феноменальним; таку міру отримує воно від якісного буття; для всього є надуманими число та міра, але є надуманими тим, хто не належить ні обчисленню, ні вимірюванню» [1, с. 144], – писав філософ.

Щодо теорій зв'язку тіла і душі: теорії паралелізму та теорії взаємодії, які активно розглядалися його сучасниками, П. Ліницький ставився скептично. Жодна з них не надавала переваги душевним явищам. Саме вони, як він мислив, переважали у тандемі: душа – тіло. Мислитель писав, що «тіло – орган душі, і як орган повинен бути в підпорядкуванні її цілям та діям» [1, с. 149]. В основі взаємодії духовного та тілесного, вченим було визначено принцип доцільності, разом з адаптованим ним законом збереження енергії. Закон збереження енергії у загально прийнятому вигляді, на думку мислителя, був породжений пануючою емпіричною філософією, яка заперечувала метафізику та обмежувала пізнання явищами та не відповідав його баченню зв'язку означених субстанцій. Не поділяючи спроби представників емпіричної філософії, підвести фізичні та духовні явища до зазначеного закону, він по-іншому його трактував. Суть його інтерпретації полягала в тому, що душа не виробляючи тілесної енергії, тільки визначала на прямок тілесних процесів для досягнення певної мети. При цьому, не відбувалось перетворення фізичного процесу в психічний процес, «але підпорядковувалось тому чи іншому психічному явищу та слугувало для нього знаком, вираженням» [1, с. 149].

Філософ вважав, що, саме, людська душа, як самостійна істота, наділена свободою волі, виявляє найвищу ступінь принципу доцільності, тому може займати панівне місце не тільки в людському тілі, а і через нього – в природі.

Таким чином, вчений високо цінує філософське знання, як засіб підвищення загальноосвітнього рівня молодого покоління.

Пропонує своє бачення вирішення багатьох філософських проблем: метафізичних, онтологічних, гносеологічних, антропологічних. Центром їх вирішення, в його творчості, є душа, як одна з форм буття, що наділена особливою роллю та значенням. Фактором її самостійності визначена свобода волі, яка виступає рушійною силою, не тільки для початку будь-якої діяльності, а і для усвідомленого вибору шляху до досягнення людиною істинного знання.

Література:

1. Личицкий П. И. Основные вопросы философии / П. И. Личицкий / Сочинения: в 5 т. / [ред. Волков А.Г., авт. вступ. Ст. Мозговая Н. Г.]. – Мелитополь: Издательский дом МГТ, 2012. – Т. 1. – С. 40–182. – (Серия «Антология Украинской мысли»).
2. Мозговая Н. Г. Здравая метафизика Петра Личицкого: [вступ. ст.] / Н. Г. Мозговая // П. И. Личицкий. Основные вопросы философии. Об умозрении. – Мелитополь: Издательский дом МГТ, 2012. – Т. 1. – С. 5–39. – (Серия «Антология Украинской мысли»).

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ – ШКОЛА ЧЕЛОВЕЧНОСТИ

Факт, что история философии является *школой мысли*, не вызывает сомнений. Однако причем здесь *человечность*? Попробуем разобраться.

История философии непосредственно учит философии, поскольку является способом ее существования. История философии – не подготовка к философии, а сама философия в живой пульсации мысли. Философия – теоретическая рефлексия на предельные основания человеческого бытия в мире, тем самым она предстает *культурой мышления*. История философии учит мышлению. Но: учит специфически – лишь в меру нашей готовности и способности *учиться*. Что значит вообще – *учиться*? Как полагает М. Хайдеггер, *учиться* – значит приводить себя и свои поступки в соответствие с тем, что к нам обращено *по истине*. Итак: во-первых, *приводить себя* в соответствие. С чем? С тем, что к нам обращено. Как обращено? – По истине.

Но учит история философии – лишь в меру нашей *готовности встретиться* с ней, готовности войти в адекватное и достойное поле *вопрошания*. И в ситуацию вопрошания как покаяния, метанойи, –*перемены ума*. Готовы ли мы *лишиться ума* прежнего, распроститься с ним, дабы обрести ум иной, настоящий? Если готовы, то тогда станем способны понять, что всё, о чем мыслили философы в прежние века, это – *всё о нас*, в конечном счете – для нас (хотя решали мыслью проблемы своей эпохи). Почему так? А потому, что, как свидетельствует Гегель, «<...> ход истории показывает нам не становление чуждых нам вещей, а *наше* становление, становление *нашей* науки» [2, с. 11]. История философии – это *наше собственное становление*. Так отнестись к истории (и философии – в том числе), значит покинуть «кочку зрения» обывателя и обрести – не точку, а *сферу* зрения, видения, внимания и внятия *рода человеческого*. И бытия как такового. «Обладание самосознательной разумностью, присущее нам, современному миру, не возникло сразу и не выросло лишь на почве современности, а его существенной чертой является то, что оно есть наследие и, точнее говоря, результат работы всех предшествующих поколений человеческого рода» [2, с. 10]. Именно поэтому философия – «наиболее бодрствующее сознание», а история философии «процесс последовательного пробуждения» [2, с. 42].

И в первую очередь – *пробуждение* от самодовольного *своеволия*. Ведь собственно *христианская* парадигма отношения к миру – «Да будет воля Твоя, не моя». Подчиниться Природе (всеобщему универсальному бытию, целостности мира), дабы *господствовать* – *над самим собой*, овладевать собой, становиться – собой, собственно – *человеком*. Ведь человек относится к миру не как *часть* к целому, он не часть природы, он есть *всеобщая сила* (способ,

способность) самого бытия; поему его отношение к миру – *всеобщее ко всеобщему* (Гегель), *всеобщее для всеобщего*, – не для себя (как всеобщего; ежели «для себя» – тогда партикулярность), *для мира*.

История философии учит нас *видеть целостность* мира, видеть целостно. Значит – шаг за шагом *одолевать свою частичность*, и в этом смысле – *исцеляться*. Зло – это болезнь. Частичное, партикулярное – изуродованное, больное. Движение к целому, к целому мира, к цельности мира, к бытию – *исцеление*. Основания человечности как таковой следует искать в *онтологии*, в специфике *собственно человеческого* способа бытия. Смею утверждать, что *искомая человечность* есть то, что лежало в основании человеческого бытия и именно она и *продолжает порождать* – в буквальном и точном смысле слова – *собственно человеческое* в человеке.

Человек начинается с того, что осваивает и присваивает *бытие других как своё собственное*. И лишь так – владеет собственным индивидуальным (в смысле – неделимым) бытием. Человек начинается не с того, что свое индивидуальное бытие подчиняет родовому, коллективному, общественному, – а с того, что в своем *индивидуальном бытии* *начинает сразу же выступать общественным существом*, конституируя свою индивидуальность как родовую, полагая себя и своё собственное как родовое, то есть – *собственно человеческое*.

Вспомним Гегеля. *Для-себя-бытие* является синтезом бытия-в-себе и бытия-для-другого. Значит, чтобы быть в состоянии для-себя, надо своё бытие-для-другого снять, идеализировать, о-своить, при-своить как свою способность. Освоить и присвоить *бытие других как своё собственное*.

Объективное основание человечности – присутствия человечества (рода) в человеке, реальная *конкретизации всеобщего в отдельном*, что, в свою очередь, и конституирует, точнее – порождает его *особенность*. *Субъективное* основание человечности – *мера* моего ощущения, переживания и осознания этого присутствия других (человечества) во мне и, соответственно, развитость моей *способности определять* свои дела, поступки, отношения этим присутствием во мне других (человечества). Мера сформированности моей *способности само-определяться* человечеством (другими) как конкретно-всеобщим, само-определяться тем, что реально меня хранит, воспроизводит, *порождает* – как именно меня, но – как *человека* собственно (а не просто эмпирического индивида, особь, экземпляра) – *предстаёт мерой моей человечности*.

человечность находится решительно по ту сторону самоутверждения, утверждения себя, *своего*. Воистину – *«свести себя на нет, чтоб вызвать за стеною не тень мою, а свет, не заслонённый мною»* (Белла Ахмадулина), – не заслонять ни собою, ни своею тенью *свет*. А если и светить – то благородно и благодарно *отражённым светом* (светом бытия, в том числе – вернее, в первую очередь – *человечества во мне*) и ни в коем случае *не претендовать* быть источником света, «светочем разума»...

А чтобы свести себя на нет, надо *вместить в себя всё* – для того чтобы наконец-то *стать собственно собой*. Поэт Максимилиан Волошин всё это знает, понимает, видит. Так и умеет жить: «*Весь трепет жизни всех веков и рас Живет в тебе. Всегда. Теперь. Сейчас*» [1, с. 82].

Смысл истории философии – довести нас до остроты понимания, что все вокруг и все во мне, вспомним слова Гегеля, есть «результат работы всех предшествующих поколений человеческого рода». История философии доводит нас *до ума* собственно. А без ума, развитой культуры ума сохранить человечность предельно сложно.

Вот и преподавать философию, историю философии следует не как компендиум сведений, а как *школу мысли* и, соответственно, *школу человечности*. Значит, не просто «преподавать», а вовлекать в эту удивительную школу своих учеников, чтобы *вместе с ними* учиться. Пусть учит сама история философии, а мы вместе со своими студентами – учимся в ней и тем самым заняты *общим*, увлекательным, захватывающим сам дух (а то как же: не меньше, именно *дух*) делом.

Искать основания человечности вне и помимо по-человечески значимого и осмысленного *общего дела* – пустое занятие. Всею своей жизнью, самой своей субъектностью, душой, духом и телом мы *уже вплетены* в ткань общего дела. Вопрос только в одном: *что* это за дело, в чём его суть, насколько *дельно* и по истине своей *существенно* оно.

Когда же мы *научимся учиться*? Иными словами, – мыслить? Любая работа будет проклята, если ей не предшествует **труд мысли** (В. В. Биbihин).

История философии может научить *быть человеком*, точнее – *становиться человеком*.

Литература:

1. Волошин Максимилиан. Собрание сочинений / Максимилиан Волошин. – Т. 2. Сочинения и поэмы 1891-1931 / под.ред. В. П. Купченко и А. В. Лаврова. – М. : Эллис Лак 2000, 2004. – 768 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем Б. Стоппнер] // Сочинения / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Партиздат, 1932. – Т. IX. – 313 с.

Губіанурі М. Б.

Київський національний університет
імені Тараса Шевченка, студентка
м. Київ, Україна

КАТЕГОРІЇ «СТРАХ» ТА «МУЖНІСТЬ» У ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМІ: ШЛЯХ ПОДОЛАННЯ АНТИНОМІЧНОСТІ

Що таке страх і мужність? Почуття, одне з яких покликане подолати інше? Головні характеристики людського буття? Ми спробуємо відповісти на ці

питання, звернувшись до філософії екзистенціалізму, в якому страх і мужність отримують особливого значення глибинно-сутнісних компонентів буття. Постає цікава тотожність цих понять, що допомагають розкрити істинне буття людини.

Для початку варто звернутися до історико-філософської парадигми трактування понять «страх» та «мужність».

У ідеалізмі Платона і в теорії Епікура йдеться про згубний вплив страху на життя людини, а його подолання пов'язується з осягненням істини. Саме розум виступає в якості вирішального фактора на шляху визволення людини від страху смерті. У діалозі «Лахет» Платон міркував про можливість подолання страху, спираючись на принципи етичного раціоналізму. Страх – це пристрасть, альтернативою якій є чеснота мужності. А формування мужності передбачає правильне міркування про речі, які викликають страх і жах. Розумність пов'язана з мужністю, оскільки вона є знанням добра.

Середньовічна філософська думка, насамперед в особі представників патристики, пов'язувала проблему страху з корисністю для душі. Звідси у середньовічних мислителів з'являються дві основні форми страху. Перша – це страх, що виникає внаслідок гріха. Зневіра, падіння духом, малодушність, марнославство, гордість – все це, за вченням Отців церкви, джерела страху, що позбавляють людину надії. Друга – це рятівний страх перед Богом, який позбавляє людину від гріховних думок і вказує людині шлях до зустрічі з Творцем. За вченням Климента Олександрійського страх передує не лише зустрічі з потойбічним, а й знанню, що знову-таки спрямовує нас до спасіння.

У філософії Нового часу акцент знову зміщується на проблематику, поставлену античними мислителями. На перший план виходить співвідношення страху та знання. Страх тут виступає як негативний фактор, що породжує забобони, упередження, викривлення уявлення про дійсність. Гоббс розглядає страх як те, що стимулює пізнавальну здатність людини. Але є й на думку філософа страх, пов'язаний з незнанням, що породжує фантазії та ілюзії.

З позиції діалектики трактує страх Г. Ф. В. Гегель. Самосвідомість, якщо вона постає без Абсолютного, позбавлена визначеності. Це веде до несвободи. Такий стан Гегель трактував як самосвідомість раба у відношенні до господаря, – це й призводить до страху, страху перед Абсолютом. Гегель вважає цей страх перед Єдиним – початком мудрості. Такий страх дозволяє людині звільнитися від своєї скінченності і прийти до істинної віри. Таким чином, для Гегеля страх – це позитивне почуття, що допомагає людині знайти істинну самість через співпричетність Єдиному.

Філософ, що відвів великий обсяг своїх роздумів на критику раціоналізму Гегеля, вважається започатківцем екзистенційної філософії і надав страху, власне, категоріального значення, – це Серен Обю Кіркегар: «Страх можна порівняти із запамороченням. Той, чий погляд випадково впадає у зяючу безодню, відчує запаморочення. У чому причина? Вона закладена у його погляді настільки, наскільки ж і у самій безодні, – адже він міг і не поглянути вниз. Точно так і страх – це запаморочення свободи...» Поряд із Кіркегаром ми

можемо поставити Фрідріха Ніцше як апологета «мужності». «Чи є у вас мужність, о брати мої?.. Не мужність перед свідками, а мужність відлюдника і орла, на яку не дивиться вже навіть Бог?..Лише у того є мужність, хто знає страх і перемагає його, хто бачить прірву, але з гордістю дивиться у неї. Хто дивиться у безодню, але очима орла, хто хапає безодню кігтями орла: лиш у того є мужність». І у Кіркегара, і у Ніцше ми зустрічаємо метафоричну безодню, що має показати нам відсутність раціонального переходу від страху до мужності, який ми спостерігали у попередніх концепціях. Окрім того, стає зрозуміло, що, задля істинного буття, ми повинні зупинити свої намагання вчепитися за примарні основи та шукати фундамент для втечі та порятунку від світу, що не влаштовує нас своєю «недосконалістю».

Тепер ми можемо звернутися вже суто до екзистенціалізму. Як нам відомо, філософія екзистенціалізму – один з яскравих прикладів реагування на проблеми суспільства: на ті часи – це дві світові війни, тоталітаризм, безліч смертей, деморалізація, які не могли не призвести в кінці-кінців до повороту в бік індивіда: на перше місце висувуються категорії абсурдності буття, страху, відчаю, самотності, страждання, смерті. Врешті-решт відбувається те, що ми називаємо «індивідуалізацією». Страх тут постає у першу чергу, – як страх перед небуттям.

Ми розглянемо представників пізнього екзистенціалізму - Отто Больнова та Пауля Тіліха. Обидва філософа наслідують у своїх роздумах Кіркегара, хіба що відтворюють його ідеї з більшою конкретикою. Отто Больнов, наприклад, прямо вказує на користь страху, яка полягає у стані потрясіння: «Страх є необхідним для того, щоб налякати (aufscheuchen) людину у розміреності її повсякденного бездумного проживання (das Dahinleben)». Лише через страх людина виривається з відданості світу і звільняється для здійснення подальших екзистенційних задач. Філософ цитує де Унамуно: «...Людей потрібно кидати посеред океану, <...> аби вони навчилися бути людьми і плавати.» Уже тут стає помітним, як тісно страх корелює з мужністю. Іншими словами: страх перед буттям є підставою можливості мужності бути.

Тепер настав час звернутися до Пауля Тіліха і, зокрема, його твору «Мужність бути». Для Тіліха очевидно, що мужність – це необхідний людству рух, який, однак, є неможливим без справжнього страху. Мужність, звичайно, покликана протистояти тривозі. Тривога долі – як усвідомлення випадковості усіх зв'язків, як усвідомлення безсенсовості буття, в кінці-кінців – як відчуття загрози небуття. Страх має реальний об'єкт, проти якого можна вистояти. Тривога – ні. Тривога живиться тим, що сучасник Тіліха, психолог Леон Фестінгер, назвав когнітивним дисонансом. І Тіліх, не поступаючись будь-якому психологу, чітко вказує на корені "популярної" недуги людства: «Невроз – це спосіб уникнути небуття шляхом втечі від буття». Як релігійний філософ Тіліх міг би апелювати до пошуків життя вічного, але не робить цього. Бо релігія і Абсолют не повинні виступати у ролі того самого «рятівного поясу». І суспільство, і творчість, і індивідуалізм не врятовують від тривоги небуття, якщо звертатися до них задля пошуку опори. Парадоксальність міркувань Тіліха, як і

К'єркегора, виводиться ще з філософії стоїків: справжня мужність реалізується тоді, коли людина може як жити, так і померти.

Поглянемо на подібні ідеї з сучасної нам перспективи. Британський соціолог та філософ Зігмунт Бауман пояснював стан сьогоденного суспільного настрою через термін “кінець світу”. Вчений втілює у цьому концепті відчуття закінчення минулої епохи і втрату основи, яка втримувала суспільний настрій. Проблему З. Бауман вбачав у тому, що люди не почали розвивати ідею нового, прийдешнього, а ведуть розмови лише про світ, що відходить у минуле. Завершення одного світу і перехід до іншого супроводжується розгубленістю і невпевненістю перед новим, про який ми не маємо жодних знань і свідчень: є свобода, є можливості, але відсутня включеність у процес розвитку самих себе та суспільства в цілому. Та й страх більше схожий на розгубленість, що не дає нам зрушити з місця. Людство ніби застрягло десь «посередині».

Українська психолог Наталія Кухтіна, наприклад, стверджує резонансну думку: на тлі сьогоденних подій українці взагалі втратили страх... перед смертю. Себто смерть стала ніби звичайною річчю і більше не несе у собі того таємничо-загрозливого сенсу, який змушує до руху, до пошуку, до дій.

Ми дійсно відчуваємо розрив між минулим і прийдешнім, невпевненість у своєму бутті «тут і зараз». Мужньо вірити і мужньо впасти у безвір'я, мужньо бути частиною цього світу і мужньо залишитись наодинці із самим собою. Бути чесним і нести відповідальність за обраний шлях і навіть – не боятися «боятися» – це ті прості-складні «поради», які прослідковуються у роздумах філософів-екзистенціалістів і які повинні пробудити у нас увагу до самоствердження, індивідуалізації перед теперішнім і прийдешнім. І саме страх, наскільки б парадоксально це звучало, повинен привести нас до цього.

Література:

1. К'єркегор С. Понятие страха // Страх и трепет. М.: Республика, 1993, с. 115-248.
2. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого, Харків: Фоліо, 2016. – 576 с.
3. Тиллих П. Мужество быть, Київ: Дух і Літера, 2013. – 200 с.
4. Больнов О. Философия экзистенциализма, Спб.: Лань, 1999. – 224 с.
5. Камю А. Вибрані твори. У 3-х т. – Т. 3. Есе. – Харків: Фоліо, 1997. – 623 с.

СУБ'ЄКТИВНІСТЬ ЯК ПАСИВНІСТЬ: ВІД Е. ГУСЕРЛЯ ДО М. АНРІ

Суб'єктивність, що не потребує суб'єкта (воля, симуляції, ілюзії, перцепції, марення, відтворювані у свідомості *повз суб'єкта*), експліковано ще А. Шопенгауером та Ф. Ніцше, згодом – Ж. Дельозом і М. Фуко, суб'єктивність як пасивність зринає у Е. Гусерля, М. Гайдегера, Е. Левінаса, М. Анрі й інших. Від «Логічних досліджень» Е. Гусерля феноменологічний аналіз не вбачає в пасивному царину підлеглості чи негативної каузальності, що зумовлює ревізію місця пасивності та статусу афективних станів суб'єктивності.

Свого часу сув'язь онтологічної й етичної проблематики зумовила, що, за тезою Аристотеля, те, що діє, вище за те, що *знає (терпить)*, – пасивне як «пристрасне», емоційне опинилося на нижчій ціннісній сходинці, ніж активне як «безпристрасне», раціональне. Августин, наголошуючи на ключовій ролі афективних станів у справі спасіння, залишає, однак, афективне в заручниках у *affectus* – впливу, що провокує певну налаштованість, настроїв душевного життя, оскільки убачає в емоціях радше хвороби, ніж порух, або ж рушійність душі. Афективне життя суб'єктивності розглядається Августином як вторинне щодо волі як здатності діяти.

Новітнє осягнення гетерогенності суб'єктивності у зв'язку з розвитком проблематики афективності й пасивного конституювання у генетичній феноменології визначає обґрунтування суб'єктивності на рівні дорефлексійного конституювання об'єктів внутрішнього досвіду, «до їх темпоральної формалізації, тобто на рівні їх конкретної організації чи афектації» [1, с. 103]. За Е. Гусерлем, конституювання нових смислів можливе тільки на засадах певної царини передданого, засвоєного свідомістю, але ще не опрацьованого на активному рівні. Пасивність є саме тим рівнем передданого, наявність якого уможлиблює активний досвід.

Розвинута М. Гайдегером герменевтична реактуалізація пасивності визначає суб'єкта як позбавленого ролі законодавця досвіду: *Я* з підстави пізнання обертається на того, з ким щось: досвід, пізнання, стосунки, життя та смерть – відбувається. Розглядаючи налаштованість *Dasein* у зв'язку з розумінням як екзистенційну, а не лише трансцендентальну структуру, Гайдегер висуває проблему афективності на передній план. Закинуте у світ *Dasein*, як згодом левінасівський суб'єкт відповідальності – у стосунки *Іншим*, а втілений суб'єкт М. Анрі – у власне життя, презентують принципово пасивну, афективну постгайдегерівську суб'єктивність, що покладає вплив як свою визначальну рису [2, с. 213-214].

Е. Левінас обстоює ідею суб'єктивності як пасивності, пов'язуючи її з ознакою «проти власної волі»: йдеться про метафізичну структуру, не дану в актах інтроспекції як кантівська трансцендентальна структура аперцепції, що постає, втім, умовою єдності емпіричного суб'єкта [3, с. 87–89]. Така структура суб'єктивності є, за Левінасом, перед-первинною, а сама суб'єктивність визначається поразкою, неможливістю досягти заспокоєння чи самодостатності як «боржниця», що завинила *Іншому*, переслідувана його болем.

Пов'язуючи *Я* з вихідною пасивністю, Е. Левінас стверджує, що пасивність не визначає суб'єктивність як об'єкт активності з боку *Іншого*, котрий домагається, переслідує – йдеться про іманентну структуру суб'єктивності. При цьому існуванню й вибору передує близькість *Іншому*, сором за свою свободу перед його обличчям, ба більше: хоча Левінас стверджує про вихідну заборону на агресивність щодо *Іншого* як істоти, щодо якої неможлива «спокуса вбити», він очікує більшого – активного, дієвого співчуття, відповідальності за смерть *Іншого* як радикально відмінного від *Я*.

Аспектами існування, де відчутна миттєвість втрати влади *Я* над собою, є, на погляд Е. Левінаса, безсоння, страждання, страх смерті, самотність, втома, нудьга, лінощі тощо. Миттю втрати влади *Я* над собою є й зустріч з *Іншим*, коли *Я* спрямовується до *Іншого*, «розхитуючи тим самим самовладне ототожнення *Я* з собою... Відношення з *Іншим* проблематизують мене, вилучають і продовжують вилучати мене із мене самого, розкриваючи у мені все нові таланти» [4, с. 165]. Спрямоване на радикально інше метафізичний рух самотрансцендування, це бажання *Іншого* є бажанням без вдоволення, яке спустошує, як абсолютно безкорисливе добро.

Онтологію «*Я*-сам...» П. Рікера спрямовано на з'ясування підстав зіткнення *Я* з досвідом інакшості тіла, *Іншого* й сумління як різновидами пасивності, властивими для лінгвістичного, практичного, наративного й етичного рівнів досвіду. Тобто, феноменологічним корелятом інакшості виявляються різновиди пасивності, сконцентрованої у досвіді тіла, пасивності, імплікованої у відношення *Я* до *Іншого*, й пасивності відношення *Я* до себе, що є сумлінням, совістю [5].

Інакшість *Іншого*, за П. Рікером, тісно пов'язано з модальностями пасивності: те, що інший, як і я, є суб'єктом мислення, який сприймає моє «я-сам» як іншого, ніж він сам (разом з яким ми розглядаємо світ як спільну для нас природу та будуємо спільноти осіб, здатних поводитись на сцені історії як особистості вищого рівня), передує будь-якій редуції до власного. А отже, у гіпотезі, в якій я був би сам-один, цей досвід, за переконанням П. Рікера, не міг би бути узагальненим без допомоги *Іншого*, який допомагає мені стверджувати себе, зберігати мене у моїй власній ідентичності.

За феноменологією життя М. Анрі, завдяки структурі афективності здійснюється та попередня щодо досвіду пасивна перед-даність, що вражає (збуджує, афіціює) *Я*. Самовідчуття як те, що «відчувається саме», є у М. Анрі ключовим прикладом пасивності щодо себе – пасивності-в-єдності. Таке відчуття є пристрастю, в якій те, що спричинює, викликає страждання (те, що

впливає), співпадає з тим, *що* страждає, *що* зазнає впливу. Ця суб'єкт-об'єктна тотожність пристрасті утворює, за М. Анрі, осердя суб'єктивності – самість.

Самовідчуття як пристрасть означено не тільки безсиллям, а й потужністю, що полягає в абсолютній безсумнівності, якою наділено явленість *Я* собі у пафосі почуття. Самість є місцем неопосередкованості афективних станів – місцем, де відчуття страждання чи насолоди збігаються з відчуттям самого життя (я постаю для себе не так, як мені з'являються речі світу, – в цьому, за М. Анрі, полягає засадниче, хоча й забуте вчення Декарта). *Я* здатний відчувати речі й самого себе, тоді як речі позбавлено цієї здатності. Саме патетична, пристрасна само-вразливість утворює самототожність самості, котра дозволяє людині вимовити фразу, що належить тільки Богові: «...*Я є Я*» [6, с. 251].

Таким чином, похідне від феноменологічних уявлень осмислення структур суб'єктивності й самості як вихідної пасивності (П. Рікер, М. Анрі, Д. Захаві) є плідним при осмисленні гетерогенних обширів суб'єктивності.

Література:

1. Bégout Bruce. La Généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial / Bruce Bégout. – Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, coll. «Bibliothèque d'histoire de la philosophie», 2000. – 379 p.
2. Ямпольская А. В. Страсти по субъекту: пассивная субъективность в феноменологии Мишеля Анри / А. В. Ямпольская // Субъективность и идентичность [сборник]. – М.: Высшая школа экономики, 2012. – С. 212–230.
3. Levinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence / E. Levinas. – La Haye: Nijhoff, 1974. – 239 p.
4. Левинас Э. Гуманизм другого человека / Э. Левинас [пер. с фр.] // Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека / Э. Левинас; [пер. с фр.]. – СПб.: Высш. религ.-филос. шк., 1998. – С. 123–244.
5. Рикёр П. Я-сам как другой / Поль Рикер; [пер. с фр.]. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008. – 416 с.
6. Henry M. Incarnation: Une Philosophie de la chair / Michel Henry. – Paris: Seuil, 2000. – 373 p.

Константинов М. В.

*Полтавський національний технічний університет
імені Юрія Кондратюка, аспірант
м. Полтава, Україна*

ДВЕ КОНЦЕПЦИИ КИНОСЕМИОТИКИ:

Ю. ЛОТМАН И К. МЕТЦ

Если Юрия Лотмана (1922–1993) можно назвать основоположником советской киносемиотики, то Кристиана Метца (1931–1993) называют основоположником мировой киносемиотики. Оба исследователя жили в один

период времени, и основывались на идеях семиотики Ф. де Соссюра и Ч. С. Пирса, но по-разному расставляли семиотические акценты при анализе кинематографа. Также оба считали (до середины 1970-х годов), что к анализу фильма можно использовать лингвистический подход, его инструментарий и терминологию.

Лотман определяет фильм как кинотекст, построенный по правилам киноязыка-кода (язык по Лотману есть код в истории его развития), минимальной семантической единицей которого является кинокадр (подобно слову в естественной языке). При этом киноmontаж выступает как основной организующий элемент фильма и его повествования, и который создает в кинотексте художественную информацию [см.: 1, с. 332.]. Все эти понятия в отношении кино были не однозначными для Кристиана Метца.

Метц не находит в фильме киноязык как лингвистическое понятие, которое характерно всем естественным языкам. Обосновывал он это тем, что согласно Андре Мартине язык обязан характеризоваться двойной артикуляцией, без которой он не может называться языком. Единицей первой артикуляции являются монема (слово); монемы разлагаются на единицы второй артикуляции – фонемы (слоги, звуки и т. д.). Монемы имеют собственное семантическое значение, а фонемы не имеют его. Список монем «открытый», то есть малоограниченный, список фонем напротив – «закрытый», строго ограниченный. В итоге язык приобретает экономную форму, за счет двойной артикуляции. Фонемы сообщают форме означающего независимость от значения соответствующего означаемого, что придает языковой форме большую устойчивость [2].

Поэтому Метц решает определить двойную артикуляцию языка кинематографа (найти монему и фонему), и тем самым получить определение и свойства киноязыка и его минимальной семантической единицы – монемы, в соответствии с вербальным естественным языком.

Метц обнаружил, что экранное изображение не имеет второго членения – второй артикуляции. Оно выражается отсутствием (или крайне коротким) расстояния между означающим и означаемым, которое характерно второму членению вербального естественного языка. Это связано с тем, что киноизображение представляет собой иконический знак, в котором расстояние между означающим и его денотатом или отсутствует, или крайне мало. Изображение на экране выступает означающим, а означаемое – все то, что показано в данном изображении. При этом фотографическая точность делает киноизображение очень похожим на оригинал – объект, тем самым как бы заменяя его, что еще больше сокращает расстояние между означающим и его означаемым. В итоге, нет никакой возможности расчленить означающее так, чтобы означаемое также не было расчленено на аналогичные куски. Отсюда и невозможность второго членения в кино, т. е. оно не может иметь языковую систему как таковую, согласно языковой концепции Мартине. Метц говорит, что кинематограф обладает речью, а не языком: «Исходя из этого, мы вправе сказать, что кино не язык, но художественная речь» [3, с. 73]. Речь представляет

собой открытую систему, в отличие от языка. Поэтому Метц определяет место кино между речью и искусством [3, с. 70]. Хотя во второй своей книге «Речь и кино» (1971) Метц признает фильм как систему, обладающую языком, но это признание было сделано с большими оговорками [6, р. 130–131].

Речь Кристиан Метц понимает по-другому, чем Ф. де Соссюр, который определяет речевую деятельность как сумму языка (Langue) и речи (Parole). Метц понимает речь не столько как «речевую деятельность», сколько как знаковую систему, код. Но при этом в отличие от языка, эта знаковая система является открытой, и не имеет постоянных универсальных кодов, составляющих ее четкий словарь, как это происходит в естественном языке. Можно сказать, что для Метца понятие «киноязык» не соответствовало принятому пониманию языка в семиотике и в структурной лингвистике.

Ю. М. Лотман подходит к произведениям искусства как к эстетическому языку, который строится на динамическом наборе оппозиций. Так, например дихотомия конвенциональные/иконические знаки в искусстве представляют собой не две абсолютно замкнутые в себе системы, а один гетерогенный текст, в котором взаимодействуют между собой эти два вида знаков, и при этом каждый из них приобретает некоторые свойства другого вида. В итоге мы обнаруживаем в художественном тексте некоторую условность иконических знаков, и иконичность условных знаков. Эти и другие оппозиции в определенном смысле не имеют конкретной материальности, потому что они представляют модальности, которые применяются к самому материалу. Но при этом, можно их рассматривать, как пучки отличительных признаков в одновременной и значимой оппозиции друг к другу. Лотман обращается к исследованию Р. О. Якобсона и М. Халле, в котором авторы пришли к заключению, что именно пучки различительных признаков представляют собой фонемы, которые описаны набором бинарных оппозиций, таких как звонкий/глухой; низкий/высокий; носовой/оральный и т.д. [4, с. 233.]. Здесь мы получаем описание системы естественных языков, основанное на противопоставлениях отличительных признаков, а не на обязательных монемах и фонемах Андре Мартини (как пытался анализировать киноязык Кристиан Метц). Поэтому отсутствие дискретных монем и фонем не означает отсутствие знаков или невозможности рассматривать фильм как языковую систему. Для тартуского исследователя, диалектический процесс, который протекает внутри художественного текста лежит в основе понимания языковой системы. Всякая отличительная особенность текста может стать элементом знаковой системы киноязыка, если существуют правила-образцы ожидания (либо по предварительным нормам, либо в самом тексте) и при условии что эти правила нарушаются [1, с. 315].

Герберт Игл говорит, что модель Лотмана может быть применена для анализа наиболее сложных кинематографических текстов. А модель Метца кажется более ограниченной в применении; она лучше всего подходит для «жанровых» фильмов массового кино, где вес предыдущих норм ощущается во всей кинематографической структуре [5, р. 313].

К середине 70-х годов прошлого века КристианМетц понимает ограниченность лингвоцентристского подхода и оставляет его, отдавая предпочтению психоанализу Фрейда и Лакана. В результате появляется книга «Воображаемое означающее. Психоанализ и кино» (1977) в которой автор применяет психоаналитический подход к анализу киноискусства и восприятия фильма, при этом используя некоторый лингвистический инструментарий. У Лотмана также в этот период произошли изменения в его научном подходе, которые выразились в отказе видеть художественный текст как главный объект семиотического исследования («вторичная моделирующая система»). Это место занимает у Лотмана культура как таковая, а текст есть единичное проявление культуры. В итоге Юрий Михайлович приходит к понятию семиосферы, которая включает в себя также и культуру. В психоанализе Лотман не видел подходящей для него методологической основы.

Литература:

1. Лотман Ю. М. Семиотика кино и проблемы киноэстетики // Лотман Ю. М. Об искусстве. СПб., «Искусство – СПб»: 1998. – С. 288-372.
2. Мартине. А. Основы общей лингвистики // Новое в лингвистике. Вып. 3. Сост., ред. и вступ. ст. В. А. Звегинцева. М.: Изд-во иностранной лит-ры, 1963. – С. 376-385.
3. Метц К. Кино: язык или речь? / пер. с фр. М.Б. Ямпольский // Киноведческие записки: историко-теоретический журнал. 1993/1994. – № 20. – С. 54-90.
4. Якобсон Р. и Халле М. Фонология и ее отношение к фонетике // Новое в лингвистике. – Вып. 2. Сост., ред. и вступ. ст. В. А. Звегинцева. – М.: Изд-во иностранной лит-ры, 1962. – С. 231-278.
5. Eagle, Herbert. The semiotics of the cinema: Lotman and Metz // Revista Hispanica de Semiotica Literaria I (1976). – P. 303-313.
6. Metz, Christian. Language and Cinema / Trans. Donna Jean Umiker-Sebeok. – Paris – Netherland: The Hague, 1974. – 304 p.

Кучмій О. В.

*Національний педагогічний університет
імені М. П. Драгоманова, викладач
м. Київ, Україна*

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ЯК ІСТОРІОГРАФІЯ І НАУКА

Історія філософії являє собою об'єктивний процес розвитку філософського знання, який об'єктивується в філософських ідеях та їх системах. Але одночасно історія філософії виступає і як відтворення цього процесу в людській свідомості, який об'єктивується в описах і аналітичних оглядах, в текстах і в історіографії. Останнє являє собою так звану другу, або когнітивну історію

філософії. У свою чергу, якщо поглянути на історіографію крізь теоретичну, а також крізь історичну призму, то виявиться, що в ній (історіографії) теж проглядається два смисли: по-перше, власне описи та огляди окремих філософських ідей, систем, періодів історії філософії, тобто те, що власне ми й називаємо історіографією історії філософії і, по-друге, те, що виступає у якості теоретико-методологічних передумов та принципів, на яких власне базується історіографія історії філософії. Будь-який історіограф, відтворюючи історико-філософський процес, ставить перед собою і вирішує певні питання, а саме: мету й план свого дослідження, послідовність викладу та відбір фактів. А головне, дослідник має для себе визначити ті основи, на яких його ретроспектива може вважатись історією філософії. Отже, *будь-яке відтворення історії ґрунтується на рефлексії відносно того, яким чином буде побудована ретроспектива.*

При цьому, на ранніх етапах свого існування, рефлексія як така може або зовсім не вербалізуватись історіографом, або висловлюватись ним лише фрагментарно, спорадично, без розгорнутої теоретичної проробки. В обох випадках рефлексія залишається на етапі неконцептуалізованого інтимного здобутку роздумів самого історіографа, певною езотерією. Незважаючи на це, ця рефлексія завжди проглядається в результатах історіографічного дослідження. В останньому рефлексія набуває екзотеричного вигляду, тобто вона есплікуватиметься у певних роздумах, в окремих епізодах, в контекстах.

Особливо важливим є те, що на певному етапі розвитку історіографії відбувається диференціація когнітивної історії філософії, тобто виділення із власне історіографії її рефлексії. В останньому випадку рефлексія набуває самостійного значення, виходить з материнського лона історіографії і концептуалізується, утворюючи спеціальну самостійну дисципліну. Отже, історія рефлексивної сторони історіографії історії філософії підпорядкована закономірностям зростання ступеня її есплікованості, котра, в кінці кінців, приводить до якісної трансформації в концептуалізацію рефлексії, тобто відгалуження останньої від історіографії і набуття нею статусу самостійної дисципліни. При цьому рефлексивна й нерефлексивна частина історіографії не втрачають остаточно одна одну. Навпаки, ця нова, щойно утворена дисципліна, існує з метою «обслуговування» історіографії, вона має за мету надавати історіографічному дослідженню теоретико-методологічне забезпечення. У свою ж чергу, сама історіографія спирається на нову дисципліну як на свій теоретико-методологічний фундамент. Власне, таким чином, з'являється третя історія філософії, на якій надалі ми й зосередимо свою увагу.

Зрозуміло, що відмінність першої й другої історії філософії є очевидним й не потребує доведення. Перша – це власне об'єктивний процес розвитку філософського знання, який об'єктивується в філософських ідеях та їх системах. Друга – це відтворення цього процесу в людській свідомості, тобто, це когнітивна історія філософії. В першому відношенні історія філософії виступає у якості рефлексії закономірностей історико-філософського процесу, який і є її предметом, в другому відношенні – рефлексією відносно цілей, форм

і методів історико-філософського дослідження. Але при цьому предмет історії філософії далеко не співпадає з предметом філософії, оскільки історію філософії цікавить не сам по собі світ, а процес заглиблення та розширення у філософське осягнення цього світу. Отже, в царині історії філософії історіографія і її концептуалізована рефлексія виступають різними сторонами єдиної пізнавальної діяльності

Основоположником історії філософії як відтворення, хоча й фрагментарного, історико-філософського процесу, являється Аристотель. Стагірит вперше в історії філософії дав огляд того, що було зроблене до нього філософами в окремих галузях знання. Звичайно, що у Аристотеля ми не знайдемо систематичного й розгорнутого опису методів здійснення власного історико-філософського дослідження. Але деякі елементи рефлексії у своїх міркуваннях він таки запровадив. Цікавим є й той факт, що в схоластичному трактаті, як основній формі середньовічного філософського твору, обов'язковим компонентом й нормою був історико-філософський екскурс у минуле, в котрому автор обов'язково мусив проаналізувати думки своїх попередників з обраної теми. Незважаючи на це, середньовічний трактат неможливо сьогодні розглядати як когнітивну історію філософії, оскільки в ній був відсутнім особистісний зріз і для середньовічного автора лишалась невідомою суб'єктивізація як така. В епоху Відродження й у початковий період Нового часу історіографія історії філософії розвивалась значно інтенсивніше, ніж у попередні часи, але до суттєвих зрушень це не призвело. Лише у XVIII ст. рефлексія, яка до цього залишалась зануреною в історіографію, починає концептуалізуватись й виходити за рамки самої історіографії. Формально цей істотний перелом знайшов свій прояв у тому, що історики філософії почали включати до своїх описів спеціальні вступи, де обговорювались теоретичні й методологічні проблеми історіографії історії філософії – останній феномен лишався абсолютно невідомим для всієї попередньої історіографії історії філософії. Отже, протягом всього XVIII ст. здійснювалось відокремлення від історіографії самостійної дисципліни і успішно завершив цей процес І. Кант, надавши теоретичну ідею новій дисципліні. Цією ідеєю стала ідея «апріорної історії філософії». Оскільки, за Кантом, філософування є не чим іншим як поступовим розвитком людського розуму, тому історія філософії не є ні емпіричною, ні історичною наукою, а може бути лише наукою раціональною, тобто апріорною.

Зі сторони теоретичних і методологічних проблем історії філософії найбільш розгорнутою для початку XIX ст. постала історико-філософська система Гегеля, який, до того ж, історію філософії вніс до контексту своєї грандіозної філософської системи. Гегель концептуалізував рефлексію над так званими першою та другою історіями філософії і намагався у своїх лекціях з історії філософії відтворити світовий історико-філософський процес на основі цих теоретико-методологічних уявлень. По суті, думка Гегеля про те, що вся історія філософії за своїм єством є внутрішньо необхідним, поступовим рухом, який є внутрішньо розумним всередині себе і визначається своєю ідеєю а пріорі,

у загальному вигляді була запроваджена ще Кантом. Але ж остаточно, так звана третя історія філософії, переживши тривалий етап ембріонного розвитку у якості неконцептуалізованої, з часом все більше й більше есплікується і починає існувати самостійно, завдячуючи саме Гегелю.

Таким чином, в кінці XVIII – на початку XIX ст. швидкими темпами почала розвиватись й розмножуватись спеціальна література з так званої третьої історії філософії, котра зосередилась на розробці загальної і спеціальної методологій історико-філософського дослідження. Паралельно цьому процесові та у більшому масштабі розвивалась й історіографічна література. Зокрема, свого часу В. Шинкарук розрізняв історію філософії як процес, як науку і як теорію історії філософії, іншими словами, історія філософії розглядалась як процес, як історіографія і як рефлексія з приводу процесу та з приводу історіографії. Але в останньому випадку виникає певна реальна й смислова суперечність: адже протягом століть історіографія історії філософії вже існувала, а історії філософії як науки ще не було, оскільки остання лише проходила процес свого становлення. Оскільки історіографія не досліджує законів, тому багато істориків філософії відносять її не до науки, а до практики, до певної дослідницької діяльності, котра ґрунтується на науці (при умові, що вона вже існує). Саме тому сьогодні нерідко розрізняють наукову і емпіричну історіографію. Остання повністю ґрунтується на неконцептуалізованій рефлексії. Найчастіше історики філософії вважають, що історіографія може бути науковою або ненауковою, але при цьому сама історіографія не є наукою. Наукою виступає так звана третя історія філософії, оскільки вона є наукою про закономірності історико-філософського процесу, про мету, форми й методи дослідження, а також про історію самоусвідомлення історії філософії як науки.

Отже, історія філософії може нами сьогодні розглядатись, по-перше, як об'єктивний процес; по-друге, як історіографія (емпірична і наукова); по-третє, як наука, яка включає в себе теорію історико-філософського дослідження, як вчення про форми, мету й методи історико-філософського дослідження, як історіографію науки історії філософії (самоусвідомлення історії філософії як науки).

Матюшко Б. К.

*Національний педагогічний університет
імені М. П. Драгоманова, к.ф.н., доцент
м. Київ, Україна*

ЄВГЕН ДЕ РОБЕРТІ:

СПРОБА ВИЗНАЧЕННЯ НАУКОВОГО СТАТУСУ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

Євген Валентинович де Роберті, повне прізвище – де Роберті де Кастро де ла Серда (1843 – 1915) є одним з народжених в Україні (село Козацьке, нині Піщанський район Вінницької області) філософом та соціологом зі світовим іменем. Його ідейний шлях пройшов від засвоєння провідних філософських

знахідок основоположників позитивізму, перш за все Огюста Конта, Еміля Літтре й Герберта Спенсера до створення власної версії позитивізму, відомої як гіперпозитивізм, неопозитивізм (у значенні переосмислення вчення Конта перш за все на основі головних ідей теоретичної соціології) або робертизм. Однією з кількох десятків книг де Роберті є фундаментальна історико-філософська праця: «Минуле філософії. Спроба соціологічного дослідження загальних законів розвитку філософської думки» (спершу вийшла друком 1886 року в двох томах, а в наступному – у вигляді однотомного загальнодоступного викладу [1, с. V]), яка містить, серед іншого, відомий закон трьох типів метафізики (матеріалізм, ідеалізм, сенсуалізм).

Сучасні науковці щоразу частіше звертаються до ідейної спадщини Є. де Роберті. Так, даючи її загальну характеристику, ІгорГолосенко відзначає, що у названій книзі «На основі “соціологічних законів” він намагається довести неминучість заміни бачення світу, заснованого на теології та метафізиці, на науковий світогляд» [3, с. 100]. ЮсуфСемалі та Борис Рубанов доповнюють розповідь свого попередника про драматичну долю «Минулого філософії» та «Соціології» (1880) де Роберті тими фактами, що тодішній обер-прокурор Священного Синоду РПЦ Костянтин Победоносцев, «який небезпідставно вважав, що пропагований у ній (“Соціології” – Б.М.) позитивізм може скласти конкуренцію православній вірі» [3, с. 100], спричинився до того, що «книга була заборонена й вилучена з крамниць та бібліотек, а за її автором було встановлено гласний поліцейний нагляд... Аналогічної долі зазнала й двотомна праця де Роберті “Минуле філософії”. Якщо перший том, присвячений історичним даним, лишився практично непомітним для наукової спільноти, то на другий звернув увагу К.П. Победоносцев з подачі архієпископа Никанора (в миру – М.Т. Каменський). У результаті цензурою був знищений практично весь наклад не лише другого тому, але й першого. Так само було вчинено і з однотомним компендіумом цієї праці де Роберті» [4, с. 14]. Але, як відомо, ці книги не зникли, більше того, сам мислитель невдовзі переклав та видав їх французькою мовою. Звісно, дійшли до нас примірники і першого, російського видання цих праць.

Лілія Бузук зазначає що, «Минуле філософії» належить до третього, гіперпозитивістського етапу еволюції філософських поглядів мислителя, коли «було реалізоване розуміння (бачення) Є.В. де Роберті принципу «з контизмом проти Конта» [5, с. 177], тобто, власне, згаданий вище перегляд основ першого позитивізму.

З'ясовуючи сутність соціологічного підходу досліджуваного автора до історії філософії, Валерій Кошарний звертається передусім «до найважливішого твору Є. В. де Роберті, де найповніше виявилися його методологічні вподобання у галузі історії філософії, – до книги «Минуле філософії» [6, с. 45].

Перша частина праці мислителя – «Історичні дані» – являє собою виклад теоретико-методологічних засад його історико-філософських досліджень та, як впливає вже з самої назви, аналітичний огляд матеріалу від Стародавності до

другої половини XIX століття. Перший розділ цієї частини зокрема і всієї книги загалом – «Соціологічна точка зору. Матеріалізм» – на трохи більше двох десятках сторінок і висвітлює загальні особливості підходу де Роберті до історії філософії.

На початку окреслюється об'єкт історії філософії: «Подібно до науки, техніки, тобто всіх видів та галузей знання; подібно до релігії, містицизму, забобону, тобто до всіх форм та ступенів незнання, – і філософія, якщо її розглядати з історичної точки зору, становить продукт суспільної культури та входить до широкого кола явищ, що вивчаються окремою наукою – соціологією» [1, с. 1]. Отже, тут, поряд з властивим позитивізму «винесенням за дужки» адекватності знання буденного, міфологічного та релігійного світогляду і постановкою проблеми науковості самої філософії сама вона, як і її історія, визначені як цариця соціології.

Після цього визначається загальний зміст історико-філософської науки: «Пізнати науковим чином минуле філософії означає пізнати його так, як ми пізнаємо будь-який інший факт суспільного розвитку: народний звичай, законодавчу постанову, економічні відносини, літературне, політичне, художнє або промислове явище. Подібне знання обмежується визначенням попередніх та наступних елементів факту або тих умов його прояву, які зазвичай протиставляються одне одному як група причин та група наслідків. Цим аналітичним шляхом відкриваються та встановлюються сталі й необхідні відношення між явищами, які відбулися, або такими, що вже стали історичними» [1, с. 1-2], що являє собою черговий приклад позитивістської епістемології, адже у науці про культуру та суспільство використовується теоретико-методологічний інструментарій, властивий природознавству.

Щойно сказане розкриває головну проблему історії філософії на час написання де Роберті своєї книги: «... Вивчення минулої долі філософії стало на хибний шлях ще й тому, що потрапило до рук не істориків та соціологів, а самих філософів, засновників шкіл або завзятих ревнителів чужих систем. Філософи не могли уникнути великої помилки, яка полягає в тому, що про думки своїх попередників вони судили з точки зору власних теоретичних положень» [1, с. 3]. Ця звичайна й закономірна необ'єктивність посилена тим, що критерії науковості в історико-філософських дослідженнях були замінені не просто власними вподобаннями, а хибною теоретико-методологічною основою. Йдеться як про психологізм, так і про класичну філософію в її найвищих досягненнях, що для де Роберті як позитивіста є цілком неприйнятним: «Такий хибний “історизм” перевершив своєю ненауковістю спроби Бекона, Локка, Юма та деяких інших, що керувалися у своїй оцінці минулого філософії загальними психологічними принципами, тобто гіпотезами галузі спеціального знання, яка в наші дні ще не встановилася. Особливо різко цей недолік виразився у Гегеля, який запустив в обіг глибоко помилкову теорію саморозвитку філософії за визначеним планом, поступове виконання якого в історичній дійсності точно збігається, начебто, з незалежним від умов часу розвитком філософських понять у чистій логіці» [1, с. 3]. До слова, тут

мислитель не вперше відмовляє психології у статусі науки. Значна частина змісту його «Соціології», що, нагадаємо, вийшла друком за шість років до «Минулого філософії», присвячена обґрунтуванню положення про те, що психологія може існувати лише як фізіологія головного мозку, тобто як частина біологічної науки (див., наприклад, один з висновків в останньому розділі книги: «... Соціологія головні свої корені має в біології, до якої, безперечно, повинна бути включена й уся психофізика, тобто теорія мозкових будов та функцій. Але не психологія» [2, с. 243].

Натомість наукова історія філософії, як впливає з усього попереднього, має на меті встановлення особливостей змісту відповідних явищ та зв'язків між ними, отже, головними її здобутками відкриття законів розвитку самої філософії. У цьому відношенні великим кроком вперед став «закон трьох стадій», сформульований основоположником позитивізму: «Незрівнянно більше науковою за задумом була спроба Ог. Конта, який прагнув підпорядкувати розвиток філософії та всіх споріднених з нею розумових проявів одному загальному соціологічному закону» [1, с. 3]. Але тут потрібна саме система законів, зрештою, повноцінна наукова картина світу, навіть у межах історії філософії, позаяк «...Один закон не становить ще науки та не визначає її методу; тому природньо, що позитивізм не міг ані сам скільки-небудь задовільно розробити історію філософії, ані завадити іншим школам по-старому заповнювати цей відділ знання довільними та чисто суб'єктивними міркуваннями» [1, с. 4].

Тому «являючи собою послідовний ряд фактів, що вивчаються спеціальною наукою, соціологією, минуле філософії не може входити до царини досліджень самої філософії. Філософські дослідження, щоправда, так само тісно пов'язані з усією сукупністю минулого філософії, як біологічні, наприклад, з минулим біології; але історія філософії не становить дисципліни філософської, подібно до того, як історія біології не є зовсім біологічною дисципліною. Залежність теперішнього стану тієї чи іншої галузі знання від її минулого стану є залежністю чисто соціологічного характеру» [1, с. 4].

Таким чином, Євген де Роберті визначає історію філософії як одну зі складових науки про суспільство, побудованої на основі природничої методології, якою в його часи була позитивістська соціологія. Подробицям такого підходу, цілком закономірно названому соціологічним вже самим мислителем, і можуть бути присвячені подальші дослідження з даної теми.

Література:

1. Де Роберті Е. В. Прошедшее философии. Опыт социологического исследования общих законов развития философской мысли. Общедоступное издание в одном томе / Евгений Валентинович де Роберті. – М.: Типография В. В. Исленьева, 1887. – XVI, 505, СХХІХ с.
2. Де Роберті Е. Сочинения: в 4 т. – Т. 1.: Социология / Евгений де Роберті / ред. Мозговая Н. Г., Волков А. Г., авт. вступ. ст. Матюшко Б. К. – Киев:

- НПУ ім. М. Драгоманова; Мелітополь: МГПУ ім. Б. Хмельницького, 2014. – 280 с.
3. Голосенко И. А. Евгений де Роберти: Интеллектуальный профиль/ Игорь Анатольевич Голосенко // Социологические исследования. – 2001. – № 2. – С. 99-107.
 4. Семали Ю., Рубанов Б. Л. Штрихи к биографии социологической доктрине Е.В. де Роберти / Юсуф Семали, Борис Львович Рубанов // Социс. – 2006. – № 8. – С. 139-148.
 5. Бузук Л. Г. Этапы эволюции философских воззрений Е. В. де Роберти / Лилия Геннадьевна Бузук // Вестник Московского университета. Серия: Философия, 2009. – № 2. – С. 170-179.
 6. Кошарный С. П. Социологический подход к истории философии (Е. В. Де Роберти) / Валерий Павлович Кошарный // Известия высших учебных заведений. Приволжский регион. Гуманитарные науки, 2013. – № 2 (26). – С. 43-48.

Мілютенко А. В.

*Національний педагогічний університет
імені М. П. Драгоманова, аспірантка
м. Київ, Україна*

КОНЦЕПТ «СМЕРТІ АВТОРА» У КОНТЕКСТІ «СМЕРТІ СУБ'ЄКТА»

«Смерть автора», проголошена у свій час Роланом Бартом, стала маніфестом знеособлення тексту та відмови від автора як ключової фігури інтерпретації. Відкидаючи біографізм та психологізм у підходах до тлумачення тексту, ми маємо зосередитися не на смислі, *привнесеному* у текст автором, а на смислі, який продукує самий текст та його читач.

Біля витоків концепту «смерті автора», поруч з Бартом, перебуває й Мішель Фуко, який зосередив свої погляди стосовно згаданої проблеми в есе «Що таке автор?». Філософська позиція М. Фуко ґрунтується на запереченні людиномірності філософії та біографічного підходу. У праці «Слова та речі» він називає саме поняття людини «химерним винаходом» [4, с. 36], що стає перепорою на шляху до вивчення надіндивідуальних дискурсивних єдностей. «У наш час, – пише філософ, – (...) стверджується не стільки відсутність чи смерть Бога, скільки кінець людини. (...) Думка Ніцше проголошує не лише смерть Бога, але й (як наслідок цієї смерті та глибокого з нею зв'язку) смерть його вбивці» [4, с. 402]. З цією тезою перетинається й думка Моріса Бланшо про Автора, який «помирає у своїх творах, що робить їх ще більш живими» [1, с. 214]. Таким чином, «Смерть автора» можна позначити як «смерть суб'єкта» у літературному творі.

Повертаючись до Фуко, розуміємо, що «смерть суб'єкта» – це, передусім, смерть картезіанського суб'єкта, котрий є єдиним та беззаперечним володарем своїх думок та вчинків. Він позбавлений будь-яких особистісних

характеристик, будучи, у першу чергу, певним шаблоном, під який мають бути підлаштовані конкретні особистості. Відтак, суб'єкт постає не як «реальність», але як віртуальний конструкт, що зливається зі смислами, які сам й продукує. Категорія суб'єкта Фуко зіставна з Автором Барта, який є загальним теоретичним конструктом, що об'єднує конкретні особистості – авторів-індивідів. Якщо Фуко намагався здійснити десуб'єктивізацію філософії, то Барт, у першу чергу, говорив про десуб'єктивізацію авторського тексту.

Визнаючи фігуру автора як зовнішню відносно тексту, відчужену від його твору (що ніколи й не був його власністю), Фуко відштовхується від запозиченої у Семюела Беккета теми: «Яка різниця, хто говорить». У цій байдужості до особистості автора прослідковується один з фундаментальних етичних принципів сучасного письма. Сам Фуко визнає таку байдужість не особливістю стилю мовлення чи написання, але певним іманентним правилом, яке повсякчас знову й знову відновлюється, але якого ніколи повністю не дотримуються [5, с. 13].

Звертаючись до літератури, Фуко вбачає основну функцію автора у історико-ідеологічній конструкції, яка тією чи іншою мірою здійснює психологізацію поводження з текстом. Безсумнівно, що смерть автора неминуче призводить до багатосенсовості самого тексту, надання провідної ролі читачеві й до абсолютної свободи інтерпретацій та тлумачень тексту. Однак, не окресливши чітко співвідношення між інтенцією та інтерпретацією, читач ризикує стати «підставним автором». «Текст завжди має певного автора – не Сервантеса, так П'єра Менара», – стверджує Антуан Компаньон [3, с. 62].

Розглядаючи проблему автора, ми не можемо відволіктися від його суттєвої характеристики – наявності власного імені, що не просто є ще одним елементом дискурсу, але й забезпечує функцію класифікації, дозволяючи згрупувати ряд текстів або, навпаки, розмежувати їх, зіставляти їх з іншими. Таким чином відбувається приведення текстів до певного співвідношення. Підвести низку текстів під одне ім'я означає не просто визначити їх спільну авторську приналежність, але й встановити між ними відношення гомогенності, окреслити їхню автентичність. «Зрештою, – говорить Фуко, – ім'я автора функціонує, щоб охарактеризувати певний спосіб буття дискурсу: для дискурсу той факт, що він має автора, (...) означає, що цей дискурс – не буденна, байдужа мова, яка йде, плине та проходить, (...) але що тут йдеться про мову, яка має сприйматися певним чином та отримувати певний культурний статус» [5, с. 21]. Відтак, ім'я автора – це дещо більше, ніж власне ім'я, рух якого відбувається з середини певного дискурсу до зовнішнього реального індивіда. Воно прагне до межі текстів, розкриваючи їхній спосіб буття.

Проголошення «смерті автора» та «смерті суб'єкта» призвело до численних дискусій. Закономірно, що з часом виникло питання: що чи хто приходить на зміну автору/суб'єкту? Ми не можемо сказати, що фігура автора повністю заміщується читачем, оскільки він перебирає на себе лише частину його функцій, однак не йдеться й про повернення до класичного розуміння автора. Розглядаючи це питання у контексті «смерті суб'єкта», цікаво буде

звернутися до думки Жана-Люка Нансі, який здійснює спробу прояснити питання «хто прийде після суб'єкта?». Він підкреслює, що після ліквідації суб'єкта виникає необхідність не у «поверненні» до нього, яке проголошують, як стверджує філософ, ті, хто волів би уявляти, буцім то нічого не сталося. Натомість, виникає потреба в русі до *когось* – ще когось одного, хто зайняв би власне місце. Та хто це мав би бути й чи можемо ми його назвати? Й чи взагалі коректним є вживання займенника «хто» у даному випадку?.. У цьому контексті ми відчуваємо, що й після своєї «смерті» Автор, як тінь батька Гамлета, незримо проявляє свою присутність у тексті у різноманітних формах.

Говорячи мовою формальної логіки, «смерть автора» та «смерть суб'єкта» не знаходяться у відношенні тотожності, однак вони тісно взаємопов'язані, маючи спільне підґрунтя. Графічно їх відношення можна зобразити у вигляді стрічки Мьобіуса, у котрій не можна чітко визначити момент переходу одного в інше. «Смерть автора» знаходить свій розвиток у метафоричній «смерті суб'єкта», підтверджуючи свій статус на тлі постмодерної філософії.

Література:

1. Бланшо М. Пространство литературы / М. Бланшо – М. : Логос, 2002. – 288 с.
2. Дьяков В. Мишель Фуко: о «смерти человека», о свободе и о «конце философии» / А. Дьяков // Вестник истории и философии КГУ. Серия «Философия». 2008. № 2 – С. 45-53.
3. Компаньон А. Автор / А. Компаньон // Компаньон А. Демон теории. Литература и здравый смысл – М. : Изд-во им. Сабашниковых, 2001. – С. 56-112.
4. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко. – М. : Прогресс, 1977 – 405 с.
5. Фуко М. Что такое автор? // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / М. Фуко – М. : Касталь, 1994. – С. 7-47.
6. J.-L. Nancy Who Comes After the Subject? / ed. By E. Cadava, P.Connor, J.-L. Nancy. – Routledge, 1991. – P. 1-9.

Мохнатюк І. О.

*Київський університет імені Бориса Грінченка
к.і.н., доцент кафедри історії України
м. Київ, Україна*

ПРОБЛЕМА ДУХОВНОСТІ ПРАЦІ У ТВОРЧОСТІ І. ФРАНКА

І. Франко залишив помітний слід в культурному житті українців. Завдяки наполегливій праці і непересічним творчим здібностям він зробив великий внесок у розвиток української демократичної культури останньої третини ХІХ – початку ХХ ст.

Характеризуючи світоглядну культуру вченого потрібно згадати про історичність його світоглядної культури. Поняттям «історичність світогляду» охоплюється процес класифікації відношення «людина – світ» відповідно до абстрактних теоретичних моделей (типів), у яких фіксуються найважливіші структурні особливості цього відношення.

При характеристиці історичних поглядів І. Франка варто відзначити, що в його творчій спадщині можна виокремити концепт (від лат. *conceptus* – поняття) історичного розвитку, що характеризується своєрідністю поглядів вченого на історичний процес. У сучасних суспільнознавчих науках під концептом розуміють поняття – ідею, що містить у собі певний підхід до дійсності. Розгортання змісту концепту у системі суджень утворює концепцію [4, с. 300].

При всій багатогранній діяльності і титанічній праці І. Франка в його особі виступав мислитель з широким світоглядом, що не тільки дійшов до наукового розуміння природи громади, її ролі в суспільстві, історичного розвитку громади, а й дивився вперед, у майбутнє історії людства, для наближення якого він невтомно і з гарячою пристрастю працював. Непримиренний до всяких застарілих, консервативних і реакційних поглядів, канонів і звичок, до всякого догматизму він нічого не брав на віру, до всього ставився критично, не боявся показувати і виправляти свої власні помилки [1, с. 124].

В своїй творчості він неодноразово звертається до проблеми державного устрою країни. І. Франко, безперечно, був прихильником громадівського устрою країни. Вчений наголошує, що громада є найменшою складовою одиницею держави. З такого твердження випливає завдання, виконання якого він покладав на управлінські кола держави. Дане завдання зводилось до забезпечення необхідними правами для подальшого розвитку і покращення впорядкування найменшої, але основної одиниці держави [6, с. 175].

Говорячи про організацію влади в суспільстві майбутнього, яке повинно задовольняти потреби всіх верств населення він зазначає: «Там держави в нинішнім розумінні не буде, бо над народом не буде управи згори, але сам народ здолу (тобто знизу від громад) управляє сам собою, працює на себе, сам образується і сам обороняється» [7, с. 76].

Досить цікавим є погляд І. Франка на участь держави в процесі виробництва, а отже і в житті сільської громади. Він наголошує на тому, що надмірне втручання держави в життя громади є зайвим і не доцільним.

Аспект «державна і виробничі відносини в суспільстві» цікавив І. Франка постійно. Держава традиційно порушувала інтереси громади, обмежувала її діяльність різними законами та постановами, втручалась у виробничий процес. Ще 1890 р. він писав: «Ніяка громадська, крайова ані урядова постанова, ніякий параграф хліба не спече, ані чобіт не вшиє, се так. Але малесенький параграф може зробити чоловікові неможливим пекти хліб, або шити чоботи» [5, с. 531].

Актуальність поглядів Франка на проблему праці полягає насамперед в тому, що він перший в українській і один з перших у європейській літературі всебічно розробляє тему праці в контексті духовності. Вже в першому своєму

літературно-історичному трактаті «Поезія і її становисько в наших временах» І. Франко говорить, що духовне ледарство, то злочин проти гуманності. До творчого доробку І. Франка слід віднести те, що ставлячи в центр своєї світоглядної культури людину, він формулює головний закон людяності, суть якого в тому, що неробство – зло, а праця – добро. Праця у розумінні І. Франка – єдине, що здатне творити і вдосконалювати людську душу, вселяти в неї почуття гідності й правди, сприяти розвитку економічних основ громади. Він вважає, що духовну силу може мати лише така праця, в якій живе громадянська свідомість, яка не тільки виправдовує, а й визначає мету й сенс людського покликання на землі [3, с. 132].

Саме проблема духовності в праці та суспільних відносинах займала одне з основних місць в творчості І. Франка. Він ґрунтовно розглядав характер праці в суспільстві. По-перше письменник вважав, що праця має слугувати більшості людей, і в першу чергу інтересам простих робітників. Цим підкреслювалось, що духовна сторона праці має соціальний зміст. У суспільно корисній праці людина знаходить найбільше вдоволення, радість, утіху для життя. На думку І. Франка, не всяка праця є суспільно корисною. Письменник відзначає, що саме пануючому класу вигідно поширювати легенду про те, нібито в суспільстві працюють «всі для всіх». І. Франко справедливо вказував на класові корені такої легенди. Панівні верстви суспільства та їх ідеологи «стараються таким чином довести, що немає на світі жодного робітничого питання», бо немає окремого класу робітників» [6, с. 71]. Зауваження письменника про намагання експлуататорських кіл прирівняти свою «працю» до праці простих людей не втратило своєї сили і в наш час. По-друге, Франко підкреслив й іншу духовну сторону трудової діяльності: людина сама змінюється під впливом певних форм суспільно-корисної праці, яка не тільки «світ перероджує», а й змінює саму людину. І. Франко вважав, що виховання у людей високих духовних принципів якнайтісніше зв'язане з виробничою діяльністю, з суспільно корисною працею.

Правильно вказуючи на те, що суспільно корисна праця є важливою передумовою поліпшення добробуту суспільства, окремих людей, Франко, як продовжувач традицій Т. Шевченка, один з перших в українській літературі останньої чверті ХХ ст. на повний голос заговорив про велику перетворюючу силу праці в сучасному житті. Цю проблему письменник ставить в зв'язку з посиленням народно-визвольної боротьби в Україні, зокрема, у Галичині в кінці ХІХ на початку ХХ ст., разом з цим І. Франко переконує читача в життєдайній силі праці, як джерела високої моралі і щастя людини.

Ще одним проявом духовності є окреслена І. Франком 1896 р. у статті «З кінцем року» й розвинена згодом програма послідовного й цілеспрямованого національного будівництва. Вона має підкреслено комплексний характер, оскільки: «...тільки інтегральна, всестороння праця зробить нас живою одиницею серед народів» [6, с. 101].

По особливому висвітлюється проблема праці в контексті духовності, коли Франко веде мову про єдність українського народу. Зокрема, дослідник ніколи

не забував свого родоводу і не цурався власного народу. Доказом цього можуть слугувати свідчення мислителя: «Як син селянина, вигодуваний твердим мужицьким хлібом, я почував себе до обов'язку віддати працю свого життя тому народові» [2, с. 4]. І справді Франко став виразником дум і прагнень широких мас. Йому було знайоме і добре зрозуміле важке життя простого робочого люду.

Роздуми письменника про суспільно-політичні процеси в Галичині були передовими й своєчасними. В них віддзеркалилась ідейна й практична діяльність направлена на вдосконалення діяльності громади, визначення ролі праці в суспільному житті. В свою чергу виокремлення концепту історичного розвитку дає нам можливість говорити про концепцію історичного розвитку в творчій спадщині І.Франка. Концепція історії у І. Франка виступає як система доказів того, що історія – це єдиний, цілісний процес розвитку взаємопов'язаних феноменів буття. «Під історією розуміємо слідження внутрішнього зв'язку між фактами, т. є. таке угруповання поєдинчих, важніших і дрібніших фактів, щоб з них виходив якийсь сенс, т. щоб видно було певні основні закони природні, правлячі тими фактами і викликаючі їх» [7, с. 77].

Авторитет І. Франка серед українців Галичини на початку ХХ сторіччя був надзвичайно великим. Він базувався не лише на поетичному таланті цієї непересічної людини, але й на вмінні мислителя відчувати і виражати настрої та бажання активної частини національної маси, не поступаючись при тому принциповими речами, якими для нього були свобода і щастя людини незалежно від національності, віросповідання, соціального стану.

Можна стверджувати, що І. Франко був своєрідною цілісною натурою, яка ще й досі не повно проаналізована як цілісність в історичній літературі. В його особистості відображається поєднання різноманітних сторін світоглядної культури.

Література:

1. Брагінець А. Філософські і суспільно-політичні погляди Івана Франка. – Львів: Книжково-журнальне видавництво, 1956. – 410с.
2. Возняк М. С. З життя і творчості Івана Франка. / АН УРСР Інститут суспільних наук. – К., 1955. – 304 с.
3. Людина і світ: Підручник / За ред. Л. В. Губерський, В. Г. Кремінь, А. О. Приятельчук та ін., – К., 2001. – с.132
4. Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002.
5. Франко І.Я. Зібрання творів в п'ятдесяти томах. – К.: Наукова думка, 1985. – Т – 44. Кн. – 1.
6. Франко І.Я. Зібрання творів в п'ятдесяти томах. – К.: Наукова думка, 1985. – Т. 44. – Кн.2. – 768 с.
7. Франко І.Я. Зібрання творів в п'ятдесяти томах. – К.: Наукова думка, 1986. – Т.45. – 574 с.

ПИТАННЯ ПРО СЕНС ЩАСТЯ

Коли людина задумується про сенс щастя, то це може стати початком її заняття філософією. Запитуючи про щастя, вже байдуже спеціалістом якої області ти є. Бо стався перехід за межі надбаного знання і опинення в тому, де ти не знавець. Гуманітаріям часто видається, що їх можливість бути «приблизними» наділяє привілеєм знати і говорити про щастя. А люди точних наук і не проти не займатися непомітним. І все ж таки, що воно таке? І чи варто задумуватись про сенс щастя?

Цікавий підхід до щастя зробив В. Винниченко. Посередництвом своїх героїв (літературної вигадки), прочитав власне розуміння щастя. Читання В. Винниченка нагадує досвід Аристотеля, проте не повторює його. Український прозаїк мріє про щастя – знає, що воно нездійснене.

Розділивши людей за прошарками, В. Винниченко має метою не показати різницю між бідними і багатими, а прагне ствердити відсутність спільного щастя для всіх. Питаючи у бідних про щастя, героїня мислителя чує, що воно в грошах, здоров'ї, сексі. І робить висновок, що щастя в тому, що бракує людям. При цьому помічає, що бідні при питанні про щастя бачать в цьому знуцання і зляться. Багаті бачать в запитуванні про щастя порожню балачку, проте задля його досягнення хочуть позбутися ідіотів і заздрісників. Вони повністю орієнтовані на заробіток, проте не думають, що щастя в грошах. І прошарок бідних і багатих – інтелігенція, захлинаючись цитатами, називає щастям вчинок і братерство. Смакуючи цю тему, політики, письменники, священники багато позують, проте вряд чи відмовляться від того, що бракує людям чи зникнення «злюк».

Затримуючи погляд на інтелігенції, В. Винниченко надає окреме слово священику, комуністу і письменнику і показує, як виділяючи різні місця для щастя, вони приводять його в одне. Чи його буття на небі, чи в світлому майбутті чи в незнанні – не тут щастя. І нам, живим, краще про нього забути.

Цікаво було почути про щастя, зануривши свідомість в сім'ю і надати час на вираз жінці, чоловікові, дочці і сину. Так все просто – жінка думає, що воно настає тоді, коли позбутися побуту і не робити щоденне, чоловік вважає за щастя мати роботу і смачну вечерю. Дівчина буде щаслива, коли одружиться з багатим, відомим і вродливим. Хлопець при можливості кари горішніх (а значить кривдників).

Та всі люди, об'єднані в сім'ї і розділені по сім'ям, так само об'єднані спеціальностями, шарами – будь-яким «пафосом дистанції» і цим же розкидані, щирі в одному – щастя, яке бачиться «певним» – не чиєсь, від нього не

відкраєшся. І так само завжди криється в чомусь, що близьке щастю, проте ним не є.

Так В. Винниченко пережив розуміння того, що щастя загального для всіх і справді не існує, проте є саме щастя. Отже, воно всезагальне і тому особливе для кожного. Всі без винятку і без назначених установ розуміють при запитуванні про щастя, за що йде мова. З кожним можна говорити про нього. Тому гонитва за загальним щастям і є головним нещастям людини. Це стурбованість фантомом, захват фата-морганою. А нескінчене осмислення і переживання щастя і є смирення з ним.

Якби була можливість додати до анкети героїв В. Винниченка таку категорію, як українці і надати їм розмисел про щастя – без натхнення і політичного супротиву – щоб вони говорили? А чути було би – що значить бути ним. Яку долю нести.

Задумуючись про сенс щастя, люди відразу відкривають своє положення. Якщо ти при розкоші – будеш прагнути певності. Адже коли багатій потрапляє на чергу до онколога, він розуміє, що накопичення злетять і палахне щастям бідняка. Якщо зараз ти в лахмітті – будеш триматися коштів. Та коли бідняк виграє в лотерею – відразу стикається із заздрістю – пізнає щастя багатія. Інтелігенту не залежно від «далечини» його щастя, задирати носа. Тому йому подавай об'єднання. Хоча зустріч з «ідіотом», так само як і хворобу, мусиш бороти самотньо. Проте всі без перипетій і «виїмок», вперше і востаннє, прагнуть буття – того, що є. І тільки після впадають у злидні, розкоші чи догми.

В. Винниченко так не думав. Він вказував на те, що люди живуть разом через проказу і автоматичну необхідність вижити. Це не їх примха не бачити щастя і толочити один одного. Це примус. Тому про щастя можна питати і говорити, проте краще не прагнути його.

Людина не знавець щастя, а його носій. Тому саме по собі залишаючись беззастережним, для кожного окремо, до кінця, воно буде сумнівним. От і В. Винниченко сумнівався ним, ствердив безоглядність щастя, проте таким не залишив.

Павловська О. В.

*Національний педагогічний університет
імені М. П. Драгоманова, к.ф.н., доцент
м. Київ, Україна*

ФОРМАЛЬНА ДІАЛЕКТИКА Ч. ГЕМБЛІНА

Ч. Гемблін – австрійський логік та філософ, засновник одного з напрямків теорії аргументації – формальної діалектики. В роботі «Fallacies» («Помилки»), яка вийшла друком у 1970 р. Ч. Гемблін запропонував термін «формальна діалектика». Основні ідеї Ч. Гемліна були витокком витлумачення багатьох питань в межах сучасних неформальних досліджень.

Сучасна неформальна логіка постає у якості певної альтернативи сучасній формальній логіці, яка виросла на базі критики формальної логіки. Цей процес

датують кінцем ХХ ст. Засновниками неформальної логіки вважають філософів університету Вінздора (Онтаріо) Ентоні Блейра та Ральфа Джонсона. Але досі не існує єдиного та остаточного визначення того, що собою являє така система логіки, як неформальна. Це пов'язано з низкою питань, які, не зважаючи на значну кількість монографічної та учбової літератури, присвяченої цій темі останнім часом, залишаються відкритими.

У сучасній англійській літературі висвітлено декілька підходів визначення неформальної логіки. Серед них цікавим є визначення неформальної логіки як формальної без формалізмів. Та найбільш узагальненим визначенням, є тлумачення неформальної логіки, в межах якого вона постає «як нормативна наука, предметом вивчення якої є аргументація. Це галузь логіки, яка розробляє неформальні стандарти, критерії та процедури для інтерпретації, оцінки та побудови аргументації природною мовою» [2, с. 89].

Неформальна логіка, на відміну від формальної, позиціонує себе як виключно практична дисципліна, головна відмінність якої полягає у спрямованості на, так звані, реальні процеси аргументації. Ідея неформальної логіки з'явилась через незадоволення студентів курсами формальної логіки та прагненням отримати метод, який не був би настільки відірваним від проблем практичного життя людини. Засновники неформальної логіки вбачали її предмет дослідження у виражених, у природній мові, аргументаціях, що використовуються в публічних дискурсах, для яких характерні багатозначність, невизначеність та неповнота їх складових. Отже, предмет та мета вивчення неформальної логіки поставали значно привабливішим, а її метод тлумачився як значно адекватніший засіб аналізу реального аргументативного процесу.

Однак, має місце й інший погляд на неформальну логіку, як таку, що все ж залишаючись однією з галузей логіки: «Адже існує тільки одна логіка, яка має лише різні сфери свого застосування» [3, с. 5], лише обирає свою сферу дослідження і вбачає її в мовних актах, тобто таких висловлюваннях, якими користується людина у своїй повсякденній практиці. Головною її відмінністю є те, що вивід у такого роду висловлюваннях не завжди будується ефективно (із використанням конкретного алгоритму та відповідних аксіом і правил виводу). «Саме ця властивість й стала причиною називати логіку, що моделює мовні акти, неформальною. В усьому іншому ж ця логіка достатньо «формальна» [3, с. 245].

Позаяк, у бурхливому розвитку сучасної логіки значне місце займають неформальні дослідження, які у свою чергу, часто щільно пов'язані з теорією аргументації: «Сучасні неформальні дослідження можна розглядати з точки зору певної галузі знання, яка служить основою для розробки концепції аргументації. Наприклад, на базі діалектики були створені такі діалектичні концепції аргументації, як формальна діалектика» [2, с. 88].

Поняття формальної діалектики постає доволі цікавим з огляду на термінологію, яка використовується в у якості назви концепції. Варто зазначити, що поняття діалектика тут вживається у доволі традиційному сенсі в

межах логічних досліджень та не зовсім традиційному щодо суто філософських розвідок.

Трансформація терміну «діалектика» має доволі різнобарвну історію. Спектр його смислового навантаження сьогодні має принаймні декілька основних значень: «Суворо кажучи, зміст діалектики змінюється з прогресом науки, адже, в деякому сенсі, цей зміст є сама наука, заснована на принципах абстракцій» [4, с. 78].

Традиційним в межах логічних досліджень є згадування принаймні про два тлумачення діалектики. Це тлумачення діалектики в Античності та Середньовіччі, як мистецтва ведення суперечок, мистецтво складати силогізми, використовуючи ймовірнісні та правдоподібні аргументи. Як відомо, термінологічно діалектика замінила у ці часи логіку. Друге значення терміну діалектика безпосередньо пов'язане з поняттям діалектичної логіки, запропонованим Гегелем. Щодо поняття формальної діалектики у сучасній логіці, то, скоріше за все, воно більшою мірою конотує із першим витлумаченням діалектики. Вибудовуючи свою концепцію формальної діалектики, Ч. Гемблін пише: «Діалектика, описова або формальна, є більш загальне вивчення, ніж логіка, у тому сенсі, що логіка може тлумачитись як сукупність діалектичних угод. Коли правила логіки дотримуються усіма учасниками та певні логічні цілі є частиною спільної мети – це є якийсь ідеал для дискусій конкретних видів». [5, с. 256].

У творі, який присвячений аналізу помилок у розмірковуваннях Ч. Гемблін формулює новий підхід у дослідженні особливостей формальних диспутів. Особливістю його концепції є задання певних чітко визначених характеристик переконуючого діалогу: нормативний характер, як в теорії логічного виводу; власне логічне обґрунтування синтаксису, тобто перехід від однієї позиції до іншої повинен здійснюватись за логічними правилами; наявність спеціальних правил розпорядчого характеру [1].

Система формальної діалектики, таким чином, являє собою строго регламентовану форму гри-діалогу, або діалогічної гри. На відміну від формального висновку, у діалектичному диспуті, крім правил виводу, має місце наявність учасників та функціональних протоколів їх взаємодії.

Ідеї Ч. Гембліна були розвинуті у роботі американського логіка та філософа-аналітика Ніколаса Решер «Діалектика» (1977), в якому він запропонував модель формального диспуту. У книзі «Від аксіоми до діалогу» (1982) Е. Барт і Е. Краббе запропонували ряд наборів правил проведення критичних діалогів, спрямованих на розв'язання конфліктів або суперечок між пропонентом і опонентом щодо певної точки зору. Сьогодні формальна діалектика розвивається у напрямку створення спеціальних протоколів діалогу.

Література:

1. Лисанюк Е.Н. Риторика и формальная диалектика // РАЦИО.ru. 2010. – № 3. – С. 26-42.

2. Хоменко И.В. «Теоретические проблемы неформальной логики: конфликты точек зрения» // Эпистемология & философия науки. Т. XXXVII. №3. М.: Альфа-М, 2013, – 255 с.
3. Шуман А.Н. Современная логика: теория и практика / А.Н. Шуман. – Мн.: Эконопресс, 2004. – 416 с.
4. Evariste Sanchez-Palencia Promenade dialectique dans les sciences. France, 2012, – 476 p.
5. Hamblin Ch. Fallacies. London, 1970. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.ditext.com/hamblin/fallacies.html>

Поперечна Г. А.

*Тернопільський національний педагогічний університет
імені Володимира Гнатюка, к.ф.н., доцент
м. Тернопіль, Україна*

ПРОБЛЕМА ФОРМУВАННЯ ДУХОВНО РОЗВИНЕНОЇ ОСОБИСТОСТІ В ФІЛОСОФІЇ ПРЕДСТАВНИКІВ КИЇВСЬКОЇ ДУХОВНО- АКАДЕМІЧНОЇ ШКОЛИ

Проблеми виховання – важливий напрямок філософських зацікавлень представників Київської духовно-академічної традиції. Він обумовлений як антропологічним спрямуванням їх філософії, так і умовами того часу, за яких педагогічна проблематика нерідко розв'язувалася в межах філософії. З введенням педагогіки до програм вищих навчальних закладів саме академісти почали активну роботу по створенню присвячених їй програм і курсів, а своєю діяльністю сприяли поширенню педагогічних знань поза межами університету.

На ролі наук, що займаються вивченням людини й допомагають в розвитку і становленні її духовних сил та здібностей наголошував вже перший викладач філософії КДА І. М. Скворцов. Можна сказати, що саме він започатковує в духовно-академічній традиції інтерес до педагогіки, який згодом знаходить своє вираження в теоретичних розробках його учнів. Високо оцінюючи досягнення тогочасних наук, він підкреслює їх важливість для самовдосконалення і застосування в процесі навчання та виховання. Водночас мислитель і сам прагне сформулювати ряд положень, якими слід керуватися, займаючись педагогічною діяльністю: «При формуванні душевних сил слід дотримуватись порядку і правильності. Найперше слід розвивати розум як керівну силу душі» [4, с.51]. Серед нижчих здатностей душі він розрізняє ті, які сприяють засвоєнню і формуванню моральних якостей, та ті, які перешкоджають цьому. До перших мислитель відносить почуття прекрасного, сорому і симпатії. До других – бажання, хіть, пристрасть. Перші треба розвивати, витончувати, другі – викорінювати, усмиряти. Безумовно, стверджує філософ, від народження основну увагу слід приділяти здоров'ю і формуванню тілесних сил дитини, але поступово більшого значення слід надавати розвитку душевних сил і здібностей. Водночас він нагадує, що зайва строгість чи

надмірна поблажливість є серйозною перепорою у вихованні, позаяк саме через них у дитини можуть розвиватись такі вади, як лицемірство, несміливість, безініціативність тощо.

Наголошуючи, що виховання – це плід одвічних зусиль людини над перетворенням своєї природи [3, с. 178], С. С. Гогоцький розуміє його передовсім як здійснення свідомого і цілеспрямованого впливу дорослої людини на вихованця з метою допомоги у справі досягнення ним людського призначення. Услід за Скворцовим, він наполягає на тому, що виховний вплив на дитину повинен відбуватись вже з перших днів її життя, а не з перших проявів свідомості, як вважали деякі тогочасні педагоги. Центром і головним предметом виховного впливу, зазначає С. С. Гогоцький, має бути виховання душевних сил дитини, щоб сприяти якомога ширшому розвитку всіх її сил і здатностей, спонукати її до самоосвіти і самовдосконалення. Водночас він зауважує, що хоча виховання стосується передовсім душевного життя, проте не меншу увагу слід звертати і на правильний розвиток тілесного організму, позаяк саме тіло є органом, при допомозі якого душевний агент діє та взаємодіє зі світом і від нього також залежить розвиток душевних складових [2, с. 81]. Тіло є знаряддям і символом душевного життя, за допомогою якого здійснюється свідомо-доцільна діяльність моральної істоти. Воно є важливим об'єктом виховання на ранніх етапах, коли головним завданням виступають турбота та догляд за дитиною, направлені на розвиток її сил та розширення життєвого начала, яке надане само по собі і не завжди відповідає вимогам її розумної природи. Тому, перш ніж людина досягає освіти і самовладання, виховання використовує сукупність інших засобів, які допомагали б спрямуванню сил, їх розвитку і зміцненню.

Характеризуючи моральний стан дитини, мислитель звертає увагу на те, що в ньому важливе місце посідають несвідомі потяги до добра і зла, які відбуваються як у зв'язку зі свідомою діяльністю, так і паралельно їй. Вони бувають тілесні й духовні та можуть протікати як в природний спосіб, так і завдяки тривалому вправлянню [2, с. 79]. Оскільки між свідомою і несвідомою сторонами душевної діяльності не завжди має місце гармонійне співвідношення, то завдання виховання полягає у встановленні відповідності між ними та скеруванні сил дитини на автоматичну звичку творення добра. Першим кроком на шляху до цього є досягнення готовності та навичок виконання вихованцем найпростіших буденних обов'язків. Важливим засобом їх формування постає дисципліна, завдяки якій забезпечується моральний дух виховання. «За допомогою прийомів дисципліни закони життя, що діє тільки за сліпим тяжінням, вже проймаються новою силою, яка організовує його, силою розуму і розумної волі. Дисципліна, або привчання, ніби обмежує попередню силу розширення і готує всі сили людини до найзручнішої свідомості і свідомого розвитку в собі розумної природи. Це останнє досягається третьою сукупністю заходів, які використовуються для освіти людини – навчанням. При допомозі навчання людина починає усвідомлювати внутрішній зв'язок набутих нею навичок зі своєю ж розумною природою і, набуваючи нові, розумно

змінюючи попередні, перетворює у свою власність, в своє знаряддя те саме, що раніше відбувалось тільки ззовні» [1, с. 572]. Завдяки дисципліні і під впливом вдало підібраних педагогічних засобів вихованець поступово привчається до правильної діяльності, а його внутрішнє життя набирає характерної форми. Водночас увага наставника повинна бути направлена на те, щоб викорінювати в дитини зловживання волі і скеровувати її до діяльності, згідної з загальними законами морального світу. Духовний розвиток людини починається тоді, підкреслює Гогоцький, коли вона досягає розуміння морального закону і прагне привести свою волю до гармонії з ним.

Як і С. С. Гогоцький, П. Д. Юркевич наголошує, що в процесі виховання слід виходити з ідеї людини як унікальної духовно-тілесної істоти, найціннішого і найулюбленішого творіння Бога, головним завданням якого є духовне вдосконалення. Розуміючи подвійну сутність як поєднання старозавітної і новозавітної людини, перша з яких тяжіє до гріха, а друга завдяки жертві Спасителя прагне до свободи, він трактує виховання як процес, що може спрямувати її до одного з цих полюсів. Їх протилежність виявляється в тому, що духовне ество людини направляє її на шлях свободи і добра через виконання божественної волі, а тілесне начало, яке в результаті гріхопадіння отримало нову силу і значення, скеровує її до задоволення чуттєвих спонук. Оскільки обидва начала вимагають простору для реалізації своїх потреб, то П. Д. Юркевич розрізняє два види свободи – метафізичну (духовну, моральну) та емпіричну (формальну, психологічну). В дитячому віці переважають тілесні потреби і прагнення, тому становлення першої з них неможливе без наявності другої. Емпірична свобода дозволяє дитині робити вибір і в такий спосіб здійснювати перші кроки на шляху до духовної свободи, забезпечує важливий досвід обмеження тілесно-чуттєвих потягів та проявів егоїзму. Якщо Гогоцький акцентує на значенні дисципліни в розвитку і становленні духовних сил особистості, то Юркевич додає ще поняття слухняності, яке повинно передувати дисципліні. Завдяки слухняності дитина вчиться співвідносити власні рішення і дії з вимогами дорослих, звикає підпорядковувати свою волю моральній необхідності, що загалом сприяє формуванню таких якостей, як самостійність, самовдосконалення, самопостереження, самообмеження. Вищим кроком у розвитку духовних сил є поєднання слухняності з загальними правилами поведінки як розумної організації людського співжиття, що знаходить своє вираження вже в дисципліні. В ній, на думку мислителя воля вперше підноситься над несвідомими та чуттєвими спонукками і скеровується до творення добра.

В якості загальної форми виховного впливу Юркевич виділяє вимогу, що може здійснюватися будь-яким способом: словом, дією, відношенням вихователя тощо: «Де немає вимог, там нема і виховання. Воля виховується через волю; доброчесність вивчається через доброчесність. Вимога є завданням для волі вихованця; вирішується це завдання завжди діяльним напруженням сил. Плодом цього вирішення буває піднесення моральної сутності вихованця до того рівня, який визначається вимогою» [5, с. 66]. При цьому філософ

наголошує, що вимоги завжди повинні відповідати таким критеріям, як визначеність, послідовність, відповідність силам і здатностям вихованця.

Підтримуючи ідею самодіяльного розвитку людини, академісти водночас наголошують на тому, що в період дитинства людська природа найбільш доступна впливу навколишнього середовища. Відтак вони висувають ряд вимог до організатора педагогічного впливу. Педагог повинен враховувати, що він здійснює вплив на вихованця не тільки розумом і знаннями, але й життєвістю своїх внутрішніх сил і переконань, середовищем, яке його оточує і виховує. Оскільки дитина наділена природною схильністю до наслідування, то він повинен бути не лише прикладом, але і намагатися запобігти впливу шкідливих форм життя на неї. Водночас його ставлення до вихованця має бути сповнене любові та співучасті, терпіння і пристосування до її характеру. Тільки в такий спосіб можна досягти певного успіху у розвитку її моральної волі, пробудження сили духу і розвитку начал внутрішнього життя. «Людина розвивається і досягає зрілості в період виховання в тому чи іншому напрямку під вирішальним впливом не фізичного, а морального середовища, яке оточує її і діє на неї... моральний світ проникає в нашу душу, з перших днів дитинства навмисне і ненавмисне різноманітними шляхами – і словом і поглядом, і прикладом і досвідом, і страхом і любов'ю» [3, с. 180]. Подібну думку висловлює і Юркевич: «Найвища доброчесність та, яка не знає, як її звать і яка засвоюється, як мова, зі спілкування з людьми і речами, а не з граматики і лексику. Ми готуємо з вихованців морально-немічні істоти, коли наперед знайомимо їх з доброчесністю через поняття, а не за допомогою життя, середовища, прикладів та обстановки» [5, с. 66-67].

Таким чином, у становленні духовних сил дитини, зміцненні її волі та здатності до боротьби з природними потягами і бажаннями, представники київської духовно-академічної філософії вважають ефективними такі принципи виховання, як принцип любові, принципи заборони і обмеження, принцип відповідності виховання ідеалу, принцип авторитету, ціннісний підхід до дитини, створення умов для її вільного розвитку. При цьому вони виходять з переконання, що повноцінне формування духовних сил людини відбувається лише в процесі спілкування з іншими людьми.

Література:

1. Гогоцкий С. С. Дисциплина / С. С. Гогоцкий // Философский Лексикон. – К., 1861. – Т.2. – С. 570-572.
2. Гогоцкий С. С. Краткое обозрение педагогики или науки воспитательного образования / С. С. Гогоцкий // Гогоцкий Сильвестр Сильвестрович. Издание в 3-х томах. Т. 2. Педагогика. – Луганск: «Элтон-2». – С. 61-176.
3. Гогоцкий С. С. Речь об историческом развитии воспитания у примечательнейших народов древнего мира / С. С. Гогоцкий // Гогоцкий Сильвестр Сильвестрович. Издание в 3-х томах. Т. 2. Педагогика. – Луганск: «Элтон-2», 2010. – С. 177-283.

4. Скворцов И. М. Записки по нравственной философии. Киев: В типографии Губернского Управления, 1869. – 84 с.
5. Юркевич П. Д. Курс общей педагогики с приложениями / П.Д. Юркевич // Маловідомі першоджерела української педагогіки (друга половина ХІХ – ХХ ст.):Хрестоматія / Упоряд.: Л. Д. Березівська та ін. – К.: Наук. світ, 2003. – С. 64-80.

Розпутна М. В.

*Національний педагогічний університет
імені М. П. Драгоманова, аспірантка
м. Київ, Україна*

ЕВОЛЮЦІЯ ПОГЛЯДІВ ДЖОНА ДЬЮЇ ПРО РЕЛІГІЮ ТА ВІДНОШЕННЯ ДО БОГА У БІОГРАФІЧНОМУ КОНТЕКСТІ

У другій половині ХХ століття інтерес до робіт Джона Дьюї різко зріс, це пояснюється тим, що виходить ряд дослідницьких робіт – Роберта Б. Вестбука «Джон Дьюї і американська демократія» [7], Алана Райана «Джон Дьюї та вершина американського лібералізму» [1] і Стівена С. Рокфеллера «Джон Дьюї: Релігійна віра і демократичний гуманізм» [6], які описують життєвий шлях вченого, зупиняючись на конкретних етапах творчості Джона Дьюї.

Дослідницький шлях Джона Дьюї досить різноманітний, але свою увагу зосереджуємо саме на темі релігії і Бога, адже реформування його поглядів згідно даної тематики мають у подальшому наслідки у науковому доробку вченого, таким чином метою дослідження є – виокремлення вчення про релігію та відношення до Бога у біографічному вимірі. Згідно мети завданнями є визначити еволюцію поглядів вченого на релігійні знання, розглянути поняття досвіду, віри у релігійному розумінні вченого.

Стівен Рокфеллер у своїй роботі «Джон Дьюї: Релігійна віра і демократичний гуманізм» виділяє шість етапів у розвитку Джона Дьюї релігійного мислення. Перший етап, із самого раннього віку до кінця 1870-х років, коли він належав до місцевої Конгрегації церкви у місті Вермонті, хоча не розділяв при цьому доктринальні переконання. Другий етап, з 1878 по 1892 роки, коли у Вермонтському університеті Джон Дьюї намагається поєднати практичний розум Іммануїла Канта і Вордсворський романтизм. На цьому етапі вчений отримав довічні сумніви, щодо релігійного виміру досвіду, який він трактував як почуття натхнення і дива, залежності, миру і радості, які приходять із містичною оцінкою свого «Я» і оточуючого суспільства, які є основною складовою Всесвіту. Джон Дьюї стверджував, що і сам пережив такий досвід, але можливо це стосується лише його власної психології та відчуття реальності. Говорячи про досвід через більш ніж п'ятдесят років потому, Джон Дьюї стверджував, що після достеменного розуміння віри, він не мав ніяких сумнівів з приводу цінності і сенсу життя і, отже, потреби у віруваннях. Третій етап з 1882 по 1887 роки збігається у Дж. Дьюї з ранньою

викладацькою кар'єрою; з часом, коли він перебував під сильним впливом абсолютного ідеалізму. Філософія Георга Гегеля дала певне розуміння індивідуума, яке не потребувало віри в зовнішнє одкровення, приховання природних процесів або згоду на позачасове вірування. Він звернувся до прагнення Дж. Дьюї єдиного методу пізнання і говорив про «абсолют» без атрибутів християнського вчення, на які вчений не міг дати згоди. Отже, можемо зробити висновок, що на третьому етапі, підкріпленням цього є його робота «Психологія» (1888 року видання) [4], де філософ намагається віднайти синтез між гегелівським раціоналізмом і методом наукового дослідження, який отримує знання із досвіду, адже у людській психології абсолютна особистість системи Г. Гегеля об'єднується із науковою особистістю.

С. Рокфеллер зазначає, що Дж. Дьюї визначає реальність Бога із усвідомленням Бога в істоті, подібній людині, і відкидає будь-яке поняття, що Бог є вічною незміною істотою, яка існує поза часом і становленням світу» [7, с. 96]. Проте, оскільки для вченого, час і історія існують в абсолюті, Бог залишається індивідуальним центром свідомості, який відрізняється від людини. Таким чином ідея реалізації абсолютного в людині, дозволила Дж. Дьюї об'єднати наукове та експериментальне дослідження людини із раціональною філософією і об'єднати індивідуальну особистість із раціональним «Я», тобто бездоганною особистістю Бога.

Четвертий етап в дослідженні Дж. Дьюї реальності Бога відзначений трьома основними напрямками: по-перше, його все більш широке використання дарвінівської термінології, а не Гегелівської, щоб пояснити відношення людства до навколишнього середовища, по-друге, в результаті його дарвінізму – перехід від абсолютного до етичного ідеалізму; по-третє, використання прагматичної перевірки істини.

На цьому етапі вчений відмовляється від абсолютної свободи і намагається примирити християнство із сучасною культурою, деміфологізуючи трансцендентного Бога Біблії з точки зору соціального життя людини, демократії та освіти. Отже, у цей період реальність Бога вже не розглядається як абсолют негегельянського ідеалізму, а як «органічне поєднання світу», яке можливо замінити природою та іманентним життям особистості.

Згодом, Джон Дьюї переїжджає до Чикаго, де починає викладати, даний переїзд розриває його зв'язки із церквою у Вермонті, також у вченого зростає інтерес до натуралізму та прагматизму.

П'ятий етап, який окреслюється з 1894 по 1928 рік, не характеризує виразно погляди на релігійну сферу, у своїй книзі «Вплив Дарвіна на філософію» [3] вчений пояснює, що він практично відкидає ідеалізм, тому що він прагматично не має значення. В доповнення цьому, можемо зазначити, що Дж. Дьюї стверджує, що натуралізм не зводиться до матеріалізму, а стверджує логічне походження науки, а також мистецтва, філософії, релігії, досвіду. Отже, на п'ятому етапі Бог розглядається як проекція людських цінностей.

На шостому етапі Дж. Дьюї поєднує всі попередні і пише роботу «Єдина віра» [2] у 1934 році, де він опирається на свій натуралістичний релігійний гуманізм та засуджує теїзм і атеїзм.

Отже, можемо зробити висновок, що погляди Джона Дьюї на релігію та Бога сформувались ще із років навчання у Вермонтському університеті, далі відбувалась трансформація його поглядів протягом усього життя завдяки знайомству із роботами німецьких класиків, дарвінізму та соціального життя вченого.

Література:

1. Alan Ryan's. John Dewey and the High Tide of American Liberalism. – New York: W. W. Norton & Company, 1997. – 416 p.
2. Dewey John. A Common Faith. Bloomington: Indiana University Press, 1965 – 47 p. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [https://www.uio.no/studier/emner/uv/uv/UV9406/dewey-john-\(1986\).-essays-a-common-faith..pdf](https://www.uio.no/studier/emner/uv/uv/UV9406/dewey-john-(1986).-essays-a-common-faith..pdf)
3. Dewey John. The Influence of Darwin on Philosophy. New York: Henry Holt and company, 1930. – 24 p. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://thenewschoolhistory.org/wpcontent/uploads/2013/09/Dewey_The_Influence_of_Darwin_on_Philosophy.pdf
4. Dewey John. Psychology. Whitefish, Montana: Kessinger Publishing, LLC; 3 Revised edition, 2007. – 440 p.
5. Knight, Philip J. Philosophical pragmatism and religious belief: interpreting Christian non-realism through John Dewey and Richard Rorty, Durham theses, Durham University. – 1996. – 299 p. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://etheeses.dur.ac.uk/5308/>
6. Steven C. Rockefeller. John Dewey: Religious Faith and Democratic Humanism. New York: Columbia University Press, 1994. – 683 p.
7. Robert B. Westbrook. John Dewey and American Democracy. New York: Cornell University Press, 1993. – 592 p.

Свищо В. Ю.

*Ужгородський національний університет,
к.ф.н., старший викладач
м. Ужгород, Україна*

СПІВВІДНОШЕННЯ НАУКИ ТА МИСТЕЦТВА У ТВОРЧІЙ СПАДЩИНІ Д. ОВСЯНИКО-КУЛИКОВСЬКОГО

Наприкінці XIX – на початку XX століття Д. Овсянико-Куликовський намагається використати наукові результати О. Потебні у ще не сформованій психології творчості. Його теоретичний доробок, як, власне, і концепція школи психології творчості загалом, є результатом лінгвістичних, психологічних, філософсько-культурологічних узагальнень та ідей кінця XIX □ початку

XX століття в українській та європейській науковій думці. «Психологічне вивчення великих російських письменників-художників, – згадував він, – захопило мене настільки ж глибоко і сильно, як і дослідження в сфері синтаксису... Як тут, так і там однаково відчувався простір для мого природженого «психологізму» [2, с. 41].

Надзвичайно активно посилювався інтерес Д. Овсянико-Куликовського до російської літератури. Збір матеріалу для робіт з синтаксису так чи інакше стимулював інтерес вченого до життя слова в художньому творі. Безліч критичних статей з питань художньої літератури регулярно друкувалося в газеті «Харківські губернські відомості». Але Д. Овсянико-Куликовський не надавав їм особливого значення і ніколи не передруковував – вони так і залишилися на сторінках провінційної газети. Лише одну з них – «Ідея нескінченного в позитивній науці і в реальному мистецтві», він виділив і згодом включив до власного зібрання творів. Ця стаття містила теоретичне узагальнення його роздумів про специфіку та співвідношення науки і мистецтва й стала теоретичною передумовою його подальших наукових розвідок у сфері психології творчості, знаменуючи зміну наукових пошуків мислителя.

Стаття «Ідея нескінченного в позитивній науці і в реальному мистецтві» являє собою одну з перших спроб вченого застосування методичного інструментарію науки до творів мистецтва. Теоретичним тлом цієї праці стало відоме положення В. Белінського про тісний зв'язок науки і мистецтва, який виявляється у прагненні до істини. Мислитель неодноразово висловлює думку про тотожність змісту мистецтва і науки, разом з тим він свідомий їхньої відмінності за формою: мистецтво оперує образами, в той час як наука – поняттями і силогізмами. Показовими з цього приводу є зауваження мислителя розвинені у роботі «Твори Державіна»: «з боку змісту, – зазначає В. Белінський, – поетичний твір – те ж саме, що і філософський трактат», відповідно «в цьому відношенні немає ніякої різниці між поезією і мисленням» [3, с. 591]. Однак, філософія діє прямо через розум і на розум, почуття і фантазія відіграють тут лише допоміжну роль, в поезії ж, навпаки, фантазія є головною діючою силою. «Поезія міркує і мислить – це правда, бо її змістом є так само істина, що і змісту мислення; але поезія міркує і мислить образами і картинами, а не силогізмами і дилемами» [3, с. 591].

В одному зі своїх останніх творів – «Погляд на російську літературу 1847» – В. Белінський розвиває цю думку ще більш чітко. «Бачать, – пише він, – що мистецтво і наука не одне і те ж, а не бачать, що їх відмінність зовсім не в змісті, а тільки в способі обробки даного змісту. Філософ говорить силогізмами, поет – образами і картинами, а говорять обидва вони одне і те ж ... Один доводить, інший показує, і обидва переконують, тільки один логічними доводами, інший – картинами» [3, с. 10].

Користуючись теоретико-методологічними засновками творів В. Белінського щодо спільності та відмінності науки та мистецтва, Д. Овсянико-Куликовський розвиває власні погляди. Висхідною точкою його роздумів постає думка, що «дійсність, яка утворює об'єкт мистецтва, є тільки

частиною або різновидом всіх тих же явищ, що формують об'єкт наукового пізнання» [1, с. 57]. Разом з тим, вчений цілком свідомий тих предметних відмінностей, що існують між наукою та мистецтвом. Предметом науки, зауважує мислитель, є космос у всій його різноманітності і нескінченності, а предметом мистецтва – людина, людство в різноманітті і нескінченності проявів його духовних і соціальних устремлінь [1, с. 54-57]. Антитеза науки та мистецтва – це антитеза космічного та людського, так ніби людство не є частиною цього ж самого космосу. Д. Овсянико-Куликовський навіть схильний вважати, що між наукою і мистецтвом більше подібного, ніж вважав В. Белінський. «Реальне мистецтво – писав він, – є пізнання дійсності, що досягається шляхом суворих методів, аналогічних тим, якими керується позитивна наука» [1, с. 52].

Детально висвітлюючи аналогію між мистецтвом та науковим пізнанням дійсності, яке здійснюється за допомогою спостережень та експериментів, Д. Овсянико-Куликовський підкреслює, що у процес творення творів мистецтва спостереження та досвід також використовуються. Виходячи з цього мислитель поділяє художню творчість на спостережувану та експериментальну. Зокрема, якщо митець, спостерігаючи явища життя, переносить їх у свій твір в тому вигляді, в якому їх спостерігає, не вносячи жодних змін, то ми маємо спостережувану художню творчість. У випадку, коли ж художній твір постає результатом комбінування образів і подій у потрібному митцеві напрямі, тобто здійснюючи відбувається своєрідний досвід над дійсністю, ми маємо справу з експериментальною художньою творчістю.

У цих різних випадках образи, явища і події отримують у творі різне освітлення в залежності від того, який метод – спостереження чи експеримент – лежить в основі творчої діяльності. За переконанням Д. Овсянико-Куликовського, митець може створювати художні типи та типові картини життя обома методами, однак сенс і художнє значення цих типів і картин будуть різними. При цьому він був свідомим того, що в реальному житті досить важко виявити, яким саме методом користувався письменник. «Найчастіше, – пише він, – важко або навіть неможливо провести точну межу між спостереженням і досвідом у мистецтві. Є чимало творів, у створенні яких брали участь обидва методи» [1, с. 71]. Прикладами таких «змішаних» образів на думку вченого може бути Ліза, з твору І. Тургенєва «Дворянське гніздо», або ж А. Сквозник-Дмухановський з гоголівського «Ревізора».

Незважаючи на те, що Д. Овсянико-Куликовський усвідомлював, що однозначно визначити, яким саме методом користувався письменник практично неможливо, він поділяє творчість російських письменників на дві основні групи. Зокрема, вчений доводив, що у творчості О. Пушкіна, І. Тургенєва, І. Гончарова домінує метод спостереження, тоді як у творчій спадщині М. Гоголя, М. Салтикова-Щедріна, А. Чехова чітко проглядається експериментальний метод творення типових образів.

Запропонований у статті «Ідея нескінченного в позитивній науці і в реальному мистецтві» поділ художньої творчості на експериментальну і

спостережувану вчений розвивав у всіх своїх роботах присвячених дослідженню літературного процесу. Показим в даному контексті є те, що Д. Овсянико-Куликовський не змінив свого відношення до неї, навіть, незважаючи, на гостру її критику.

Д. Овсянико-Куликовський виходив з суб'єктивно-ідеалістичного розуміння сутності слова і поетичного твору, з суб'єктивно-психологічного тлумачення природи художньої творчості. Це загальне положення конкретизувалося ним у визнанні аналогічності слова і поетичного твору, що об'єднуються по-своєму витлумаченим поняттям образу, який лежить у основі того чи іншого. Вчений дійшов висновку щодо схожості психологічних процесів у мові й у створенні поетичного твору. Звідси випливало твердження про суб'єктивність художньої творчості, аналогічності суб'єктивності слова, процесу мови.

Отже, Д. Овсянико-Куликовський стверджує, що наука і мистецтво спрямовані на людину, задоволення її потреб, але наука це робить в абстрактних формах, позбавлених суб'єктивного моменту, мистецтво ж враховує індивідуальні особливості як автора, так і читача.

Література:

1. Овсянико-Куликовский Д. Н. Идея бесконечного в положительной науке и в реальном искусстве / Д. Н. Овсянико-Куликовский // Вопросы философии и психологии, 1907. – Т. 1. – Вып. 1. – С. 51-83.
2. Овсянико-Куликовский Д. Н. Воспоминания / Д. Н. Овсянико-Куликовский. – Петербург : Время, 1923. – 324 с.
3. Белинский В. Г. Полное собрание сочинений в 13-ти тт. В. Белинский. – М. : Издательство Академии наук СССР, 1953-1959. – Т.6. – 646 с.

Слободянюк Д. І.

*Полтавський національний педагогічний університет
імені В. Г. Короленка, старший викладач
м. Полтава, Україна*

ЕКЗИСТЕНЦІЙНІСТЬ ЯК ХАРАКТЕРНА РИСА ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНОГО ВЧЕННЯ ПАМФІЛА ЮРКЕВИЧА

П. Юркевич (1826-1874) – видатний український філософ і педагог ХІХ століття. Він народився у родині священника в с. Ліпляве Золотоніського повіту Полтавської губернії, закінчив Полтавську семінарію, потім Київську духовну академію (1847-1851), в якій був залишений викладачем. У 1861 році П. Юркевича було запрошено очолити кафедру філософії у Московському університеті. У 1869-1873 рр. П. Юркевич – декан історико-філологічного факультету Московського університету [1, с. 1181]. У Києві – в духовній академії, П. Юркевич читав курс історії філософії, а також викладав німецьку мову. У Москві – в університеті і Учительській семінарії військового

командування, він читав курси історії філософії, логіки, психології, педагогіки, історії філософії права та філософії права.

І як філософ, і як педагог, П. Юркевич заслуговує на повагу всіх неупереджених до його діяльності і теоретичної спадщини освічених людей – як минулого, так і сьогодення. «Памфіл Юркевич – мислитель, для якого філософія утворювала справжній сенс цілого життя» – зазначає сучасний український учений А. Тихолаз [2, с. 151]. «Одним із найшановніших випускників і професорів Київської духовної академії» називає цього мислителя у своєму дослідженні про нього наша сучасниця – філософ Н. Мозгова [3, с. 21]. «Мисленник першорядної сили і проникливості думки, прекрасний лектор і письменник, що блискуче почав свою кар'єру в Київській академії і в віці всього 33 років зайняв катедру найстаршого російського університету...» – таку високу оцінку П. Юркевичу дав відомий історик української філософії Д. Чижевський [4, с. 177]. Найвизначнішим представником Київської школи філософії називає його ще один авторитетний дослідник – В. Зеньковський [5, 117]. Лекції П. Юркевича користувались надзвичайним успіхом у читачів. Залишилось багато письмових свідчень очевидців. Зокрема про це писали український письменник І. Нечуй-Левицький, російський історик В. Ключевський, російський філософ В. Соловйов [4, с. 178-179].

П. Юркевич відрізнявся глибоким знанням історії філософії, добре орієнтувався в течіях і напрямках філософії свого часу. Це уможливило його власне розуміння тенденцій розвитку філософської думки. Філософські праці П. Юркевича засвідчують його добре знання ідейно-теоретичної спадщини мислителів античності, Середньовіччя, Нового часу. Безперечно, філософський спадок минулих століть критично переосмислювався українським філософом. Особливо схвальні відгуки висловив він про філософську творчість Р. Декарта, Г. Лейбніца, І. Канта, Й. Фіхте, Ф. Шелінга, Г. Гегеля. Філософські праці мислителя – свідчення духовної зрілості вітчизняної філософії. Більшість цих праць перевидані в Україні [6]. Людина завжди була у фокусі його дослідницьких інтересів. П. Юркевич створив власне філософсько-антропологічне вчення. Основні засади цього вчення він виклав у праці «Серце і його значення в духовному житті людини, згідно з вченням слова Божого» [6, с. 73-115]. На сторінках цієї праці мислитель наголошує, що серце є визначальною основою фізичного та духовного життя людини. «Філософія серця» – так дослідники творчості П. Юркевича назвали його антропологічну концепцію. «Філософія серця» П. Юркевича – це методологічна основа його ідейно-теоретичної спадщини [7].

Педагогічні погляди мислителя є продовженням і конкретизацією його філософсько-антропологічного вчення [8]. Православна антропологія П. Юркевича являє собою неминущу гуманістичну цінність. Їй притаманна висока ідея духовності. Філософсько-антропологічне вчення мислителя не могло виникнути на пустому місці. Безперечно, що були ідейні витoki антропологічних поглядів мислителя. Одним із ідейно-теоретичних витоків

філософсько-антропологічного вчення П. Юркевича була вітчизняна традиція досліджень духовного життя людини (упродовж періоду свого існування з XI століття по 40-і роки XIX століття) [9]. Про те, що наполягання на важливості почувань-емоцій є давньою традицією української філософії, що українській вдачі властива «сердечність» писав, зокрема, ще Д. Чижевський в далекому тепер для нас 1931 році – іще у першому виданні своєї, нині відомої кожному освіченому українцеві, книги – популярного викладу історії вітчизняної філософії [4].

Сучасні вітчизняні науковці Н. Хамітов і С. Крилова відзначають, що «в багатьох філософських культурах душа виражається метафорою «серце», особливо ця тенденція спостерігається в українській філософській думці» [10, с. 60]. Посилена увага вітчизняних мислителів до проблеми серця мала місце в класичний період нашої філософії. І цікаво, що «примат серця в класичній філософській традиції, її кордоцентризм, означає освоєння перш за все душевного виміру людського буття» [10, с. 62]. Ця кордоцентрична традиція нашої філософії продовжується і нині, демонструючи усім нам свою життєздатність. «В сучасній українській філософії поняття «душа» знаходить свій розвиток в понятті «душевність», яке в екзистенціальній антропології і метаантропології трактується як здатність до комунікативної відкритості, толерантності, прагнення до любові і співпереживання» – слушно зауважують уже згадувані нами сучасні дослідники [10, с. 62].

П. Юркевич поєднав багатомістовий досвід розвитку світової філософії з традиціями православного світоспоглядання і створив національну форму релігійної філософії. Екзистенційність є характерною рисою його філософсько-антропологічного вчення. Фахове довідникове видання з історії філософії наголошує: «Екзистенція (від лат. *existo* – існую) – специфічно людське існування у світі, що характеризується як «поза межове» (трансцендентальне) стосовно натуралістично-психологічних параметрів буття та як присутньо незагальне – однократне, унікальне» [1, с. 753]. Упродовж багатьох віків християнські мислителі розглядали серце і любов як особливі способи пізнавальної діяльності релігійного почуття. Уся біблійна антропологія має екзистенціальний і волюнтаристичний («серцевий») характер. Тож у своїх філософських працях П. Юркевич спирався на біблійну традицію ототожнювати духовну реальність із серцем. Мислитель розвиває християнське вчення про серце як глибинну основу людської істоти і духовно-моральне джерело душевної діяльності [11, с. 602].

П. Юркевич переконаний, що саме в житті серця – переживаннях, почуттях, реакціях, – а не в думці з її формою всезагальності, проявляється індивідуальність особистості. І український мислитель піддає критиці ідею самозаконня (автономії) розуму (лежала в основі німецької класичної філософії), інтелектуалізм Нового часу. Не в розумі людини слід вбачати, на його думку, її сутність. Розум це вершина, а не корінь духовного життя людини – постійно наголошує він. Антропологічні погляди мислителя вплинули і на його гносеологічне вчення. Знання, на думку цього філософа, народжується в

результаті діяльності душі і пов'язане з її цілісним настроєм, духовно-моральним прагненням. Філософ робить акцент на тому, що знання може бути засвоєне людиною лише тоді, коли воно проникне в її серце. Р. Гальцева справедливо зазначає, що «ці аксіологічні і гносеологічні мотиви споріднюють хід думки Юркевича з деякими вихідними інтуїціями більш пізніх філософських напрямків – філософії життя, екзистенціалізму і персоналізму» [11, с. 603].

Основні положення свого антропологічного вчення мислитель виклав у праці «Серце і його значення в духовному житті людини, згідно вчення слова Божого» [6, с. 73-115]. Ця праця є ключовою для розуміння антропологічної позиції мислителя. На її сторінках П. Юркевичем подана його цілісна філософсько-антропологічна концепція про серце як визначальну основу життя людини. Посилаючись на авторитет Біблії, спираючись на нього, мислитель наголошує: «Серце є хранитель і носій усіх тілесних сил людини» [6, с. 73]; «Серце є осереддя душевного і духовного життя людини» [6, с. 74]; «Серце є містилице всіх пізнавальних дій душі» [6, с. 74]; серце породжує слово [6, с. 75]; «Серце є осердя багатоманітних душевних почувань, хвилювань і пристрастей» [6, с. 76]; «Серце є осереддя морального життя людини» [6, с. 76]. Бачимо, що, беручи до уваги спеціально підібрані і впорядковані вислови із Біблії, а також враховуючи результати наукових досліджень у галузі психології та філософії, мислитель обґрунтовує значення серця як визначальної основи людського життя. Він також стверджує, що серце – це онтологічний корінь буття, що воно є передумовою пізнання.

Саме серце, за переконанням цього мислителя, уможливорює буття цілісного світу людського духу. А до нього входять моральні переживання, почуття, пристрасті, акти пізнання (взяті як акти осягнення). Також серце містить у собі і неусвідомлений досвід, позасвідоме (те, що витіснене «за поріг свідомості»), і «стани душі напівсвідомі і несвідомі»). Таємниця людини, за П. Юркевичем, знаходиться в її серці. Серце – центр душевного і духовного життя людини. Рішучість людини до тих чи інших дій, її найрізноманітніші наміри і бажання – усе це починається і народжується в серці.

Дуже важливо щоб розум людини був укорінений у серці. Лише тоді він має сенс. Бо без серця розум не наповнюється теплотою. Розум без серця – це холодна і нежива моральність. Справжня моральність ґрунтується на сердечності і любові. Мислитель упевнений, що глибину серця не можна визначити, оскільки воно є невичерпним джерелом. Упевнений він також у тому, що людське серце ховає у собі досвід, який не піддається раціональним вимірам. Саме це дає підставу називати його джерелом душевного життя. Глибина серця – це і є душа людини. Мислитель упевнений, що вона безсмертна і вічна. Отже вічною і безсмертною є також людина.

З позиції своєї "філософії серця" розглядає П. Юркевич моральні проблеми. Кордоцентризм, кордоцентрична релігійність, персоналістично-християнський склад мислення – такі суттєві риси має його філософія моралі. Вона сповнена пафосом особистості. В ній переважає екзистенціально-антропологічна

проблематика. Мислитель наголошує на важливому значенні християнської моралі для потреб практичної філософії. Його філософія моралі заперечує в етиці утилітаризм і «розумний егоїзм», а також формалізм і ригоризм, вказує на наявність у людському дусі передумов для безкорисливих вчинків і називає критерії для їх моральної оцінки.

Філософсько-антропологічне вчення П. Юркевича виявило свій вплив не тільки на його гносеологію і філософію моралі. Воно вплинуло на розвиток мислителем, як нами уже зазначалося, усіх розділів його ідейно-теоретичної спадщини. У філософії релігії П. Юркевича серце є природною основою релігійності людини, джерелом релігійної віри. Серце, за П. Юркевичем, є органом богопізнання і богоспілкування. Звичайно, що бога мислитель розуміє у дусі православ'я. Сердечна любов для П. Юркевича – це пізнавальна і об'єднуюча сила. Виходячи зі свого філософсько-антропологічного вчення (своєї «філософії серця»), П. Юркевич вніс багато чого нового і оригінального в розробку теорії педагогіки. Філософська ідея цілісності духу знайшла своє продовження в ідеї цілісної освіти духу (освіти розуму, серця і волі). П. Юркевич визначив основні завдання навчання і виховання, виходячи з індивідуально-психологічних особливостей дитини та завдань її розвитку. Він відкинув утилітарне наповнення функцій освіти. Мислитель розглядає людину як самоцінну особистість, яка розвивається за вічними законами і нормами. Єдиним ідеалом зростання людини є божественна досконалість – переконаний мислитель. За П. Юркевичем необхідна гуманізація освіти. Він виступав за переорієнтацію освіти на моральну особистість людини з метою максимального розкриття, вдосконалення і гармонізації всіх її сутнісних сил.

Філософсько-антропологічне вчення П. Юркевича з його ідеєю про визначальну роль серця для фізичного і духовного життя людини вплинуло на подальший розвиток як вітчизняної, так і російської філософії. Так в працях представників російської релігійної філософської думки (не без впливу філософських ідей П. Юркевича) з'являється нищівна критика західноєвропейського раціоналістичного панлогізму і вчення про цілісність людського духу.

Аналізуючи філософський доробок П. Юркевича [6], можемо дійти висновку, що проблеми філософської антропології і духовного життя людини були в центрі уваги його як дослідника. Філософсько-антропологічне вчення («філософія серця») – це ядро філософського світогляду П. Юркевича. П. Юркевич є видатним християнським антропологом. У своєму антропологічному вченні він приділяє багато уваги проблемам специфічно людського існування в світі. Екзистенційність є характерною рисою філософсько-антропологічного вчення мислителя.

Ідейно-теоретична спадщина П. Юркевича – цінність на усі часи. Гуманістичним зміст православної антропології мислителя, зокрема і в тому, що в ній визнається безумовна цінність кожної людської індивідуальності, свобода її самовизначення.

Література:

1. Історія філософії. Словник / За заг. ред. В. І. Ярошовця. – К.: Знання України, 2005. – 1200 с.
2. Київ в історії філософії України / В. С. Горський, Я. М. Стратій, А. Г. Тихолаз, М. Л. Ткачук. – К.: Вид. дім «КМ Academia»; ТОВ Університетське видавництво «Пульсари», 2000. – 264 с.
3. О религиозных философах России и Украины: персонологические очерки [Текст]: монографія / [Аляев Г. Е., Емельянов Б. В., Мозговая Н. Г., Суходуб Т. Д.]. – Полтава: ООО «АСМИ», 2010. – 240 с.
4. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні / Д. Чижевський. – К.: «Орій» при УКСП «Кобза», 1992. – 230 с.
5. Зеньковский В. В. История русской философии: в 2 т. / В. В. Зеньковский. – Л.: МП «Эго» и др., 1991. – Т.1. – Ч. 2. – 279 с.
6. Юркевич П.Д. Вибране. / П. Д.Юркевич – К.: Абрис, 1993. – 416 с.
7. Слободянюк Д. І. «Філософія серця» як методологічне підґрунтя ідейно-теоретичної спадщини Памфіла Юркевича / Д. І. Слободянюк // Філософські обрії, 2009. – № 22. – С. 30-44.
8. Слободянюк Д. І. Памфіл Юркевич: педагогічні ідеї як продовження і конкретизація філософсько-антропологічного вчення / Д. І. Слободянюк // Збірник наукових праць Полтавського державного педагогічного університету імені В.Г.Короленка. – Серія "Педагогічні науки". – Вип. 7 (57). – Полтава, 2007. – С. 196-202.
9. Слободянюк Д. І. Вітчизняна традиція досліджень духовного життя людини як одне із ідейно-теоретичних джерел філософсько-антропологічного вчення Памфіла Юркевича / Д. І. Слободянюк // Філософські обрії. – 2015. – №33. – С. 29-39.
10. Хамитов Н., Крылова С. Философский словарь. Человек и мир / Н. Хамитов., С. Крылова. – К.: КНТ, Центр учебной литературы, 2006. – 308 с.
11. Гальцева Р. Юркевич Памфил Данилович / Р. Гальцева // Философская энциклопедия: в 5 т. [Гл. ред. Ф. Н. Константинов]. – М.: Советская энциклопедия, 1970. – Т. 5. – С. 602-603.

Шушкевич Є. М.

*Національний педагогічний університет імені
М. П. Драгоманова, к.ф.н., старший викладач
м. Київ, Україна*

ОНТОЛОГІЯ «ЛОГІКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ТРАКТАТУ» Л. ВІТГЕНШТАЙНА

Не дивлячись на досить велику кількість досліджень творчості Людвіга Вітгенштайна в цілому, і “Логіко-філософського трактату” зокрема, ще досить багато питань стосовно поглядів філософа, висловлених в трактаті,

залишаються досить дискусійними, а деякі взагалі малодослідженими. Одним з таких дискусійних моментів залишається питання щодо трактування онтологічних питань, з яких, по-суті, розпочинається «Логіко-філософський трактат».

Перший афоризм «Логіко-філософського трактату», в українському перекладі Євгена Поповича, звучить як: «Світ є все, що є подією» [2, с. 24]. (в німецькому варіанті: «Die Welt ist alles, was der Fall ist»; в англійському варіанті: «The world is all that is the case»; в перекладі Ігоря Добронравова та Деліра Лахуті (1958 р.): «Мир есть все, что имеет место»; в перекладі Марії Козлової (1994 р.): «Мир есть все, что происходит»; і в перекладі Вадима Руднева (2005 р.): «Мир – это все, чему случается быть») і вже з приводу цього, першого, афоризму виникло чимало суперечок. Досить відомою є полеміка між Марією Козловою, та Володимиром Бібініним, з приводу перекладу «Логіко-філософського трактату» Марією Козловою. Перший афоризм, перекладачка, переклала як: «Мир есть все, что происходит» (Світ є все що відбувається), замість: «Мир есть все, что имеет место» («Світ є все що має місце»), як це було в перекладі Ігоря Добронравова та Деліра Лахуті, 1958 року., варіант перекладу, запропонований Марією Козловою, викликав невдоволення у Володимира Бібініна, який був добре знайомим з творчістю австрійсько-британського філософа. За Володимиром Бібініним, два переклади принципово різні, проте, вони по суті, якщо тільки не сприймати слова якимось особливим чином, мають однаковий сенс: світ фактичний.

Марія Козлова ж говорить про те, що переклад: «Мир есть все, что имеет место» («Світ є все що має місце») – вірний. Проте, якщо його сприймати буквально, він здатний привнести, в зображувану Людвігом Вітгенштайном картину світу, не властиву їй статичність, геометризм. Тому що «мати місце» («иметь место»), має подвійний смисл: існувати, відбуватися і – займати певну частину простору. У перекладі Марії Козлової перевага віддається варіанту «Мир есть все, что происходит» (Світ є все що відбувається), тому що саме такий варіант вловлює (не гасить) «подієвий» («событийный») і таким чином «рухливий» («подвижный») характер світу, який складається з фактів – які є варіаціями предметних ситуацій. При цьому враховані роз'яснення Людвіга Вітгенштайна, а також узгоджені різні афоризми трактату (наприклад афоризм 6.41: «У світі все таке, як воно є, і все діється, як діється... Бо все, що діється і так-існує, – випадкове» [2, с. 83-84]. («В мире все есть как оно есть, и все происходит, как оно происходит... Все происходящее и так-бытие случайны...» [1, с. 71]).

Поняття «світ» є основоположним, сумарним поняттям для онтології «Логіко-філософського трактату». Ведене в афоризмах 1 – 1.11 воно далі роз'яснюється на різний лад в афоризмах 1.13 «Факти в логічному просторі є світом» [2, с. 24], 1.2 «Світ розпадається на факти» [2, с. 24], 2.021 – 2.022: «2.021 Предмети утворюють субстанцію світу. Тому їх не можна скласти до купи. 2.0211 Якби світ не мав субстанції, то відповідь на питання, чи дане речення має сенс, залежала б від того, чи якесь інше речення правдиве. 2.0212 Тоді

б неможливо було накреслити образ світу (правдивий чи хибний). 2.022 Певне, що й уявний світ, такий відмінний від справжнього, повинен мати з ним щось спільне: форму» [2, с. 25 – 26]. Світ трактується як сукупність фактів, що мисляться як те що існує: «2.04 Сукупність наявних станів речей є світом» [2, с.27]. При цьому важливо зауважити, що сукупність фактів, це не просто їх неузгоджений набір, а їх логічна комбінаторика – конфігурація фактів у логічному просторі. *Світ* – це свого роду «дублікат» екстенціональної логіки висловлювань. «Одиницею» знання про світ вважається інформативне висловлювання, яке несе повідомлення про факт. Окрім поняття *світ*, використовується поняття *дійсність*, яке трактується як наявність і відсутність станів речей (подій) і їх “сплетінь” (фактів), при цьому, наявні стани речей визначають, які стани речей відсутні: “2.04 Сукупність наявних станів речей є світом. 2.05 Сукупність наявних станів речей визначає також, які стани речей відсутні. 2.06 Наявність і відсутність станів речей є дійсністю. (Наявність станів речей ми називаємо також позитивним фактом, а їхню відсутність— негативним)” [2, с.27].

В онтологію «Логіко-філософського трактату» введені і постійно використовуються три базових терміни «Tatsache», «Sachverhalt» і «Sachlage». (в англійському перекладі відповідно «Fact», «A state of affairs» (An atomic fact) і «A possible situation» (A possible state of affairs)). Євген Попович перекладає їх як «Факт», «Стан речей» і «Можлива ситуація». В російських перекладах: «Факт», «Состояние дел» – Марія Козлова, «Положение вещей» – Вадим Руднев, «Атомарный факт» – Ігор Добронравов та Делір Лахуті, і «положение верей» – Ігор Добронравов та Делір Лахуті, а також Марія Козлова, та «Проекция возможной Ситуации» – Вадим Руднев. Як зауважує Марія Козлова це загальноживані вислови, без яких не обходиться жодна мова і які зазвичай не викликають складнощів, але спеціалістам, які вивчали «Логіко-філософський трактат», вони завдали чимало клопоту.

Російський дослідник, Сергій Катречко, досліджуючи дане питання, виділяє наступні типи онтологій:

1. Речова онтологія («Вещная онтологія») Аристотеля: світ складається з речей. До цього типу онтології відноситься також і так звана просторова онтологія, яка приймається сучасною математизованою фізикою, в цьому типі онтології під річчю розуміється частина («шматок») простору.

2. Атрибутивна онтологія Платона: світ складається з властивостей («ідей»).

3. Онтологія відношень: в світі первинними є відношення. Наприклад польові уявлення в фізиці (єдина теорія поля; поле як «субстанція» певного типу взаємовідносин). Цей тип онтології, на думку російського дослідника може бути віднесений і до Людвіга Вітгенштайна.

4. Хвильова онтологія: світ складається з хвиль. Під «хвилею» тут розуміється будь-який часовий процес, або подія.

5. Функціональна онтологія: світ складається з функцій, а речі задаються їх функціональним призначенням.

При цьому, дослідник зазначає, що хвильова онтологія і функціональна онтологія, не є цілком самостійними, а виступають варіантами онтології відношень.

За даною класифікацією, в «Логіко-філософському трактаті» представлений п'ятий тип, тобто функціональна онтологія. При цьому дослідник виходить з двох положень: Перше, онтологія «Логіко-філософського трактату» є логічною онтологією, тобто описом світу в рамках логічного простору; і друге онтологія «Логіко-філософського трактату» є несубстанціональною, що видно вже з афоризму 1.1 «Світ є сукупністю фактів, а не речей» [2, с. 24]. Те, що онтологія «Логіко-філософського трактату» несубстанціональна, не передбачає визнання якихось незмінних сутностей типу аристотелівських («речей»). Таким чином завдання Людвіга Вітгенштайна – дати опис світу як системи взаємодіючих тіл, чи системи взаємодій, а в якості евристичного принципу береться ізоморфізм (системи) світу і (системи) мови. Вирішення даного завдання передбачає певне співвідношення статичної (синхронії) і динамічної (діахронії): логіка дозволяє фіксувати миттєвий «знімок» наявних станів справ (набір фактів), але в процесі дослідження світу першопочатково дана «картина світу» може монотонно ускладнюватися: конкретизуватися і збагачуватися за рахунок виявлення нових фактів. Сам же «елементарний факт» (атомарний факт), який ізоморфний простому висловлюванню (« $A \in B$ »), має структуру « $A - x - B$ », де « $- x -$ » – означає деяку взаємодію, («зв'язок») між A і B . Так в афоризмі 2.01 читаємо: «Стан речей є поєднанням предметів (об'єктів, речей)» [2, с. 24]. Поєднанням предметів (...is a combination of objects), інколи перекладають як «зв'язок об'єктів». На думку Сергія Катречко, принциповими в даному випадку постають положення викладені в афоризмах 2.011 – 2.0121: «2.011 Для речі важливо, що вона може бути складовою частиною стану речей. 2.012 У логіці немає нічого випадкового: якщо річ *може* бути складовою частиною стану речей, то ця можливість має бути вже наперед закладена в ній..... Якщо речі можуть бути складовою частиною станів речей, то це вже має бути властиве їм. ... Так само як ми взагалі не можемо думати про якісь просторові предмети поза простором, а про часові поза часом, ми не можемо думати про *жоден* предмет поза можливістю його зв'язку з іншими предметами...» [2, с. 24-25] Ці положення, на думку дослідника, є саме тими положеннями які фіксують відмінність онтології «Логіко-філософського трактату» від «стандартної аристотелівської онтології». Якщо для Аристотеля первинним елементом в онтології є незмінна річ (« A » чи « B »), то для Людвіга Вітгенштайна первинним є функціональний зв'язок (« $- x -$ »): предмети не можна мислити поза їх взаємозв'язками; «виривання» речей з системи взаємодій є сильним «огрубленням». Таким чином, первинна онтологічна картина світу Логіко-філософського трактату представляє собою певну «кристалічну (функціональну) решітку», вузли («атоми») якої визначаються її структурою.

Література:

1. Витгенштейн Л. Избранные работы / Людвиг Витгенштейн; [пер. с нем. и англ. В. Руднева]. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. – 440 с.
2. Вітгенштайн Л. Tractatus Logico-Philosophicus; Філософські дослідження / Людвіг Вітгенштайн – К.: Основи, 1995. – 311 с.
3. Катречко С. Л. Онтологія Логико-філософського трактата Л. Витгенштейна / Сергей Катречко. [Електронний ресурс]. – Режим доступу до журн.: http://katrechko.narod.ru/library/witt/katr_witt_onto.html

Яручик А. І.

*Східноєвропейський національний університет
імені Лесі Українки, к.ф.н., м.н.с.
м. Луцьк, Україна*

ФЕНОМЕН САМОІРОНІЇ МІШЕЛЯ МОНТЕНЯ

Іронічне ведення філософських діалогів було започатковано Сократом й отримало продовження у працях Секста-Емпірика, Юма, Вольтера, Чаадаєва та ін. Оригінальне застосування іронії помічаємо також у Сковороди, для якого іронія-запитання була улюбленим прийомом викладу думки.

За типом запитального дискурсу філософія Монтеня – це філософія іронії, яка «критично оцінює шанси людського існування, використовує засоби інтелектуальної провокації, шляхи авантюри духу, позиції підозри до самовпевнених ідеалів, хоч і не заперечує їх можливість» [1, с. 20]. На сторінках «Проб» мислитель стверджує, що надає перевагу тій філософії, яка бореться із зарозумілістю та марнославством й визнає власну неміч, нерішучість та невігластво [2–4].

Реалії пізнього Ренесансу вимагали нового підходу до пізнання й спонукали Монтеня трансформувати філософський досвід своїх попередників та застосувати власний підхід – життєво-досвідне пізнання, яке ґрунтувалося на критично-скептичному мисленні, іронії та самоіронії. У пошуках істини Монтень прагнув виявити нові грані й можливості доводів, які не вважав беззаперечними та вичерпними.

Лейтмотивом дослідницьких запитів і самопізнання Монтеня стало питання-гасло «Що я знаю?» («Que scais-je?»), а застосований ним філософський плюралізм зумовив перенесення центру мислення на самосвідомість, тобто «Я-мислителя», як запоруку достовірного осягнення світу й людини загалом. Мислителю було властиво оцінювати все те, до чого він мав будь-який стосунок, тобто все «приміряти» на себе й співвідносити із собою. Іронічна манера вільно міркувати на різні, навіть сакральні теми, помічається, насамперед, у ставленні Монтеня до самого себе. Особливістю самоіронії Мішеля Монтеня є те, що у ставленні до себе він досить неоднозначний. Так,

порівнюючи себе з людьми минулих віків, називає себе «пігмеєм та нікчемою», а, порівнюючи себе з людьми свого часу, вважає, що здатен на «щось значне і рідкісне» [3, с. 344]. Така самооцінка не є самоприниженням чи самовихвалянням, а лише засвідчує про бажання показати себе справжнім і правдивим. Лицемірство, нещирість, самовихваляння, самовпевненість, погорда, зарозумілість були для мислителя неприйнятними.

Отож, незважаючи на ерудицію, глибину думки, прискіпливу саморефлексію, Монтень постійно називає себе «невігласом» і нарікає на відсутність хорошої пам'яті, що змушує його користуватися записною дощечкою й учити промови напам'ять. Він вважає, що його пам'ять, як «решето», хоча й визнає, що це не давало йому підстав нарікати на відсутність певних знань. Оцінюючи свої здібності, мислитель, зазвичай, «таврував» свою «недосконалість» [3, с. 356]. Без сумніву, така самооцінка є найкращим доказом неабиякої мудрості Монтеня.

Іронічне ставлення до себе й усього, що його оточувало, дало філософу змогу ідентифікувати свою самість із реалістичних позицій та актуалізувати традицію вільного сприйняття способу життя, віросповідань, традицій, звичаїв, поглядів тощо.

Мішель Монтень беззастережно шукав товариства тих, хто відверто й сміливо говорив йому правду у вічі. Найбільше мислитель любив сперечатися й дискутувати в малому колі, що приносило йому неабияке задоволення.

У сучасних дискурсах іронія виступає засобом утвердження постійної новизни, де немає остаточної відповіді й кінцевого результату. Погляди Мішеля Монтеня суголосні із сучасними передовими ідеями української та західноєвропейської інтелектуальної думки й актуалізують потребу належного осмислення та висвітлення.

Література:

1. Кримський С. Б. Запити філософських смислів / С. Б. Кримський. – К. : ПАРАПАН, 2003. – 240 с.
2. Монтень М. Проби : у 3 кн. / Мішель Монтень; [пер. з франц. А. Перепадя]. Кн. 1. – К. : Дух і літера, 2005. – 365 с.
3. Монтень М. Проби : у 3 кн. / Мішель Монтень; [пер. з франц. А. Перепадя]. Кн. 2. – К. : Дух і літера, 2006. – 515 с.
4. Монтень М. Проби : у 3 кн. / Мішель Монтень; [пер. з франц. А. Перепадя]. Кн. 3. – К. : Дух і літера, 2007. – 383 с.

СЕКЦІЯ ІІІ

ГУМАНІТАРНІ ПАРАДИГМИ НАУКИ

Білоус А. О.

*Київський національний університет
імені Тараса Шевченка, аспірантка
м. Київ, Україна*

ФІЛОСОФСЬКІ ПІДСТАВИ ДОСЛІДЖЕННЯ КОМУНІКАЦІЇ В ІНТЕРНЕТ-МЕРЕЖІ

Сучасний світ розвивається шаленими темпами, що призводить й до пришвидшення розвитку філософської думки. Нові напрями виникають вже не як продукт попередній, але як реакція на те, що відбувається навколо. Зародження та розгортання структуралізму та постструктуралізму не було випадковим – це закономірний продукт сучасної науки. Очевидно, що найбільш проблематичним та неосяжним був, є і залишиться Інтернет як явище нового розуміння інформаційного простору.

Першими, хто так чи інакше торкався цього питання, були Ж. Дельоз та Ф. Гватарі, що створили абсолютно нове розуміння структури інформаційного простору. Мова іде про поняття «різома» (узяте з ботаніки). Це поняття, розроблене в другому томі головної спільної праці французьких філософів «Капіталізм і шизофренія», що вийшов під назвою «Тисяча поверхонь» (1980), а так само в невеликій роботі під заголовком «Різома» (1976), одержало широке поширення і стала одним із найважливіших у постструктуралізмі. [1, с. 672]

«Різома» – поняття філософії постмодерну, що фіксує принципово позаструктурний і нелінійний спосіб організації цілісності, що залишає відкритою можливість для іманентної автохтонної рухливості й, відповідно, реалізації її внутрішнього креативного потенціалу самоконфігурування. У ботаніці різома – це система коріння, що складається з сотень пагонів, але не має певного центрального стовбуру. Якщо відрізати один корінець – загальна система від цього не загине, а буде спрямована на компенсацію втраченої частини.

Тепер окреслимо зв'язок між «Різомою» та Інтернетом. Створений Пентагоном як спосіб зберігання інформації, що неможливо знищити одним направленим ударом, Інтернет трансформувався у систему, що пронизує весь світ, постаючи у вигляді абсолютно нової реальності. Інтернет – це новий спосіб буття мови, це симулякр. Розглянемо основні характеристики різому.

- 1) Зв'язок. Дійсно, всі «точки» Інтернету (сервери) пов'язані між собою – в одних інформація зберігається, інші потрібні, щоб цю інформацію передавати. Але, власне, користувач може проживати в Бельгії, а сервер, через який він буде отримувати інформації, може знаходитися на Мальдівах. Насправді, зв'язок стає ключовою характеристикою –

Інтернет був створений саме заради того, щоб мережу було складно знищити.

- 2) Гетерогенність. Вона є ключовою характеристикою Інтернету – найпростішим прикладом може служити веб-енциклопедія Вікіпедія – існують можливості переходу від, наприклад, теми про Мікі-Мауса, і до теми Холокосту. Власне, це екстраполюється на всю Мережу (за умови працездатності посилань), оскільки в Інтернеті немає кінцевої точки, де можна «зупинитися» у своєму пошуку. Іде мова про існування гіпорпосиланькляюкаючи на які, можна переходити від однієї сторінки на іншу.
- 3) Множинність. Ключовими в Інтернеті є саме лінії зв'язку, а не сервери. Веб-серфінг – це не спосіб творення шляху із точки А в точку Б – це постійне *discurege* у пошуку нової інформації, що не обмежується однією лінією. Окрім того, якщо уявити, що сервери ніяким чином не пов'язані, а є автономними, то це автоматично заперечує всю суть Інтернету, робить його порожнім.
- 4) Незначний розрив. Будь-який сайт може бути закритий, але на його місці відкриють новий. Інтернет є абсолютно динамічним, він змінюється кожного дня, особливо з появою соціальних мереж, що дозволяють безкоштовно створювати власні блоги. Більш того, зачасту закриття певних сайтів спричинює скандали і створення ще кілька нових (як це було з українським сайтом Infostore).
- 5) Картографія й декалькоманія. Інтернет не є калькою з реальності або її реплікою, навпаки, він скоріше є картою як схематичним відображенням. Невипадково тут використовується порівняння саме з картою, оскільки карта є завжди незакінченою, бо і реальність трансформується: в ній виникають та зникають різноманітні об'єкти, але ми не зобов'язані відтворювати їх, на відміну від кальки, яка перестане бути калькою, якщо зміниться її реальний відповідник.

На перший погляд зазначений зв'язок між «Різомою» та «Інтернетом» не відстежується, окрім, визначення поля діяльності. Але, як влучно зазначає дослідник А. Назарчук, Ж. Дельоз і Ф. Гватарі пропонують інакше розглянути порядок і побудову світу. Він може бути множинним, поліваріантним, у ньому може не бути системи, не бути єдності. Якщо він такий, то він уже не буде досягатися у своїй цілісності, як це було в рамках класичного типу мислення. «Авторам вдається показати інакшість комунікативного світу, викликати почуття безпорадності перед ним і усвідомити необхідність переусвідомлення реальності. Робота французьких філософів дає незрівнянно більше для формулювання передумов комунікаційного суспільства. Загострене усвідомлення глибини відмінності в сучасній філософії стало ґрунтом для розвитку філософії комунікації» [2, с. 160].

Феномен віртуальної комунікації вражає всепроникністю – сьогодні розвинене суспільство неможливо уявити без мережі Інтернет, і, як наслідок, без віртуальних засобів спілкування. Важливо розуміти, що відбувається ще

один лінгвістичний поворот, нехай не такий серйозний та помітний, але тим не менш, він наявний. Виникає суто новий шлях обміну інформації – віртуальна реальність. Існує багато питань щодо взагалі опису віртуальності, але у цих тезах віртуальність розуміється як інформаційне поле Інтернету, оскільки насправді цей термін має набагато ширше значення. Так психологія розглядає як віртуальні стани: екстрасенсорику, ясновидіння, шаманство, а також той стан душевного підйому, коли людина отримує задоволення від критичних ситуацій. Технології мас-медіа, особливо телебачення, і комп'ютерні технології, трансформують світосприйняття вбік багатовимірної, різноманітної, сценарно-ігрової віртуальності. До життя людини, орієнтованої на віртуальність, прирощується інше життя, продовжує, розширює, заповнює порожнечі модельною й ігровою стихією.

Наявні у філософському знанні підходи до витлумачення комунікації можуть бути екстрапольовані на віртуальне спілкування. Насамперед це стосується ідей постструктуралізму, що представлені у роботах Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі. Ідея різомі, дозволяє вперше говорити про Інтернет як цілісну складну структуру, підкреслюючи, що сфера всесвітньої мережі – це новий рівень дискурсу.

Література:

1. Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения / Пер. с фр. и послесл. Д. Кралечкина, науч. ред. В. Кузнецов. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – С. 672.
2. Назарчук А. В. Идеяхкоммуникации и новое философские понятия XX века. – Вопросы философии, 2011. – № 5. – С. 160.

Терзі Д. Д.

*Національний університет
«Одеська юридична академія», студентка
м. Одеса, Україна*

РОЛЬ КАТЕГОРИИ ПРОТИВОРЕЧИЯ В МИРОВОЗЗРЕНИИ: ПО РАБОТАМ Г. С. БАТИЩЕВА

Генрих Степанович Батищев (21.05.1932 – 31.10.1990) яркий представитель философов-шестидесятников, которые подняли философскую проблематику на тот уровень, на котором она в своих лучших достижениях заняла в мировой философии достойное и несовместимое место. Г. С. Батищев в своих работах отразил ступенчатость философской мысли, на первой ступени которой находится тот «внутренний философ», который ставит перед собой мировоззренческие вопросы. Вторая же предусматривает поиск и решение поставленной проблемы в процессе работы философа не только над собой, но и над текстами, как одной из форм выражения мысли. Большое внимание в своих работах он уделял категории противоречия. Г. С. Батищев пишет, что

попытаться исследовать противоречие как категорию диалектической логики – это значит взять его не просто как закон бытия, игнорируя его гносеологические функции, т.е. как чисто онтологическую категорию, и в то же время не как атрибут познания, достояние субъекта в отличие от всякого объекта, а как категорию, тождественную для мышления и бытия. Кроме того, нельзя понять, что такое диалектическое противоречие, на уровне эмпирического описания. Это можно сделать, лишь проанализировав его особое место и его особую роль в структуре научной теории, воспроизводящей логику предмета [2, с. 10].

Глубочайшей особенностью диалектического мышления является сознательное владение категорией противоречия: «В собственном смысле диалектика есть изучение противоречия в самой сущности предметов...», – утверждал Г. С. Батищев. При этом противоречие понимается как присущее любому предмету в любом его аспекте, как универсально-всеобщая философская категория. Универсальность диалектического противоречия как формы самой материальной действительности служит основанием и гарантией роли категории противоречия в качестве активной методологической формы человеческого познающего мышления.

Противоречие в работах Г. С. Батищева представлено как способ раскрытия и осуществления мировоззренческой функции философии. Интересно, что в какой-то момент допускается ассимиляция критики с противоречием, таким образом, отражая ее способность (в процессе критического осмысления) показывать ложность тех или иных убеждений.

В истории диалектической мысли наблюдается ряд преемственно наследующих друг друга попыток ассимилировать поисковые функции критики сначала в составе диалогически организуемого размышления, а затем внутри целостной и систематически построенной теории. Диалектическая мысль неотступно стремилась проникнуть в объективные основания, благодаря которым полемически конфликтующие точки зрения становятся необходимыми как предваряющие собой некую синтезирующую и снимающую их в себе, более развитую идею. Но этот процесс мог быть плодотворным лишь в том случае, когда за противоречиями, формулируемыми в процессе критики, открывались и действительные, объективные противоречия.

Следовательно, процесс дискуссии позволяет наблюдать диалектическое развитие, обретение обсуждаемым тезисом уникальной способности адаптироваться сквозь исторические пласты времени в случае, если критика перерастает в противоречие [1, с. 353]. В таком виде противоречие представляется уже не просто как диалектическое понятие, связанное с его творческо-поисковой функцией, но значительно расширяется в значении. Необходимо подчеркнуть, что для изображения объективных противоречий в теории, тезис должен быть ориентирован не на самоисчерпывающуюся систему знания, нечто, что имеет окончательность, а на способность теорий развиваться в перспективе, непрерывно взаимодействуя. Это наталкивает на вывод, что характер познаваемого должен быть полисубъектен в противовес той

моносубъектности, которая, например, в гегелевском панлогизме есть следствие того, что все атрибуты подлинной субъектности приписываются лишь одному единственному Субъекту – тому, который есть Субстанция, или Абсолют, если, далее, верно, что противоречия существуют внутри теоретических систем и присутствуют во взаимодействии между ними, то всё это относится также и к теории диалектики, в частности к концепции противоречия [1 с. 352]. Обоснованность ответа на вопрос, что собой представляет противоречие напрямую зависит от обоснованности успеха в критике указанных идей. Это становится особенно важным, когда формулируется вопрос о раскрытии мировоззренческой функции противоречия. Субъект, овладевший этой категорией, одновременно приобретает уникальное умение познавательной и общекультурной самокритичности, которая, в свою очередь, позволяет шире видеть проблему и буквальной ее описывать.

Г. С. Батищев представил следующие четыре предпосылки, своего рода условия, для сужения предметного поля дискуссии: первой из которых он определил рамки обсуждения в чисто философском контексте, утверждая, что в такой дискуссии необходимо использовать только философские аргументы, подчиняющиеся законам диалектики. При всем уважении к изложенному Г. С. Батищевым, на наш взгляд такой подход значительно сужает не только предметное поле дискуссии, но и слишком упрощает подход, делая его не диалектическим. Следующим критерием он выделяет возможность обсуждения противоречия как чего-то выступающего в познании как общественно содержательная категориальная форма. В таком случае Г. С. Батищев заставляет «работать» противоречие только в его теоретическом аспекте, не используя эмпирический, что создает утопичность теории. При таком разграничении теряется основная идея противоречия как согласия основанного на разногласиях, оно преобразуется в форму простой дискуссии.

Третьей предпосылкой выступает рассмотрение только как явно формулируемого противоречия, в котором необходимо его обсуждение только в контексте бытия в целом.

И четвертая, если мы хотим обсуждать противоречие в его активной функции внутри познавательного процесса, необходимо усматривать всеобщую связь между противоречием и его неразрешенной формой.

В то время, как мнение автора тезисов сходится с Г. С. Батищевым в этих предпосылках только в том случае, если рассмотрение противоречия происходит включая все четыре фактора в каждом случае, а не отдельные факторы в отдельных случаях. Поскольку противоречие как центральная категория всей логики диалектического мировоззрения только тогда поистине освоено субъектом, когда оно пронизывает собою, определяет и ориентирует все действительные отношения человека к миру. Это значит, что освоенное противоречие – это для него не просто знание о том, что мир всегда полон объективных противоречий, не просто способ, с помощью которого человек может так или иначе «считаться» с существованием противоречий вне его собственной сущности и только, но внутренне необходимый способ быть

субъектом, быть человеческой личностью, посвятившей себя прогрессу [1, с. 356].

Литература:

1. Батищев Г.С. / Избранные произведения / Генрих Степанович Батищев, под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КНМОН РК, 2015. – 880с.
2. Батищев Г.С. / Материалы к лекциям по философии. Противоречие как категория диалектической логики / Генрих Степанович Батищев, под ред. Ю. М. Бородай. – Москва: Государственное издательство «Высшая школа», 1963. – 117 с.

Шамша І. В.

*Національний університет
«Одеська юридична академія», к.ф.н., доцент
м. Одеса, Україна*

РАСКОЛОТЫЙ СУБЪЕКТ КАК ТОЧКА ВОСХОЖДЕНИЯ ВРЕМЕНИ В «РАЗЛИЧИИ И ПОВТОРЕНИИ» Ж. ДЕЛЕЗА

Несмотря на популярность времени как предмета исследования современного философствования, понимание времени Ж. Делезом (1926 – 1995) остается малоизученной темой. Исследователи «обходят стороной» концепцию французского философа, хотя эта концепция, на наш взгляд, содержит много интересных моментов, безусловно, способных приблизить синтетическое понимание времени. Почему именно такое понимание выступает ценным? Потому что мышление времени как феномена, выстроенного вокруг одного модуса времени или даже части модуса (например, вечности) создает ассиметричное, основанное на искаженной картине мира мировоззрение, которое способно привести человека и человечество к смерти. Именно поэтому так важно обратить пристальное внимание на понимание времени Ж. Делезом, которое обладает своими специфическими чертами, способными удивить даже искушенного исследователя.

Первое, что «бросается в глаза» в понимании времени Ж. Делезом, это восхождение всей системы времени к первому отрицанию. Гегелевское понимание времени как двойного отрицания, с которым соглашается (несмотря на теоретические расхождения) даже М. Хайдеггер, у Ж. Делеза оказывается, так сказать, «вывернутым наизнанку» – вместо того, чтобы восходить через первое отрицание ко второму, более совершенному, восхождение осуществляется к первому отрицанию. Ж. Делез опирается на идеи Ф. Ницше и З. Фрейда, в результате целью восхождения оказывается не мудрец наподобие Сократа, а расколотый субъект. Это дает представление о том, как неклассический поворот в философии приводит к появлению постнеклассического философствования. Субъект (т.е. человек), к которому

восходит любая философская система – это самое важное, что может быть. Так что, обратимся к Ж. Делезу.

В «Различии и повторении» Ж. Делез развивает идею трех синтезов времени, которые таковы: первый синтез – синтез чувственного познания (восприятие, воображение), второй синтез – синтез рационального познания (понимание), третий синтез – синтез сверхчеловека (раскол). Итак, *третий синтез времени* у Ж. Делеза связан с идеей сверхчеловека, понятием раскола и будущего. Вся логическая схема понимания времени Ж. Делеза восходит к расколото́му субъекту, сверхчеловеку, а не к гармоничному человеку. Сверхчеловек – это трансцендентальный субъект, субъект, у которого сущность репрессировала существование, не зря Ф. Ницше говорит, что «человеческое – это то, что должно преодолеть». Человеческое тут – это вся сфера существования. Так что, на этом уровне оказывается, что Ж. Делез в своем понимании времени не только не достигает целостности человека, но и не стремится к этому. Это – характерная черта философии постмодернизма – децентрированный, ассиметричный, телесный субъект выступает центром философствования.

Этот-вот раскол является основанием мышления небытийности времени Ж. Делезом. Последняя мыслится французским философом в качестве «трещины»: «Я как бы насквозь прорезано трещиной, оно надломлено чистой и пустой формой времени. В этой форме оно – коррелят пассивного появляющегося во времени мыслящего субъекта. Надлом или трещина Я, пассивность мыслящего субъекта – вот что значит время; в корреляции пассивного мыслящего субъекта и треснувшего Я состоит открытие трансцендентального или элемент коперниковской революции» [1, с. 115]. Только в отличие от многих, Ж. Делез эту небытийность и трещину мыслит в качестве точки, к которой восходит вся система понимания времени.

Необходимость третьего синтеза предполагается уже вторым: «... второй синтез времени переходит в третий, отрицающий иллюзию в-себе как еще один коррелят репрезентации» [1, с. 117]. И вот интересная постановка вопроса: «Что же означает пустая форма времени или третий синтез? Северный принц говорит: «Время сорвалось с петель»» [1, с. 117].

Что это значит? – «Сорвавшееся с петель время означает, напротив, обезумевшее время, вышедшее за данную ему богом кривизну, освободившееся от своего слишком простого кругового вида, избавившееся от событий, составлявших его содержание, порвавшее связь с движением, одним словом — открывающее себя как пустая и чистая форма. Само время происходит (то есть, очевидно, перестает быть кругом), а не что-то происходит в нем (следуя слишком простой форме круга). Оно перестает быть количественным и становится порядковым, чистым порядком времени. Гёльдерлин говорил, что оно перестает «рифмоваться», поскольку неодинаково распределяется по обе стороны «цезуры», после которой начало и конец не совпадают. Мы можем определить порядок времени как чисто формальное распределение неравного, подчиненное цезуре» [1, с. 117]. Пожалуй, это и есть время человеческого

бытия, которое у Ж. Делеза превращается в сверхчеловеческое бытие (если относительно сверхчеловека вообще корректно ставить вопрос о *бытии*). Вот связь трещины с проблемой времени: «Мы уже видели, что трещина Я – только время как чистая пустая форма, освобожденная от своего содержания» [1, с. 142].

Трещина выступает очень важным понятием в концепции Ж. Делеза, к которому восходит вся логика понимания времени. Основания трещины Ж. Делез усматривает в цензуре: «Трещину Я образует цезура, раз и навсегда определяемые ею до и после (цезура – именно точка рождения надлома)» [1, с. 118].

Ж. Делез видит катастрофическим переход от времени-количества к времени-качеству: «Отрекшееся от эмпирического содержания, опрокинувшее собственное обоснование время определяется не только формальным пустым порядком, но и *системой, рядом*» [1, с. 118]. Т.е. время утрачивает однообразность и безличность своих моментов, и становится порядком. Это именно то время, которое Н.Н. Трубников называет «временем человеческого бытия» [3, с. 21]. Символы, которые отвечают этому пониманию времени таковы: «Такой адекватный системе времени символ находит многообразное выражение: сорвать, например, время с петель; взорвать солнце; броситься в вулкан, убить Бога или отца» [1, с. 118]. Все эти метафоры, безусловно, мыслимы только тогда, когда время перестает быть безликим количеством одинаковых моментов и «окрашивается» качеством в соответствии с теми, или иными конкретными способами разрешения противоречия между единичным и всеобщим.

Однако, мы все-таки согласимся с позицией Н.Н. Трубникова в оценке этого времени – именно его и можно назвать «временем человеческого бытия». Ильенковская мысль о том, что только человеческое мышление может мыслить противоречие [2, с. 26], оказывается неприемлемой для Ж. Делеза. находясь в плену формальных логических конструкций, Ж. Делезу нужен сверхчеловек для того, чтобы помыслить противоречивость мышления. Ему нужен срыв и времени, и человека «с петель» для того, чтобы помыслить противоречие. Получается, что логический инструмент, которым пользуется Ж. Делез, не совсем адекватен изучаемой реальности. Пустое время связано со смертью: «Пустое время, сорвавшееся с петель, со своим строгим формальным статичным порядком, давящей системой, необратимым рядом – это как раз и есть инстинкт смерти» [1, с. 143]. Конечно, эта мысль Ж. Делеза несколько созвучна с хадеггеровским бытием-к-смерти, которое оказывается чем-то высшим, чем бегство от смерти в усредняющую повседневность обыденного сознания. Однако, смерть для Ж. Делеза – это конечная точка восхождения синтезов времени. Т.е. небытийность времени выступает наивысшим свойством времени. Тогда как у М. Хайдеггера речь идет о жизни, жизни, которая однако, не отворачивается от смерти. Таким образом М. Хайдеггер достигает синтеза бытия и времени, а Ж. Делез восходит к, так сказать, принципиально «асинтетичному» человеку.

Ж. Делез – философ, который видит синтез времени. Он понимает необходимость мышления модусов времени в единстве. Он мыслит время как единство трех синтезов. В отличие от многих (Э. Гуссерля, В. Дильтея), в понимании времени он сохраняет вечность. Но эта вечность оказывается у него резко противопоставленной времени, а сущность человека (или, правильнее сказать «сверхчеловека») – существованию. Поэтому, наверное трудно отнести синтез модусов времени, предложенный Ж. Делезом к синтетическому пониманию времени, поскольку таковое приводит к гармоничной личности, а у Ж. Делеза – расколотое «Я». И мы получаем (несмотря на тонкую дифференцированность всех моментов) еще один вариант платоновского понимания времени, когда сущность оторвана от существования и противопоставлена ему.

Литература:

1. Делез Ж. Различие и повторение / Жиль Делез / Пер. с франц. Н. Б. Маньковской и Э. П. Юровской; Науч. ред. – Н. Б. Маньковская. – ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 384 с.
2. Ильенков Э. В. Об идолах и идеалах. – 2-е изд. / Эвальд Васильевич Ильенков. – К.: «Час–Крок», 2006. – 312 с.
3. Трубников Н. Н. Время человеческого бытия: Монография / Николай Николаевич Трубников. – М.: Наука, 1987. – 255 с.

СЕКЦІЯ IV

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОГО СВІТУ

Ардашова Я. І.

Національний авіаційний університет,

к.ф.н., старший викладач

м. Київ, Україна

ПСИХОКУЛЬТУРА ОСОБИСТОСТІ ТА НОВІТНІ КУЛЬТУРНІ ФЕНОМЕНИ: КОРЕЛЯЦІЯ ТА ТРАНСФОРМАЦІЯ

Наприкінці ХХ століття відбулися соціальні зміни, які призвели до утвердження в сучасному суспільстві нових культурних феноменів, вплив яких носить настільки завуальований і витончений характер, що деякі з них важко описати, так само як і простежити їх безпосередній вплив на психокультуру особистості.

Дослідженням особливостей інформаційної доби, проблемами формування новітніх культурних феноменів займалися багато філософів та культурологів: О. Вайнштейн, В. Вельш, Ф. Гваттарі, Ж. Дельоз, Ж. Дерріда, Л. Дротянко, Г. Заїченко, С. Зенкіна, М. Кастельс, П. Козловські, Г. Косікова, Г. Кюнг, Ж.-Ф. Ліотар, В. Лук'янець, В. Лях, Б. Марков, В. Матях, Е. Тоффлер, Л. Філіппова, Ф. Фукуяма, В. Ярошовець. Психокультура, хоча і стала об'єктом безпосереднього дослідження в науці лише наприкінці ХХ століття, у філософії це поняття найбільше розроблялося такими дослідниками, як М. Абаєв, Кл. Гірц, Т. Єгорова, С. Кітаяма, С. Кримський, Е. Тоффлер, А. Фіске, Р. Швердер.

Окреслимо деякі з новітніх культурних феноменів та їх вплив на психокультуру особистості. Одним із феноменів постіндустріального суспільства М. Фуко визначає маніпулювання людьми [6]. Становлення особистості, її психокультури відбувається під впливом того соціокультурного оточення, до якого особистість залучена. Тобто ЗМІ, телебачення, Інтернет, використовуючи певні засоби маніпулювання, впливають на формування світогляду людини, становлення її пріоритетів – певною мірою визначають спрямованість розвитку її психокультури. Особливо це стосується використання мови, слів та їх значень, підміни змісту, перетворення слів на знаки і т.д.

Ще одними із феноменів сучасної цивілізації, які мають значний вплив на психокультуру особистості можна назвати інформаційну розірваність та інформаційну завершеність [3; 4]. Інформаційна розірваність формує такі особливості психокультури особистості як: нестійку систему оцінок та ціннісних орієнтацій, швидку їх видозміну, або взагалі розгалужену систему. Тобто, перебуваючи в різних віртуальних просторах та площинах, людина

здатна підпорядковувати себе різним ціннісним орієнтаціям і смислам, бути ким завгодно і де завгодно.

Принцип інформаційної завершеності полягає в тому, що з самого початку дії інформаційного середовища, всі можливі рухи та маніпуляції, які в ньому відбуваються, задані наперед, запрограмовані з певним алгоритмом, який визначає правила поведінки в цьому середовищі. «...це можуть бути коди соціального характеру (професійні, релігійні, розважальні) так і коди, створені в межах автоматизованих систем. За умов інформаційної цивілізації автоматизовані системи є домінуючими, такими, що визначають природу соціальних взаємодій у межах певного знаково-інформаційного сегменту. Тобто, потрапляючи в певний сегмент, людина наперед знає, чим це завершиться» [4, с. 33].

Визначені особливості сучасного соціального життя призводять до розмивання низки моральних цінностей, так що індивід позбавляється зразків моральної поведінки, на які він міг би орієнтуватися. Моральну особистість необхідно виховувати, і відсутність стійких норм призводить до того, що індивід просто не знає як поводитися правильно, до якого ідеалу прагнути, яким шляхом йти у розвитку своєї психокультури і духовності, не здатний на індивідуальний вибір.

Ще одним феноменом постсучасності, витоки якого почали формуватися задовго до цієї епохи, є споживацтво. «Об'єкти споживання, як матеріальні, так і духовні, індивідом-споживачем сприймаються не стільки в якості предметів, що задовольняють певні його потреби, скільки в якості знаків, за якими стоїть щось важливіше для нього – статус в суспільстві, успіх і зв'язки, престиж і мода... Тому при цьому предмет втрачає свою об'єктивну доцільність, свою функцію і, отже, істина сучасного предмета полягає не в тому, щоб служити для чогось, але щоб означати, бути знаком» (Ж. Бодрійяр) [1, с. 150].

Природно, що справжні духовні цінності не можуть виступати в якості аксіологічної підстави знакової реальності, що конструюється особистістю. Більше того, у особистості не виникає і потреби в таких цінностях, оскільки вона цілком задовольняється їх знаками, представленими в мас-медіа. Виняткову роль у цьому відіграють мода і реклама, що моделюють знакове «царство небуття»: «Реклама (та інші засоби масової інформації) нас не обманює: вона знаходиться по ту сторону істинного і помилкового, як мода знаходиться по ту сторону потворного і прекрасного» Ж. Бодрійяр [1, с. 166].

Проблематичність майбутнього, знецінення справжнього і вічного неминуче ведуть до девальвації справжніх духовних цінностей, їх релятивізації і суб'єктивізації. Об'єктивною основою цього процесу є зміни в темпоральності оточуючого людину світу речей, його недовговічність, що має першорядне значення для індивіда-споживача. «...Сьогодні ми бачимо, як вони (речі) народжуються, вдосконалюються і вмирають, тоді як у всіх цивілізаціях, що передували сучасності, саме речі, інструменти та довговічні монументи жили довше, ніж покоління людей» (Ж. Бодрійяр) [2, с. 5].

Таким чином, у системі споживацтва не тільки справжні духовні цінності споживаються як знаки. Така ж доля і цінностей, породжуваних споживчим способом життя. Можливості насичення повсякденного життя знаками духовності в цей час багаторазово розширилися, що «стало наслідком розвитку та всевладдя сучасних засобів масової інформації, особливо телебачення і останнім часом Інтернету» (В. Пісчиков) [5, с. 22].

Отже, можна зазначити, що безумовно існують кореляційні зв'язки між психокультурою та новітніми культурними феноменами, проте ми можемо лише намітити, виділити окремі феномени та окреслити штрихами особливості їх впливу на трансформацію психокультури особистості, оскільки наразі відбувається їх формування так само як і відбуваються трансформаційні процеси у психокультурі. Тому говорити безпосередньо про здійснений вплив новітніх культурних феноменів на психокультуру стане можливим тільки тоді, коли трансформація безпосередньо відбудеться, а зараз ми можемо окреслити лише певні її тенденції.

Література:

1. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр – М.: Культурная революция; Республика, 2006. – 269 с.
2. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. – М.: Добросвет, 2000. – 387 с.
3. Зуев А. В. Духовність в гіперсистемі знаково-інформаційної всеможливості / А. В. Зуев // Актуальні проблеми духовності (відп. ред.: Я. В. Шрамко). – Кривий Ріг, 2008. – С. 60-68.
4. Зуев А. В. Ілюзія духовності в світі інформаційної завершеності / А. В. Зуев // Актуальні проблеми духовності (відп. ред.: Я. В. Шрамко). – Кривий Ріг, 2007. – С. 29-38.
5. Пісчиков В. С. Кризис духовности: прозаизация Бытия / В. С. Пісчиков, М. М. Холин // Актуальні проблеми духовності (Відп. ред.: Я. В. Шрамко). – Кривий Ріг, 2008. – С. 12-23.
6. Фуко М. Нужно защищать общество. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975-1976 учебном году [Електронний ресурс] / М. Фуко. – СПб.: Наука, 2005. – 312 с. – Режим доступу до ресурсу: http://vk.com/doc79189164_329753984?hash=79a38aad4e0254d402&dl=352358d751c690abc0

САМОВИЗНАЧЕННЯ ЛЮДИНИ ЯК НЕВІД'ЄМНА ВЛАСТИВІСТЬ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

Людина є багатовимірною, надзвичайно складно організованою, суперечливою і полі функціональною істотою і передбачає необхідність виділення різних аспектів і форм її самовизначення: по-перше її об'єктивна належність до різних утворень або систем, в яких вона займає визначне місце, виконує ті чи інші функції і набуває нових системних якостей, не властивих їй поза цими системами; по-друге багатоаспектність самовизначення людини обумовлена також багатоманітністю форм представлення тих систем, до яких належить людина, в різних культурах і формах суспільної свідомості та самосвідомості, які є духовною основою її свідомого самовизначення. «Немає більш плідного заняття, ніж пізнання самого себе» (Рене Декарт).

Самовизначення людини є невід'ємною ланкою будь-якого світогляду і розглядалося на всіх етапах розвитку філософської думки, маючи різне термінологічне означення, оскільки саме поняття «самовизначення людини» стало широко використовуватися лише в ХХ столітті.

Декілька десятиліть тому головна увага вітчизняних дослідників приділялася переважно питанням професійного самовизначення людини. Останнім часом коло цих питань розширилося, і предметами досліджень стали й інші форми і види самовизначення людини: соціальне, соціокультурне, етнічне, вікове, моральне тощо. Ще недостатньо розроблений філософський аспект проблеми самовизначення людини, який дозволив би дати сутнісну характеристику цього феномена. Про недостатню розробленість цього поняття свідчить, зокрема, його відсутність у багатьох сучасних тлумачних і наукових, у тому числі філософських, словниках. Наведемо декілька дефініцій цього поняття із тих із них, де воно є. Так, у «Великому тлумачному словнику сучасної української мови» написано: «Самовизначатися – 1. Знаходити, визначати своє місце в житті, в суспільстві; усвідомлювати свої класові, політичні, національні і т. ін. інтереси. 2. *політ.* Здобувати самостійний національний державний устрій» [2, с. 1098]. У стислій філософській енциклопедії зазначається: «Самовизначення, самопризначення – поняття етики. Самовизначення є дієвим відношенням до ситуації». Поняття самовизначення є в К'єркегора, Ясперса, а також в Хайдегера й Сартра. У Сартра самовизначення характеризується наступним чином: «Людина, що здійснює самовизначення і завдяки цьому з'ясовує для себе, що вона не тільки те, бути яким обрала для себе, але і законодавець, одночасно з самою собою обирає все людство, – ця людина ледве не повинна уникати почуття своєї повної та глибокої відповідальності» [3, с. 403]. У сучасній філософській

енциклопедії: «Самовизначення (англ. Selfdetermination) – процес і результат вибору особистістю своєї позиції, цілей і засобів самоздійснення в конкретних обставинах життя; головний механізм надбання і вияву людиною свободи» [2, с. 893].

У сучасних наукових публікаціях також є подібні дефініції «самовизначення людини». Так, наприклад, С. Ануфрієв і Р. Романов, у широкому значенні розкривають зміст поняття, як «визначення людиною сенсу свого життя» [1, с. 72]. О. Лангнас відзначає, що в найбільш загальному вигляді самовизначення людини треба розуміти «як перехід від невизначеного стану до визначеного», внаслідок якого людина «робить свою ситуацію, свої перспективи і себе визначеними, подолавши страх перед фрагментарністю, нескінченною мінливістю постсучасної реальності», в якій самовизначення людини виступає як спосіб її буття [4, с. 3]. І. В. Малигіна розглядає самовизначення особистості як один із виявів ідентичності [5, с. 11], відзначаючи разом з тим, що «терміни «ідентифікація», «ідентичність» у сучасній науковій лексиці значно потіснили традиційні поняття «самосвідомість» і «самовизначення», при цьому нерідко виступаючи, як їх змістовні еквіваленти» [5, с. 3]. Майже усі наведені дефініції мають переважно описовий характер і розкривають не сутність, а лише окремі сторони змісту цього поняття. В такому випадку виникає потреба зупинитися на розгляді питань про те, в чому полягає саме самовизначення людини, чим воно зумовлене, по відношенню до чого, на основі чого і як самовизначається людина та деякі інші.

У зв'язку з цим перш за все треба відзначити, що всі без виключення об'єкти є якісно і кількісно визначеними, тобто мають певні якісні і кількісні параметри і характеристики, які виявляються у взаємодії з іншими об'єктами і відрізняють їх від них [6, с. 252-253].

Людина теж являється як якісно визначеним об'єктом так і суб'єктом і здатна змінювати свою визначеність. Здатність до самовизначення є невід'ємною властивістю людського буття. Здатність людини до самовизначення дозволяє їй краще адаптуватися до умов свого життя та оточуючого середовища, свідомо гармонізувати свої відносини з природою, іншими людьми, з самою собою, регулювати свою діяльність. Використання цієї здатності є необхідною умовою становлення і самореалізації особистості. Про те, що самовизначення є невід'ємною властивістю людського буття, свідчить той факт, що таке самовизначення, якщо розуміти під ним зменшення чи ліквідацію власної невизначеності внаслідок вибору якогось з можливих альтернативних рішень чи в результаті свідомого «виключення» себе в якісь усталені форми буття, супроводжує людину протягом усього її життя і на всіх його структурних рівнях, починаючи від елементарних дій і закінчуючи життєвими шляхами або способами життя. В одних випадках самовизначення може відбуватися автоматично, наприклад, коли людина діє на основі якихось загальноприйнятих у певному соціально культурному середовищі норм або

зразків, в інших випадках воно можливе лише на основі різних форм самосвідомості.

Доказом самовизначення людини як невід'ємної властивості її буття може служити також наявність у неї потреби в самовизначенні. В одній зі своїх праць А. Маслоу відносить самовизначення до способів поведінки, які ведуть до самоактуалізації. Якщо ж виходити з піраміди потреб А. Маслоу, то потребу людини в самовизначенні треба було б віднести до вершини цієї піраміди. Але, можливо, потребу людини в самовизначенні слід розглядати більш широко і виходити з того, що вона існує і актуалізується на різних рівнях людського буття, в тому числі і на рівні задоволення нижчих (вітальних) потреб.

Потреба в самовизначенні є невід'ємною властивістю, атрибутом людського буття і хоч виявляється в різних формах, на різних рівнях, у тому числі – і на нижчому рівні – задоволення фізіологічних потреб. На нижчих рівнях буття людини, задоволення його потреби в самовизначенні служить тільки засобом задоволення інших життєво важливих потреб, а на вищому – соціальному і духовному рівні буття людини потреба в самовизначенні стає самостійною потребою, задоволення якої вже не є засобом задоволення інших потреб, а стає самоціллю людської діяльності. Ця потреба актуалізується в процесі становлення людини, в умовах корінних змін, які відбуваються в ній самій чи в середовищі її існування, або в проблемних життєвих ситуаціях, які допускають різні варіанти поведінки людини і тому потребують від неї здійснення якогось важливого життєвого вибору. «Потреба навчила людей всьому»- відзначав свого часу ще Демокрит.

Підсумовуючи, можна зробити висновок, що самовизначення людини – це процес і результат визначення нею самої себе через усвідомлення своїх якостей і властивостей, своєї неповторності. Здатність людини до самовизначення є однією з її сутнісних характеристик, яка відрізняє її від інших живих істот. Самовизначення людини є невід'ємною властивістю суто людського буття, але на різних рівнях цього буття воно здійснюється по-різному. На нижчих рівнях (менш розвинених), пов'язаного із задоволенням елементарних людських потреб, самовизначення становить лише засіб задоволення цих потреб. А на вищих (найбільш розвинених), пов'язаних з її духовністю, самовизначення виступає як самостійна духовна потреба.

Література:

1. Ануфриев С. Н., Романов Р. Н. Самоопределение человека в современном обществе / С. Н. Ануфриев, Р. Н. Романов // Вестник ТГПУ, 2004. – Выпуск 2 (39). Серия: Гуманитарные науки (Философия). – С. 72-77.
2. Всемирная энциклопедия: Философия / Главн. науч. Ред. и сост. А. А. Грицанов. – М.: АСТ. Мн.: Харвест, 2001. – 1312 с.
3. Краткая философская энциклопедия. – М., Издательская группа «Прогресс» – «Энциклопедия», 1994. – 576 с.
4. Кремень В. Г. Філософія національної ідеї: Людина. Освіта. Соціум / В. Г. Кремень. – Вид. переробл. – К.: Грамота, 2010. – 576 с.

5. Малыгина И. В. В лабиринтах самоопределения: опыт рефлексии на тему этнокультурной идентичности: Монография / И. В. Малыгина. – М.: МГУКИ, 2005. – 282 с.
6. Философский энциклопедический словарь. – М.: Сов. Энциклопедия, 1983. – 840 с.

Васильєва І. В.

*Національний медичний університет
імені О. О.Богомольця, д.ф.н., професор
м. Київ*

ПИТАННЯ МАНІПУЛЮВАННЯ ЛЮДСЬКОЮ СУБ'ЄКТИВНІСТЮ У СУЧАСНОМУ СОЦІУМІ

Сьогодні Україна, світові реалії потребують особливої уваги до проблем внутрішнього світу людини, її думок, мрій, емоційної сфери, самосвідомості тощо.

Як відомо, проблема суб'єкта, суб'єктивності багатьма філософами (Ф. Шеллінг, М. Фуко, Ж. Дерріда, М. Гайдеггер та ін.) оцінюється як новоевропейський винахід. М. Гайдеггер відстежував «народження» суб'єктивності в філософії Нового часу, розпочинаючи з Р. Декарта, зокрема, з його праці «Пристрасті душі».

Предметом релігієзнавчого і філософського дискурсу є проблема суб'єктивності, активного, особистісного начала в релігійній культурі, зокрема християнстві. Якщо у Старому завіті вона репрезентована через подвійність суб'єктивності Бога і суб'єктивності людини, внутрішню єдність Божественного і людського (Буття, 1:26), то у Новому завіті біблійна, давньоєврейська суб'єктивність переростає у потрійність. Жива, іпостасна Триєдність відображає себе і в Божественному, і в людському, і в Боголюдському. Саме такий підхід обґрунтував С.Булгаков у статті «Філософський смисл потрійності» [1].

В цьому контексті людська суб'єктивність постає, на нашу думку, як неповторність, унікальність та своєрідність внутрішнього образу людини, людського лику в таких же неповторних, унікальних і своєрідних обставинах життя та історії, неповторних тому, що вони співвіднесені з самим Богом. Отже, мова йде про цілісність, неповторність внутрішнього світу людини, яка постійно знаходиться в центрі, динаміці та коловороті Буття й прагне усвідомити себе, інших людей, довкілля. Це внутрішній стрижень і християнства, і філософської культури.

На жаль, надбання філософії й християнської релігії й дотепер не реалізовані в сучасному соціокультурному просторі. Більш того, у сучасному соціумі загострюються проблеми внутрішньої невизначеності людини у «добу бездомності» (М. Бубер), фрагментаризації, мозаїчності людської свідомості не тільки під впливом поліцентричності постмодерної культури, а й її перетворень

різноманітними технологіями несвободи, технологіями маніпулювання людською суб'єктивністю. М. Фуко обґрунтував висновок, що прогрес у засобах масової комунікації наприкінці ХХ ст. наблизив людину до створення невідомих раніше засобів маніпулювання людьми, які в епоху Постмодерну претендують на статус особливого культурного феномену [2].

Маніпулювання людською свідомістю та психікою – явище не нове в історії людства. Але в сучасному світі значно розширилися його масштаби, обсяги, науково-технічні, технологічні та ін. можливості впливу на людину. Мова йде про *тотальність*, глобальність духовного і психологічного тиску на людську суб'єктивність.

У сучасному інформаційному суспільстві мас-медіа – це дійсно масові засоби. Важко знайти в сучасному глобалізованому світі людину, яка б у тій чи іншій мірі не знаходилася під їх дією. На відміну від попереднього «Гутенбергського етапу», притаманному культурі модерну, сучасні мас-медіа – це не тільки друковані тексти (книга, преса та ін.), а й телебачення, радіо, новітні інформаційні технології. Останні лише на перший погляд здаються суто індивідуалізованими. Як зазначав Ж. Бодрійяр, комп'ютер – це «колективна інстанція, яка вас програмує». Медіум комп'ютер є тільки технічною матеріалізацією колективного медіуму, цієї системи сигналів «найменшої загальної культури», яка організує участь всіх і кожного в одному й тому ж» [3, с. 138]. Крім того, в процесі маніпулювання людською суб'єктивністю використовуються енергоінформаційні, лінгвістичні, психотропні та ін. новітні засоби, пов'язані з сучасними досягненнями науки і техніки.

Сьогодні мас-медіа використовують як якісно нові технології, так і засоби, що перевірені практикою попередніх епох. Наприклад, навіювання або створення у людини екзистенційного страху робить її ідеальною жертвою будь-яких маніпуляторів (варто проаналізувати передачі деяких ЗМІ, які, по суті, є суцільним потоком негативної інформації, зокрема про катастрофи, трагедії, вбивства, суїциди тощо). Як відомо, «ідеальними» засобами маніпулювання людською свідомістю минулого століття були плакати, гасла. Відповідно до психофізіологічного закону ідеологічного насичення, сила ідеологічного впливу, тобто впливу на смислу на свідомість людини має певну межу. Більш ефективною стає проста, доступна і лаконічна інформація, котра розрахована на відчуття, сприйняття, а не на мислення. Наприклад, у плакатах, гаслах чітко простежується дуальний поділ світу на «добре» і «погане», своїх і чужих, «ми» і «вони». Лаконічність гасел («Геть!», «Німеччина понад усе» та ін.) сприяє синкретичному об'єднанню в психіці людини, мас усіх можливих ворогів і проблем, тобто суцільного негативу й спрямуванню енергії масових дій у відповідному напрямі, необхідному маніпулятору.

Отже, в процесі маніпулювання людською суб'єктивністю відбувається вплив на різні її рівні та пласти: свідомість, підсвідоме, несвідоме, ідеали, цінності, смисли, емоції, почуття тощо. К. Юнг обґрунтував можливість задіяння в цьому процесі архетипів колективного несвідомого, які надходять у психіку людини через неусвідомлений колективний досвід, передаються

генетично від покоління до покоління. На прикладі гітлерівської Німеччини він довів, що теоретично і практично нескладно пов'язати гострі життєві проблеми з глибинними комплексами та символами «сивої давнини» і на цій основі пробудити масовий ентузіазм; спонукати людей як до фанатичної й небезпечної активності, так і до духовної протрації та фатально покірної поведінки. В процесі маніпуляції суб'єктивності людини використовуються послання з «подвійним дном». «Одночасно з повідомленням, яке маніпулятор посилає відкрито, він посилає адресату ще й «закодований» сигнал, розраховуючи на те, що він розбудить у глибинах психіки адресата ті образи, які потрібні маніпулятору», які згодом впливатимуть на його почуття, думки, поведінку [4, с. 51].

Людина протягом всього життя піддається різноманітним цілеспрямованим впливам як з боку соціальних інститутів, так й інших людей, без чого, як відомо, неможливий процес соціалізації, входження індивіда у соціокультурний простір. Проте, на наш погляд, не варто ототожнювати будь-які впливи на людську суб'єктивність з маніпулюванням. Маніпулювання, як відомо пов'язується з програмуванням думок, прагнень, духовних і психічних станів людини в інтересах певних економічних, політичних, релігійних та ін. груп, які мають контроль над інформаційними ресурсами. Маніпулятор здійснює прихований, підступний вплив, маскуючи свої справжні, корисливі цілі. Цей процес так, чи інакше пов'язаний з руйнуванням унікальності, неповторності, цілісності, внутрішнього світу людини, його трансформацією у напрямі стандартизації формування середньостатистичного масового індивіда, зануреного у суцільне споживацтво або у віртуальний світ.

Психологічна і духовна безпека людини за К. Роджерсом пов'язана з індерикивністю спілкування. Будь-які впливи і комунікації повинні залишатися особистісно-зорієнтованими, ґрунтуватися на вимозі автентичності комунікатора, його здатності залишатися самим собою, зберігати якості власної натури, але створювати умови для вільного саморозкриття людини, її самопізнання та самокорекції.

Література:

1. Булгаков С. Н. Философский смысл троичности / С. Н.Булгаков // Вопросы философии, 1989. – № 12. – С. 34-56.
2. Фуко М. Нужно защищать общество. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975-1976 уч. году. [Электронный ресурс] / М. Фуко. – СПб.: Наука, 2005. – 312 с.
3. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. – М.: Культурная революция; Республика, 2006. – 269 с.
4. Лук'янець В. С. Практика нейрон-лінгвістичного програмування і проблема свободи / В. С. Лук'янець // Практична філософія. – 2001. – № 1. – С. 38-57.

Глушко Т. П.
*Національний педагогічний університет
імені М. П. Драгоманова, к.ф.н., доцент
м. Київ, Україна*

КРИЗА ЯК СОЦІАЛЬНИЙ ФЕНОМЕН: УКРАЇНСЬКА ПЕРСПЕКТИВА

Однією з найпоширеніших характеристик сучасного світу є його кризовість, котра проявляється як на рівні фінансово-економічних процесів, так і на рівні таких важливих елементів соціальної системи як освітня політика чи політична ідеологія. Як правило, поняття «криза» розглядається у сучасній соціально-філософській думці у якості досить амбівалентного феномену і постає як своєрідне «пограниччя» у соціальному розвитку, вказуючи на потребу переосмислення задіяних соціальних стратегій. У такий спосіб, соціальна криза у всіх її проявах є дійсно важливим орієнтиром, оскільки кризовий стан суспільства передбачає не тільки загрози, але одночасно створює й можливості для їх подолання, тобто дозволяє розробити принципово нові напрями та ідеї, що могли б сприяти конструктивним трансформаціям у суспільному житті.

Будь-яка криза соціального масштабу (економічна, культурна, політична, освітня тощо) символізує ситуацію, коли ті світоглядні конструкти та соціальні практики, що були задіяні й впроваджені у соціальне буття, стають неефективними і виникає потреба формування нової системи поглядів та цінностей. У випадку, коли такі загрози беруться до уваги на рівні стратегій соціального управління та усвідомлюється потреба формування принципово нових стратегічних підходів, відбувається поступове подолання кризового стану соціальної системи. Якщо ж політична еліта продовжує й надалі впроваджувати неефективні патерни у соціальний простір, тоді криза може поступово набути ознак соціальної катастрофи.

Таким чином, маємо відзначити, що основним критерієм кризовості соціальної системи є неефективність тих світоглядних настанов, що закладені в основу поведінкових патернів, які й спричиняють кризу на локальному чи загальносуспільному рівні. До прикладу, сьогодні ми спостерігаємо таку неефективність в економіці, коли неоліберальна економічна ідеологія не продукує можливостей вирішення глобальної фінансової кризи, наслідки якої продовжують спричиняти деструктивний вплив на сучасні національні економіки. Тому потреба формування нових підходів до організації економічного простору передбачає й новітні тенденції у розвитку економічної ідеології. При цьому важливо також зважати, що криза економічна та криза фінансова є різними соціальними феноменами, хоча сучасному українському суспільству характерні обидві.

Сучасний світ у глобальних масштабах переживає різні рівні та види криз, як то екологічна криза чи локальні політичні кризи в багатьох національних країнах. Не менш важливою є й духовна криза, яка, по суті стала

наскрізною як для всього ХХ століття [2], так і для початку ХХІ. Специфіка ж сучасного українського суспільства полягає у тому, що ті множинні види криз, що в тій чи іншій мірі локально розповсюджені світом, не просто знаходять своє відображення у нашому суспільстві, але й створюють своєрідний синергійний ефект. При чому основними чинниками та джерелами кризовості є не нестаток матеріальних чи продовольчих ресурсів, а саме непродуктивна політика суспільних еліт, а отже – відсутність антикризового мислення.

Локальна структурна криза українського соціуму підсилюється не лише за рахунок впливу несприятливих зовнішніх чинників, як то глобальна фінансова криза, але, насамперед, за рахунок відсутності зважених довгострокових програм розвитку у всіх стратегічно важливих напрямках – економіці, політиці, освіті, культурі тощо. Криза еліт та, відповідно, криза політичного мислення є тим відправним пунктом, з якого варто починати реструктуризацію та соціальні реформи. Як наголошував свого часу Аристотель, продуктивним може бути тільки те суспільство, панівні верстви якого керуються не своїм власним, а інтересом суспільства як основою продукування спільного блага [1]. Саме тому тільки конструктивне переосмислення соціальних стратегій є єдиним інструментом у напрямі пошуку шляхів подолання сучасної багаторівневої кризи, що сформувалась в українському соціумі. А отже, та кризова свідомість, що сформувала таку загрозу для продуктивного розвитку суспільства, має бути подолана до того як криза почне набувати ознак соціальної катастрофи.

Література:

1. Аристотель. Політика / Пер. з давньогр. та передм. О. Кислюка. – К.: Основи, 2000. – 239 с.
2. Сидорина Т. Ю. Філософія кризиса / Татьяна Сидорина. – М.: Флинта, 2003. – 460 с.

Загудаєва О. А.

*Київський національний університет
імені Тараса Шевченка, аспірантка
м. Київ, Україна*

ДЕЯКІ ОСОБЛИВОСТІ ДІАЛОГУ-ПЕРЕКОНАННЯ ЗА Г. ПРАККЕНОМ

В умовах глобалізованого світу людині треба вчитися відходити від звички поділяти світ на свій і чужий і знаходити спільну мову. Важливим фактором для порозуміння між людьми є вміння вести діалог. Попри те, що людина все життя обмінюється мовними репліками з іншими людьми, не кожен діалог завершується так, щоб задовольнити його учасників. Тому важливо знати, яким чином вести діалог (а особливо, як правильно переконати), щоб він набув

позитивного результату. У логічних дослідженнях сьогодення діалог є предметом розгляду неформальної логіки.

Говорячи про діалог у сучасній неформальній логіці, необхідно згадати Ч. Л. Гембліна, якому одному з перших належить ідея побудови діалогічної системи.

Роботи Ч. Гембліна поєднували сильні сторони двох конкуруючих шкіл аналітичної філософії: філософії логічного аналізу та філософії лінгвістичного аналізу. Перші вважали, що питання про лінгвістичне значення як питання відносин між мовними виразами і світом може бути пояснене засобами математичної логіки, розробленої Г. Фреге, А. Вайтхедом, Б. Расселом та їхніми наступниками. Другі вважали таку орієнтацію занадто штучною, вузькою, обмежуючою філософський кругозір. Першопочатково діалогові системи пропонувались для створення засобів аналізу логічних помилок (побудова діалогічних систем дозволяла класифікувати та аналізувати помилки, знаходити нові помилки в процесі міркування, яке відбувається в комунікативних ситуаціях), але зрештою були виділені в самостійну область досліджень.

Ч. Гемблін передбачав існування різних моделей діалогу, які можуть застосовуватися до різних видів обговорення. Однак чітке розрізнення видів діалогу залежно від їхньої мети зробили Д. Волтон та Е. Краббе.

Тип діалогу, що був найбільше вивчений – діалог-переконання. Є два типи діалогу-переконання. У диспуті ініціатор робить твердження Т, а відповідач робить твердження \sim Т. У діалозі-незгоді мета ініціатора – довести пропозицію А, а мета відповідача – просто показати невдалість доведення.

Г. Праккен приймає запропоновану Д. Волтоном ідею розрізнення видів діалогу за їхньою метою. Провідним принципом є те, що висловлювання доречне, якщо сприяє меті діалогу. Для діалогу-переконання це означає, що висловлювання має сприяти вирішенню конфлікту думок.

Г. Праккен зазначає, що принципи, які регулюють використання висловлювань, мають бути визначені не на рівні окремих мовних актів, а на рівні цілого діалогу. Тому він пропонує теоретично-ігровий підхід до діалогів, у яких мовні акти розглядаються як кроки (moves) у грі, а правила для їх відповідності сформульовані як правила гри.

У системі діалогу Г. Праккена є деякі нові порівняно з попередніми системами характеристики:

- гравець має змогу атакувати одночасно декілька реплік або в разі невдалої атаки одної репліки повернутися до іншої, навіть якщо вона була декілька кроків назад;

- учасники можуть відкласти свої відповіді на непевний строк: якщо гравець не бажає давати відповідь на якесь запитання, він може перейти до іншого аргументу.

Протягом діалогу база знань гравців розширюється, тому що вони можуть вчитися один в одного або дізнаватися щось нове під час діалогу. Тому в реальності діалоги рідко закінчуються прийняттям одним гравцем твердження

іншого або відмовою від свого. Скоріше, завершення діалогу відбувається за згодою обох сторін. Тому формальне звершення діалогу має обмежену практичну цінність. Завершення діалогу за домовленістю також має недоліки, адже гравці можуть продовжувати дискусію, доки не виснажать противника. Саме тому Г. Праккен вводить поняття «тягар атаки», що означає, що на певному етапі учасники мають робити атакуючі кроки, інакше вони програють.

У діалогах, що вирішують конфлікти, вихід не повністю визначений точкою зору та зобов'язаннями учасника. Іншими словами, в таких діалогах можливо, що пропонент \square програє діалог, навіть якщо по завершенні він все ще має зобов'язання \square . Типовий приклад – це юридична процедура, коли третя сторона може визначити вихід з ситуації. Наприклад, підозрюваний у злочині може бути засуджений, навіть якщо він доводить свою невинуватість по даній справі. Це особливість діалогу-переконання.

Формальне вивчення діалогу-переконання має результати в серії систем діалогів. Однак залишилось багато аспектів для уточнення та розширення різних систем. Також має бути досліджена інтеграція переконання в інші типи діалогів (за Д. Волтоним – дослідження, пошук інформації, перемовини тощо). Інша важлива тема для дослідження – це метатеорія систем, вивчення стратегій та евристик для окремих учасників і узгодження цих стратегій із загальними властивостями діалогу.

Важливим питанням є поєднання потреб гнучкості та виразності діалогічної системи з метою забезпечення когерентного діалогу. Відповідь на цю проблему може змінюватися залежно від контексту та прикладної мети і дасть змогу зрозуміти, як можуть бути застосовані системи діалогу-переконання. Діалогічна система Г. Праккена потребує вдосконалення, що визнає сам логік, але вже зараз може бути застосована на практиці в окремих мовних ситуаціях.

Література:

1. Hamblin, C. L. *Fallacies* / C. L. Hamblin. – London : Methuen, 1970. – 326 p.
2. Prakken H. A formal model of adjudication dialogues / Prakken H. // *Artificial Intelligence and Law*. – 2008. – № 16. – P. 305-328.
3. Prakken H. An abstract framework for argumentation with structured arguments/ Prakken H. // *Argument and Computation*. – 2010 – №1 – P. 93-124.
4. Prakken H. An overview of formal models of argumentation and their application in philosophy / Prakken H. // *Studies in logic*. – 2011. – №1. – P. 65-86.
5. Walton Douglas N. *Dialectical Relevance in Persuasion Dialogue* // *Informal Logic*, Vol. 19, 1999. – P. 119-143
6. Walton Douglas N. *Burden of Proof* // *Argumentation*, Vol. 2, 1988. – P. 233-254.

ДІАЛОГ ЦИВІЛІЗАЦІЙ, ЩО МАЄТЬСЯ НА УВАЗІ?

1. Говорячи про діалог цивілізацій, ми постаємо перед питанням: а де цивілізації зустрічаються як цивілізації? Вряд чи можемо дати задовільну відповідь на це питання, тобто вказати просторові та часові характеристики такої взаємодії. Водночас не маємо й жодних підстав заперечувати факт міжцивілізаційної взаємодії. Сучасні цивілізації настільки тісно взаємодіють, що між ними немає «нейтральних просторів» де подібні зустрічі (подібно архаїчним часам), могли б відбуватися і де могли б формуватися міжцивілізаційні форми поведінки.

В дійсності взаємодіють не цивілізації як емпірично існуючі феномени чи мисленні конструкти, а люди як в індивідуалізованих так і в колективних визначеностях і які належать до різних цивілізацій. І взаємодіють вони не з приводу своїх цивілізацій, а у зв'язку з конкретними проблемами, для вирішення яких і зустрічаються. Отже, цивілізації взаємодіють і взаємопроникають через конкретних людей і завдяки конкретним людям.

2. В реальності цивілізації явлені багатьма людьми та їх колективностями (об'єднаннями, спільнотами) і тут виникає питання, а чи є серед них такі, які мають привілейоване несумнівне право репрезентувати певну цивілізацію та говорити від її імені? Ні, таких немає і бути не може і саме тому, що цивілізація явлена багатьма і багатьма людьми, які по-різному розуміють суть своєї цивілізації та її інтереси. Істину цивілізації не виражає жоден з її індивідів чи їх об'єднань (етнічних чи політичних). Коли ж таке відбувається, на жаль надто часто, то вони виходять на межу своєї цивілізаційної компетенції.

Звичайно ж кожна людина належить до певної цивілізації, а отже є її представником і може говорити від її імені. Проте ніхто не має в цьому переваг. До того ж цивілізаційна ідентичність як певна родова характеристика не існує окремішньо від персональних характеристик.

Цивілізації у своїй дійсності репрезентовані різними людьми та різними проблемами. Але серед них немає проблем, які були б втіленням цивілізаційної своєрідності. Кожна з проблем має конкретну природу і, відповідно, конкретні засоби вирішення, проте жодна з них не замкнена на цивілізаційну своєрідність. Жодна з них не єднає і не роз'єднує людей за критерієм їх загальноцивілізаційної, релігійної та етнокультурної приналежності. Тому немає підстав піднімати на рівень цивілізаційних протиріч колізії, що виникають в процесі вирішення конкретних проблем

3. В розмаїтті ситуацій сучасної людини, розглянутих через призму цивілізаційно-культурних відмінностей, є як мінімум дві які пов'язані з цими відмінностями та значеною мірою детерміновані ними. По-перше, це ситуації

пов'язані з іменами, предметами та місцями, яким надається сакральне значення і які вважаються священними і по-друге, ситуації зумовлені зовнішніми формами поведінки та побуту, що підкреслюють цивілізаційно-культурну приналежність індивідів.

Усі вони мають рішення які вимагають зусиль, компромісів, виховання, формування культури діалогу та толерантності.

Конфлікти, пов'язані зі священною символікою, вирішуються в межах правильно вибудованої етики міжособистісних відносин, яка прийнятна для усіх людей не залежно від цивілізаційно-культурної приналежності.

Релігійно-культурні, етнонаціональні символи цивілізаційної ідентичності зливаються з особистісним «я» такою мірою, що їх неможливо роз'єднати без того, щоб не деформувати кожну зі сторін цього двоєдиного комплексу. Адже щось є святим тою мірою, якою є люди, які вважають це святим. Та й люди є тими, ким є до тих пір поки вважають щось святим та несуть його у своєму серці. Тому образити святиню – образити людину, для якої вона є такою.

4. Проблеми та колізії, що виникають між людьми на межах їх цивілізаційних відмінностей, показником яких є релігійно-культурні та етнонаціональні символи, можуть бути успішно вирішені, якщо розглядати їх перш за все в аспекті моральної гідності людини.

Символи культурно-цивілізаційної ідентичності можна розглядати з різних точок зору - гносеологічної, соціологічної, політичної тощо. Проте перш за все слід пам'ятати, що певні люди пов'язують з ними особисту гідність, а отже у ставленні до них слід виявляти той рівень поваги, який в межах етичної коректності виявляє одна людина до іншої.

Особливо привертають увагу колізії пов'язані з культурно-цивілізаційним формами поведінки, які не мають загального і сакрального характеру, як-то у релігійних та національних символах. Тут певного смислу набуває необхідність розмежування сфери приватного і публічного життя.

Приватна сфера – сфера, куди ми «ховаємось», оскільки ми різні.

Публічний простір – простір, в який ми вступаємо, оскільки у нас є щось спільне.

Публічна поведінка стає у наш час усе більш варіабельною; немає жорстких меж, що допустиме, а що ні. Це у свою чергу підвищує роль внутрішніх механізмів взаємоповаги та терпимості.

Проте тут виникає два запитання.

До якої межі може сягати терпимість?

Що робити, коли вона стикається з позицією, що заперечує саму толерантність?

Відповіді на рівні загальної формули немає. Тобто, в межах позитивного формулювання толерантності віднайти відповідь неможливо.

5. Ситуація може прояснитися завдяки негативному формулюванню толерантності – не нав'язувати іншим своєї іншості. Це формулювання знімає питання про межі толерантності і дозволяє прийняти її як абсолютний принцип громадянської поведінки. Звідси висновок: переконання та вірування моя

особиста справа. Я не нав'язую їх іншим, а вступаю з ними у стосунки тих питань, які нас єднають. А отже, я визнаю за іншими право мати власні переконання та вірування, навіть неприйнятні для мене.

6. У сучасному світі, де народи і культури пов'язані щоденно та різноманітно, діалог культур являє собою процес, що розгортається на усіх рівнях людських контактів та суспільної активності, у всіх сферах життя.

Він відбувається за законами масових процесів, свідомий вплив на які є обмеженим. Ці обмеження мають в основному етичну та етико-юридичну природу. Їх суть полягає в тому, щоб окреслити простір діалогу культур, тобто ті параметри, які самій сфері міжкультурних взаємодій надають культурний статус. Досягається це через низку незначних за кількістю, але категоричних заборон.

Тут можна виділити три взаємозалежні заборони, які мають безумовний та категоричний смисл.

Перша заборона, яка повинна блокувати конфлікт культур, відмова від ідеї конфронтації на культурних підставах. Культурні особливості та відмінності не можуть бути підґрунтям будь-яких насильницьких дій.

Друга полягає у виключенні з публічного дискурсу співставлення і особливо протиставлення культур за ціннісними критеріями. Заборона на слова, дії, інші символічно-знакові прояви, які можуть сприйматися як такі, що ображають.

Діалог культур може охоплювати усі теми, окрім тих, що стосуються світоглядно-ціннісних підвалин самих взаємодіючих культур.

Ще одна заборона – це відмова від абсолютиських претензій, від того щоб репрезентувати власну культуру як більш адекватне, більш повне, ніж інші культури, втілення вищих істин на досягнення та осягнення яких вони орієнтовані.

Ці заборони мають категоріальний характер і як такі створюють лише умови для діалогу культур. Вони окреслюють лише найзагальніші обриси, в яких лише й можуть відбуватись взаємодії людей у вирішенні проблем на межі культур та цивілізацій.

Козловець М. А.

*Житомирський державний університет
імені Івана Франка, д.ф.н., професор
м. Житомир, Україна*

НАЦІОНАЛЬНИЙ ДИСКУРС: ВІД СУПЕРЕЧЛИВИХ СМИСЛІВ ДО ДІАЛОГУ ВЛАДИ І НАРОДУ

Якісні перетворення в суспільстві, реальне забезпечення суверенітету України, вихід її на світову арену не можливі без ментального переосмислення дотеперішнього національного досвіду, усвідомлення, за висловом І. Дзюби, всієї величі нашої країни та складності й проблемності її соціуму,

цивілізаційного дозрівання. Неосмислене, неподолане минуле «інтоксикає» суспільство, позбавляє його прагнення до вищих, національних та загальнолюдських цінностей, перетворює його на «атомізовану» сукупність дезорієнтованих істот, якими дуже легко маніпулювати.

Національний дискурс, як важливий і невід'ємний агент суспільної комунікації, виступає носієм і ретранслятором національних смислів, цінностей, ідей, образів, думок, інтерпретацій та інших ментальних і віртуальних утворень. Водночас він постає потужним владним ресурсом, за допомогою якого національна спільнота, соціальні інститути та індивіди здійснюють самопрезентацію, легітимацію, конструювання та просування тих чи інших образів реальності, формують позиціонування в соціокультурному та політичному просторі глобалізованого світу.

На жаль, за час, що минув після проголошення незалежності, Україна опинилася у глибокій світоглядній кризі. В суспільному дискурсі про державність, економіку, культуру, традиції, мову, історію тощо панує подія, хаотичність, випадковість, буденність, поверховість, тактика, а не стратегія. Має місце маргінальність рефлексій на стратегічні теми і смислова девальвація реформаторсько-модернізаційної риторики [1, с. 5]. Спостерігається домінування ірраціонального елемента в структурі вітчизняного дискурсу та його підміни міфологічно-поетичним, творенням симулякрів. Поширеним є й символічний паралелізм, використання одних і тих самих образів альтернативних універсумів із різним смисловим наповненням. До того ж, медіа-простір України, в межах якого конструюються колективні смисли, доступний для інших держав, насамперед інформаційної агресії з боку Росії.

В Україні фактично відбувається імітація національного дискурсу, йому бракує структурованості, масштабу, глибини. На масовому рівні не відбулося подолання узвичаєних стереотипів і пересудів, усвідомлення самотності та самодостатності української нації. Сьогодні фактично відсутня детально розроблена програма довготривалого розвитку України у відповідності з постіндустріальними трендами, власний проект національної модернізації. Ми не сформувавши модерністського бачення України. Вона й досі здебільшого зашароварена, заплакана, знедолена й селянська. Екзистенція (існування) України постає як низка суперечностей. Її мінус – цілковита дисгармонія, в якій немає щастя людини. Водночас маємо багаті традиції вітчизняного мазохізму.

Тривалий час в Україні замість суспільного діалогу практикується практика ток-шоу в *mass media*, де тематизується велика кількість питань і проблем, але немає чітких правил і процедур їх осмислення та виконання означених завдань. Інколи це видовище є захоплюючим, проте непродуктивним за суттю – воно не має жодного відношення до діалогу влади і народу. Цей ерзац-дискурс радше гальмує процес формування української політичної нації, спонукає до висновку про українську державність, яка не відбулася. Мовляв, що можна говорити про народ, який не те що немає спільної програми дій, а й навіть не уявляє собі, якою вона повинна бути? Ток-шоу наочно демонструють безсенсовість політичної тріскотні, беззмістовний популізм. Це своєрідне

вбивство думки, руйнування здатності до рефлексії, створення помилкових надій й очікувань, спонука до бездіяльності. Натомість маємо великий дефіцит інтерпретацій, філософського стану, здатного думати разом.

Українці прагнуть системних змін та їх реалізації, але у своїй основній масі ментально залишаються на попередньому та недостатньо переосмисленому етапі. Багатьом важко дається осмислення дійсності. Суть у досвіді, який пережили люди і якого не хочуть зрікатися. Ще небезпечніше невдоволення, загострення протестних форм, які зарядом негативу зводять нанівець можливості громадянського суспільства, в якому глибина дискусії, наповнення діалогу мають вести до ухвалення раціонально виважених рішень, до творення нового, досконалішого, виробляти енергію продуктивного існування. Як не прикро констатувати, але українська влада постійно демонструє *contradictio in subjecto* – протиріччя в предметі, небажання або неспроможність вести діалог. Гострота дискусій, які спалахують останнім часом, свідчать, що в країні повністю відсутня культура комунікації влади і суспільства. Влада сьогодні тоне в суперечливому дискурсі (як-от: АТО, «гібридна війна», «контрольовані підприємства на неконтрольованій території», відновлення Донбасу за умов його окупації тощо). Її представники як господарі дискурсу нікого не чують, окрім себе. За всі роки незалежності влада в Україні й не прагнула дослухатися до думки громадськості, українських інтелектуалів, вона так і не навчилася вловлювати різноманіття умонастроїв, індивідуальних і суспільних позицій й почувань, морального й духовного клімату соціуму.

Відтак українці мають гостру потребу в надолуженні втраченого національного дискурсу як практики постійної інтеріоризації, осмислення свого буття: буття минулого, нинішнього й майбутнього. Саме дискурсу, а не дискусії, як слушно наголошує М. Басараб, бо остання є лише однією його складовою. Дискурс – це практика постійної інтеріоризації, відтворення спільного колективного досвіду. Обмірковуючи свою екзистенцію та постійно відтворюючи спільний національний досвід у мові, звичаях, оцінках, вчинках або цілепокладанні, ми увесь час наповнюємо нашу спільноту сенсом [1, с. 5].

Атомізоване, розбурхане українське суспільство потребує чіткої візії та місії національного відродження. В Україні й досі немає національного проекту, який би «зшивав» суспільство. Модернізація всіх сфер суспільного буття України передбачає змістовну, світоглядно-телеологічну та парадигмальну перебудову життєдіяльності. Потрібно розпочинати не популістське обговорення, а критичне, з усвідомленням відповідальності всіх сторін у цій ситуації, витворити новітній дискурс свого буття, свій концепт майбутнього країни і світу загалом. В українському суспільстві має відбутися перехід від монологічного до діалогічного комунікативного зв'язку, який визначатиме усю сукупність міжлюдських стосунків на всіх рівнях і підрівнях: міжіндивідуальному, культурному, соціальному, міжетичному, правовому, етичному та ін. [2, с. 160-164].

Визначальну місію в творенні ментальних смислів і констант духовного життя українців, виробленні правил комунікації щодо значущих соціальних,

політичних, економічних, освітньо-культурних, релігійних, етнічних та інших проблем українського соціуму має відігравати філософія. В Україні, на жаль, відсутній масовий запит на філософську думку. Маргінальність інтелектуальної ролі філософії, узурпація її суспільної ніші численними псевдоекспертами, які, по суті, створюють у масовій свідомості лише ілюзію інтелектуального дискурсу, певне відчуття втрати філософією (як і гуманітаристикою загалом) своєї культурної місії є великою загрозою не тільки для розвитку філософії, а й для українського суспільства загалом, що постало перед новими моральними, культурними та геополітичними викликами.

Роль філософії не зводиться лише до обґрунтування засад наукового пізнання, загальносвітоглядних ефектів чи підтримання потенціалу раціональності суспільства. Філософія сприяє «набуттю хисту розсудливості, проникливості, прозорливості, мудрості, філософської налаштованості, інтелектуального самовладання та спокою» (Дж. Генрі Ньюмен), утвердженню діалогічного принципу як моделі комунікації, формуванню критичного мислення, культури спілкування та ведення дискусій, творчості, спроможності збагнути широкі перспективи. У складнозорованому інформаційному просторі людина постійно стикається з різними, навіть взаємовиключними життєвими світами, «смысловими універсумами», тому має бути здатною працювати не лише зі знаннями, а й з культурними ситуаціями, ідеями різних культур, різними ментальностями. Нині у запиті новий тип розуму, здатний до інтерпретації та «розпаковування» багатоманітних смислових значень» [3, с. 9].

Філософія, таким чином, доводить індивідуальну самосвідомість до цілісного світорозуміння, подаючи досвід філософського пізнання як діалог епох, особистостей, діалог мислителя і суспільства, діалог багатьох «Я», пов'язаних однією проблемою, ситуацією, ідеєю, світоглядом чи обставинами, або, інакше кажучи – «вічними» питаннями й минуцими відповідями. Тим самим філософський тип самосвідомості протистоїть догматам некритично міфомислення, частковому, однобічному, абстрактному світорозумінню, зашореному містифікаціями різного роду ідеологем; закладає у світогляді універсальні, безмежні параметри простору творчої діяльності; демонструє «механізми» зміни духовно-ціннісних норм, парадигм, політичних, пізнавальних чи світоглядних традицій [4, с. 12]. Місія історіософського дискурсу полягає у творенні категорій чіткого окреслення суспільно значущих проблем та способів їх вирішення. Понад те, філософія застерігає від спрощення світу, а, отже, й від надто простих рішень.

Українському суспільству ще належить досягнути справжній сенс національного буття й історичного примирення. Безперечний й очевидний факт, що саме трагічні події останніх років змусили нас, жителів багатомільйонної величезної країни в центрі Європи, почати будувати гуманітарні комунікації між полюсарно різними регіонами, вчитися слухати і розуміти один одного. Без усвідомлення цього серед широких кіл громадськості, без конструктивної та відповідальної комунікації між владою і громадянами не можливі жодні успішні реформи. Українцям вкрай потрібно

навчитися мислити, творити нові сенси, а владі, послуговуючись мудрим принципом бритви Оккама «Не слід множити суще без необхідності», слід навчитися «Не множити суперечливих смислів». Чуттєве українське суспільство потрібно наситити інтелектуально, якісними смислами, щоб люди розуміли, що насправді відбувається в країні.

Література:

1. Басараб М. Нація загубленого дискурсу // День. – 2013. – 7 листопада. – С. 5.
2. Андрос Є. І. Комунікативний вимір буття як фундаментальне опосередкування колізії сутності та існування // Людина в есенційних та екзистенційних вимірах. – К. : Наукова думка, 2005. – С. 155-202.
3. Політичний простір і філософський дискурс. Круглий стіл «Філософської думки» // Філософська думка. – 2014. – № 3. – С.3. – С. 5-19.
4. Габермас Ю. Філософський дискурс модерну; пер. з нім. та комент. В. М. Купліна. – К. : Четверта хвиля, 2001. – 424 с.

Колотило В. В.

*Київський національний університет
імені Тараса Шевченка, к.ф.н., доцент
м. Київ, Україна*

ІНТЕГРАТИВНО-МОБІЛІЗАЦІЙНИЙ ХАРАКТЕР ІДЕОЛОГІЧНОГО ДИСКУРСУ

Парадигмальний характер соціально-гуманітарного знання залишає на сьогодні відкритим питання методології дослідження суспільних процесів і соціальних структур. Соціальна теорія у сучасному знанні – це мова яка завдяки нам і через нас отримує доступ до світу. Тому одним із завдань соціальної філософії постає виробництво мови опису світу і його підвалин. У сучасній соціальній філософії дієвою і «робочою» теоретико-методологічною основою дослідження суспільних процесів залишається теорія дискурсу. На протигагу лінгвістичним теоріям соціальна філософія не обмежує онтологію дискурсу рамками мови, мовлення, тексту. Соціальна філософія онтологізуючи дискурс, виводить його на специфічну зовнішню сторону мовної діяльності, а саме ідеологічну і соціальну. Аналіз дискурсів, які «циркулюють» навколо нас, через нас, без нас вказує на залежність смислу слів і висловлювань від ідеологічних позицій і соціальної ангажованості суб'єкта. Тому вважається обґрунтованим, що шляхом для розуміння і пояснення суспільних змін є аналітика соціальності, яка піддається дескрипції і критичне трактування ідеологічного дискурсу, його змісту і структури.

Однією з основних особливостей ідеологічного дискурсу є його здатність до картування суб'єктів, до виявлення ідентифікації в комунікативних подіях соціального простору. Зокрема, цю функцію виокремив К.Мангейм, на думку

якого, ми належимо до певної соціальної групи не лише від народження, не тільки тому, що декларуємо свою приналежність до неї, і не тому, що даруємо їй свою лояльність і вірність, а передусім тому, що дивимось на світ і на ряд явищ світу також, як і вона (тобто відповідно зі смисловими значеннями, прийнятими відповідною групою) [1, С.24-25]. До того ж нерідко зміст тієї чи іншої ідеології аналізується через призму даної функції. Зокрема, такий підхід був запропонований нідерландським дослідником Т.А. ван Дайком, який, пристосовуючи поняття ідеології до потреб дискурс-аналізу, визначає його як суму фундаментальних переконань, що складають основу соціальної презентації груп [2]. Ван Дайк розглядає завдання самоідентифікації та інтеграції групи в якості визначальної функції ідеології та вважає, що структура останньої повинна слідувати більш чи менш фіксованим лініям базових категорій, які відображають ідентичність групи. Таким чином, він пропонує розглядати ідеологію як свого роду схему самовизначення групи, в якій відображається інформація про критерії членства в ній, цілі, норми і цінності групи, її ресурси, ставлення до “інших” тощо. Інтерпретована таким чином ідеологія виявляє себе в найрізноманітніших текстах (не лише в тих, які ми звикли сприймати як “ідеологічні”).

Однією з найважливіших конструктивних функцій ідеологічного дискурсу постає мобілізаційна, що фіксується в багатьох соціально-філософських працях, присвячених аналізу суспільного розвитку та змін. Але у відповідних дослідженнях, які були орієнтовані на розробку теоретичних моделей соціальної дійсності, ідея мобілізації використовувалася як описова ознака таких понять як “революція”, “колективне насилля”, “девіація”, “соціальні проблеми”, “соціальний конфлікт”, “рекрутування” тощо. Тому відповідні означення ідеологічної мобілізації носять дескриптивний характер і не розкривають повною мірою конструктивної ролі явища.

Вимірами, через які окреслюється соціальна і, зокрема, ідеологічна мобілізація, постають взаємозв'язки між ознаками мобілізаційної ситуації та ідеологічними механізмами цього процесу (причинами, стимулами, умовами тощо). Ознаками мобілізаційної ситуації є: по-перше, умови інституціональної ригідності соціальної системи; по-друге, нездатність груп влади (в силу певних обставин) здійснювати повноцінний контроль над сферами суспільного життя, які мають регулюватися. Різноманітні трансформації, які відбуваються як на суспільному, так і на локальному рівнях, ставлять перед людьми нові завдання, породжують у різних соціальних груп нові інтереси, які все важче задовольняти, не змінюючи при цьому інституціональний порядок суспільства. Соціальні рухи, громадські об'єднання небезпідставно розглядають ідеологічну мобілізацію як одну з можливих стратегій реалізації своїх інтересів. Вони застосовують позаінституціональні механізми колективних дій (протест, революція, колективне насилля) з метою досягнути результату в інституціональній сфері. Одними з найважливіших ознак ідеологічної мобілізації об'єктивно постають групова солідарність і соціальна ініціатива як умова ефективного та дієвого ідеологічного процесу. Тому процес мобілізації

консенсусу і розвиток солідарності, рекрутування, політичні акції та активні соціальні дії постають ланками ідеологічної мобілізації, спрямованої на досягнення тієї чи іншої суспільної або групової цілі. Небезпідставно, на нашу думку, можна стверджувати, що в межах відтворення означеної функції беруть участь, з одного боку, ідентифікативні та інтегративні соціальні механізми, а, з іншого – дискурсивні практики, спрямовані на конструювання і легітимацію соціальних дій з перетворення інституціональної сфери суспільства.

Загалом, інтегративно-мобілізаційний характер ідеологічного дискурсу можна розглядати як процес конструювання солідарних спільнот, що визначається, з одного боку, активізацією структурно-утворюючих і структурно-перетворюючих механізмів суспільства, а, з іншого – формуванням предмету мобілізаційної активності (проблема, ідея, ідеал, міф, утопія), на якому фокусується суспільна увага і заради якого відбувається інтенсифікація і дерутинізація діяльності індивідів.

Ідеологічний дискурс як українське поле, воно або оброблене, або поросло бур'янами, але пустим ніколи не буває. Дієвість дискурсу передбачає наявність культивованого «недоторканого мінімуму» смислів і сенсів, що є спільними для всієї спільноти, і можливість консенсусу за межами цього мінімуму. Для сучасної плюралістичної європейської спільноти, у ситуації кризи значень, цим мінімумом залишається цінність змагальності груп і класів (Т. Лукман). Порядок денний понижує цінність толерації і політкоректності європейців у прагматичному сенсі і тим самим робить новий виклик. Для сучасного стану української спільноти цим мінімумом є негативні смисли і сенси, і їх штучне утримування в публічному просторі фрагментує не лише досвід індивіда, а й ноологічний вимір ідеологічного дискурсу української спільноти, уникаючи і метафізики всеєдності, і розуміння очевидного, що націєтворення, як і державотворення це щоденний плебісцит.

Література:

1. Мангейм К. Идеология и утопия / К. Мангейм // Диагноз нашего времени: Пер. с нем. и англ. – М.: Юристъ, 1994.
2. Van Dijk T. A. Ideology and discourse. A Multidisciplinary Introduction. Internet Course for the Universitat Obertade Catalunya [Електронний ресурс] / Van Dijk – Режим доступу: http://www.mohamedrabeea.com/books/book1_1129.pdf

Курбачёва О. В.

*Белорусский государственный университет,
к.ф.н., доцент кафедры философии и методологии науки
г. Минск, Беларусь*

ТРАНСКУЛЬТУРАЦИЯ КАК НОВАЯ МОДЕЛЬ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

В условиях исторической нестабильности мировая социальная и гуманитарная мысль направлена на поиск нового образа мира и возможностям социокультурного диалога. Для осуществления поставленных задач, сегодня требуется переосмысление существующих принципов и моделей реальности, а также выработка новой эпистемы и новой эстетики глобализирующегося мира. Специфика множественной, изменчивой идентичности современного человека и общества в целом наиболее иллюстративно проявляется в рамках новой концепции осмысления мира – транскulturации. В рамках мировой социокультурной рефлексии транскulturация представляет собой одно из ключевых понятий и моделей, посредством которой ведется полемика с понятием мультикультурализма.

Транскulturация термин достаточно новый для русскоязычной гуманитарной мысли, хотя в форме вторичной концепции «транскulturы» встречается в работе российского философа и культуролога Михаила Эпштейна «Знак пробела. О будущем гуманитарных наук». [1] В западноевропейской интеллектуальной среде термин приобрел достаточно широкое применение и известность, постепенно вытесняя такое понятие как интеркультура. Отцами понятия транскulturация считается британский антрополог польского происхождения Бронислав Малиновский, использовавший, в свою очередь, концепцию и понятие транскulturации кубинского антрополога Фернандо Отиса, который ввел термин еще в 1940 году [2]. В этимологии термина «транскulturация» раскрывается её основной посыл: приставка «транс» - означает «над», «сверху», «через», «по ту сторону», отражает интенцию на включение ни одной, а нескольких культурных точек, их пересечение. Потусторонность – как семантическое поле культуры, которая одновременно и там, и здесь. Важно отметить, что транскulturация является результатом процесса аккультурации, это взаимодействие группы индивидов из разных культур, вступивших в непосредственный и продолжительный контакт, последствиями которого являются изменения элементов оригинальной культуры одной или обеих групп. Но не линейного процесса взаимодействия культур, а многоуровневого, в котором меняются автохтонные черты и строится новый тип социальной реальности и культурного символического пространства. Транскulturация предполагает два этапа формирования: декультурацию (потерю культуры) и неокультурацию (обретение новой). Так преодолевается и навязанная европоцентристской моделью однородность культур и их внешний, поверхностный диалог в рамках идеи мультикультурализма. Процесс

деконструкции и создания абсолютно новой транскультуры, становится онтологическим и экзистенциальным основанием для многомерной идентичности современной глобальной культуры. Исходя из данных представлений, можно заключить, что транскультурный диалог – это сложный, динамичный, неоднородный процесс взаимонаправленного культурного взаимодействия, при котором доминирующая культура перманентно испытывает воздействие подавляемых ею культур, в результате чего рождаются новые культурные смыслы и коды [3, с.133].

Сегодня можно говорить о транскультурации как о неоспоримом принципе функционирования культуры и новой эпистемологической модели социальной реальности. В условиях глобализации актуализировался процесс взаимопроникновения и взаимовлияния культур. Мы говорим о принципиальной невозможности существования «чистых» культур и мифическом конструкте «чистой» этнонациональной идентичности. Транскультурация проявляется на уровне и межэтнических браков, и этноконвергентных процессов в культуре. При этом, важно отметить, что идея транскультуры не противоречит желанию сохранить или актуализировать культурную самобытность того или иного общества, акцент ставится именно на отказе от моноцентрического понимания культуры, не испытывающей явное или пассивное влияние со стороны других культурных сообществ.

Однако транскультурацию нельзя просто свести к локальным процессам коммуникации между двумя субъектами культуры. Это более широкий и системный процесс, в рамках которого «Чужое» (иная культура) не представляет собой пассивного реципиента или препятствие, которое нужно преодолеть и подвести под общий знаменатель, сделать «Своим», а выступает автономным субъектом с собственными диспозициями. Полное присвоение Другого - не является целью транскультурного процесса, для которого важны подлинно паритетные условия диалога. Однако отличие от мультикультурной модели диалога, в рамках транскультурации подчеркивается ассиметричность, неоднородность и разнообразие в межкультурном взаимодействии. Само культурное многообразие, полиязычие, наличие транснациональных дискурсов и традиций предполагает наличие транскультурных тенденций, в рамках которых преодолевается унифицированное восприятие культуры. Транскультурный полилог – это не синтез, слияние или подчинение культур, а пространство где встречаются культуры, взаимодействуют, сохраняя свое право на «непрозрачность». Модель транскультурации – это своего рода право на различие. Следует отказаться от типологизированного образа взаимодействия культур как простое добавление иных культурных черт, отказаться от принципов колониального различия, культивируемого в рамках западной модерности. Процесс ассимиляции и аккультурация не является однонаправленным или внешним результатом механического синтеза. Это всегда процесс динамический, неоднородный, взаимообусловленный, своего рода «перекрестный», так как охватывает всех субъектов, однако в разной степени, не зависящей от геополитического статуса субъекта. Например,

процеси пересечення домінуючої німецької культури з культурою турецьких мігрантів, оказав колосальне вплив на обох суб'єктів і трансформували типові образи національної ідентичності німців. Другим яскравим прикладом слугує феномен «французького ісламу», з'явившись в результаті транскulturації, діалогу французької і мусульманської культур, в результаті чого претерпевають зміни образи і традиції як домінуючої культури, так і культури меншості.

Підводячи підсумок, слід зазначити, що ступінь культурного впливу, інтериоризації Іншого культурного коду в своє знаково-символічне простір визначається символічними межами культурних традицій, ступенем відкритості до Другого, толерантності і рівнем власної культурної ідентичності. Однак транскulturальне суспільство – це багатомірний і незавершений проєкт, в якому постійно актуалізуються різні аспекти взаємодіючих культур, відтворюючи один культурний досвід і зменшуючи інший. Сьогодні ми переживаємо саме це час, в найближчій перспективі якого формується обличчя нашої майбутньої культури і контури нової багатомірної ідентичності.

Література:

1. Эпштейн М. Э. Знак пробела. О будущем гуманитарных наук / М. Э. Эпштейн. – М., 2004. – 864с.
2. Ortiz F. Cuban Sjunterpoint: Tobacco and Sugar / F. Ortiz. Durham, 1995. – 296 p.
3. Тлостанова М. В. Транскulturація як модель соціокультурної динаміки і проблема багатомірної ідентифікації/ М. В. Тлостанова // *Вопросы социальной теории.* – Т.1. – 2011. – С.126-149.

Левченко Є. В.

*Київський національний університет
імені Тараса Шевченка, к.ф.н., асистент
м. Київ, Україна*

ВІРТУАЛІЗАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ: МОЖЛИВОСТІ ТА НАСЛІДКИ

Сучасний етап розвитку людства можна охарактеризувати як новий виток у розвитку культури, що знаменується різного роду змінами. Відбуваються «мутації», які стосуються всіх сфер життєдіяльності людства, в тому числі це відбувається із душевним станом людини. Це пов'язано з інтенсифікацією таких процесів як технологізація та інформатизація суспільства, які, в свою чергу, уможливають якісно новий етап віртуалізації усіх сфер життєдіяльності суспільства, а також віртуалізують і саму людину.

Філософія другої половини ХХ століття обумовлена проблематизацією множинності світів, які, з одного боку, є створеними людиною, а, з іншого, обумовлені суб'єктивністю її сприйняття. Внаслідок цього філософський

дискурс збагатився такими термінами, які мають відповідне ним смислове навантаження: «підсвіти» В. Джеймс; «символічні поля» П. Бурдйо; «виробництво соціального» К. Вульф; «простір гри» Й. Гейзінг; «людські проекти» Х. Ортега-і-Гассет; «симулякри» Ж. Бодрійяр тощо.

З інтенсивним використанням інформаційно-технологічних засобів, починаючи з раннього віку, де дитина починає соціалізуватись у віртуальному просторі, відповідним чином віртуалізує свідомість. Проблема становлення особистості в кіберпросторі не є новою. Вона починається з появою в домі персонального комп'ютера, розвитком мережі Інтернет, постійного ускладнення обчислювальних можливостей ПК тощо, цим самим вона захоплює все нові сфери соціальної діяльності людини.

У кіберпросторі відбувається трансформація особистості, що простежуються у міжособистісних комунікаціях за посередництвом мереж. Особистість в мережі створює собі прототип, тобто віртуалізується, вона починає нове життя у кіберпросторі: особистість обирає собі нове ім'я (Nick); може мати безліч облич і при цьому жодне з них може й не відповідати їй самій (реальній людині).

Віртуалізація особистості відбувається через віртуалізацію всіх її сторін: свободи, волі, гідності, совісті тощо. Вони також набувають віртуальної форми існування. Наслідки таких трансформацій можуть носити як конструктивні, так і деструктивні аспекти. Саме анонімність та абсолютна свобода, як відсутність відповідальності в Мережі викликає у людини почуття вседозволеності. Як наслідок цього виникають деструктивні віртуальні особистості, які порушують свободу та волю іншого, а також вчиняючи злочини в Мережі (хакери, Інтернет-шахраї тощо).

Іншою стороною реалізації особистості у кіберпросторі є те, що їй надаються більш нові та до цього часу недоступні можливості, а саме: постійна та довільна зміна «масок»; анонімність, багатолічність тощо. Але, існуючи у віртуальному просторі, віртуальні образи непомітно замінюють світ реального, посилюючи проблему відчуження особистості.

Отже, безперечно сучасний етап розвитку людства якісно відрізняється від усіх попередніх і має свої особливості. Ці трансформації мають наступний характер існування: множинність істин, цінностей; технологізація суспільства суттєво вплинула на систему людських відносин, де посередництво різного роду мереж створило штучну реальність, яка, в свою чергу, змінює не тільки спосіб спілкування людей, а й характер сприйняття дійсності. Відносини, спосіб спілкування в «просторі симуляції» зводиться до гри, симуляції розмови тощо. Віртуалізація призвела до того, що виникли віртуальні суспільства, які стали альтернативними суспільству реальному. Людина якби «відривається» від усталених, традиційних зв'язків, способів взаємодії з реальними друзями, родичами, колегами, сусідами тощо і все більше стає орієнтованою на комунікацію з такими ж віртуальними партнерами як і вона сама. Взаємодія за посередництвом технологій знеособлює людину, відбувається деперсоніфікація, що, в свою чергу, відкриває можливості для всебільш

довільного конструювання та трансформації віртуальної особистості. Якщо в традиційному суспільстві свобода обумовлювалась відповідальністю, то у віртуальній реальності анонімність агента позбавляє свободу від відповідальності за порушення рольових очікувань, які обумовленні статусом агента. Ще однією суттєвою відмінністю людини реальної та віртуальної є свобода ідентифікації. Це означає, що людина може мати інше віртуальне ім'я, віртуальне тіло, віртуальний статус, віртуальні звички, віртуальні вади тощо.

Сучасний етап розвитку людства характеризується зростаючим ступенем віртуалізації. Завдяки своїй діяльній природі людина створила техніку, чим остаточно перетворила свою природну сутність: тілесну та душевну означеність. Тому, на сучасному етапі розвитку, не треба віртуальну реальність шукати у кіберпросторі.

Лукашенко М. В.

*Національний авіаційний університет, аспірантка
м. Київ, Україна*

ТРАНСФОРМАЦІЇ СОЦІАЛЬНОСТІ: ВІД ІНДУСТРІАЛЬНОГО ДО ПОСТІНДУСТРІАЛЬНОГО СУСПІЛЬСТВА

Інтерес до соціальності має тенденцію зростати в кризові періоди розвитку суспільства, його трансформацій та ускладнень. Сьогоднішнє загострення уваги щодо сучасної кризи соціальності пояснюється висновками соціологів, соціальних філософів про те, що соціум першої половини ХХІ ст. по своїй складності, нестійкості, плинності, відкритості набагато відрізняється від ХХ ст. [2, с. 5].

Метою даної роботи є опис зафіксованих у філософських рецепціях змін соціальності в індустріальному та постіндустріальному суспільствах, адже до названих періодів мова йде про природні форми соціальної спільності.

Феномен соціальності належить до світу смислів (М. Вебер, Г. Зіммель) і характеризує соціальну реальність із суспільним зв'язками. Він стає об'єктом філософського і наукового аналізу за часів народження суспільних наук та фундації соціології. Перші роботи по означенню, диференціації та опису соціальності у різних контекстах та зв'язках належать М. Веберу, Е. Дюркгейму, Г. Зіммелю, О. Конту, К. Марксу, Ф. Тьонісу. Останній виокремив сутнісні властивості спільноти і суспільства, а соціальність з такої позиції можна описати як взаємодію воль, у процесі якої відбувається взаємовідчуження (суспільність), «взаємозлиття» (спільнотність) або «взаємоствердження» і «взаємовизнання» (соціальність) людей.

Індустріальні, економічні та політичні зміни періоду ранньої модернізації викликали кардинальні новочасні зміни суспільства. Відбулась перша «дерегуляція-з-індивідуалізацією», як її назвав З. Бауман, коли були розірвані природні зв'язки, вузли спільнот, а приналежність до них була замінена солідарністю та штучними еквівалентами, як то асоціації, спілки, колективи [1,

с. 103]. У новому полі модерного суспільства відбулась секуляризація, зв'язки вертикального виміру почали втрачати свою значимість, а широкі горизонтальні посилювалися, що надавало суспільству властивостей прямого доступу та викликало появу громадської сфери [4, с. 336-337]. Виникла нова ієрархічна бюрократична система влади, яка підтримувала зовнішню, екстеріаризовану організуючу систему соціальності через спостереження і контроль (Дж. Бентам). Інша – внутрішня, інтеріоризована система морального контролю (Т. Парсонс) підтримувала соціальність від особистості, перетворюючи людину на вузол, на якій стягуються і залишаються сталими соціальні відносини.

Відбувся перший зсув цінностей до індивідуального успіху, з'явилися цінності суспільного договору та природного права (Ф. Бекон, Дж. Бентам, Т. Гобс, Д. Г'юм, І. Кант, Дж. Локк, Ш. Монтеск'є, Ж.-Ж. Руссо та ін.), громадянського суспільства та нації, яка як нова уявлена спільнота (Б. Андерсон), стала своєрідним субститутутом релігії, надаючи сенс життя та смерті в ім'я народу та держави. Сформувався нові умови та форми людського співжиття, реінтеграції та зв'язків. Проте новостворена соціальність не всіма філософами розглядалась як позитивна цінність, а суспільство як головне поле самовизначення людини. Створюється негативний образ соціальності як того, що відгороджує людину від самої себе (Б. Паскаль, Г. Сковорода та ін.).

Формування і зміни соціальності індустріального і постіндустріального суспільства проходили через етапи «індивідуалізації-з-дерегуляцією», інтеграції, солідарності, відчуження і технологізації суспільства, колективізм та внутрішню еміграцію, індивідуалізм самоздійснення, повстання мас та їх імплізію, конкуренцію і другу «індивідуалізацію-з-дерегуляцією». Дані зміни соціальності відображалися в означеннях типів суспільств: модерне, індустріальне, громадянське, споживання, ризику, постіндустріальне, постмодерне, індивідуалізоване, атомізоване, пост-гуманістичне, глобалізоване, інформаційне, мережеве та ін.. Наведені означення не лише відображають зміни соціальності, а й впливають на неї.

Так, сьогодні трансформації соціальності пов'язані із мережею. Один із варіантів розвитку подій є проява сингулярності, як способу буття у мережі, яка є способом організації соціального простору та організації мережних «роїв» як інтернет-спільнот соціальних мереж [6, с. 281-286]. Близьким, але відмінним є варіант трансформації історичного конструктору людини в іншій – постлюдину, яка починає уявляти себе як «постлюдську спільноту», «я» перетворюється на «ми», низку тимчасових, плінних ідентичностей, а це підіймає питання про телеологію її знецілення, знеособлення, смерть соціальності постлюдини [5].

Інтернет, нові технології, контекст інформаційного, мережевого суспільства є простором розвитку віртуальної соціальності, соціальності віртуальної реальності та соціальності реальної віртуальності. Тут відбувається пошук та створення нових спільнот при одночасному руйнуванні та розчепленні існуючих, реалізується прагнення до усамітнення та вгамовується страх самотності. Відбувся зсув соціальності зі спільнотно-суспільної сфери

спочатку у сферу «між» (міжособистісну), а тепер у внутрішню сферу, вивертаючи інтимне життя у публічний простір.

Змінюються інститути, що формують соціальність. Відбувається розпад нуклеарної сім'ї, виникають нові її форми. Трансформується освіта, набуваючи ознак притаманних бізнесу, послаблюючи близькі, зокрема вертикальні зв'язки та посилюючи далекі горизонтальні, створюючи аудиторії та університети без викладачів. Змінюється інформаційний ландшафт світу, виникає перший засіб комунікації, який заснований на підтриманні груп, новому діалозі, на спілкуванні множини осіб із множиною, при зміні властивостей самих зв'язків. Посилюються слабкі соціальні зв'язки і стають швидкоплинними сильні, як їх означив М. Грановеттер.

Зникають періоди стабільності, революція, за З. Бауманом, стала формою життя сучасного суспільства. Плинне глобалізоване інформаційне суспільство створює «протееву» людину, соціальність якої невловима, а суспільство плинне. В даному контексті важливим є висновок В. В. Ляха щодо сучасного соціального розвитку, який пов'язаний і з новітніми інформаційно-комунікативними технологіями, і одночасно із удосконаленням людського капіталу та розвиваючих інститутів [3]. Соціальність може трансформувати у нову форму саме на перетині цих трьох площин.

Література:

1. Бауман З. Плинні часи: життя в добу непевності / Пер. з англ. А. Марчинського – К.: Критика, 2013. – 176 с.
2. Валлерстайн И. Конец знакомого мира: Социология XXI века / Пер. с англ. под ред. В. И. Иноземцева. – М.: Логос, 2004. – 368 с.
3. Лях В. В. Зміна патернів цінностей в контексті переходу від модерну до постмодерну // Мультиверсум. Філософський альманах. – Випуск 5-6 (153-154). – К., 2016. – С. 3-17
4. Тейлор Ч. Секулярна доба. Крига перша. / Пер. з англ. О. Панич. – К.: Дух і Літера, 2013. – 664 с.
5. Хейлз К. Як ми стали постлюдством: Віртуальні тіла в кібернетиці, літературі та інформатиці. – 2-ге вид., виправ. / Пер. з англ. – К.: Ніка-Центр, 2013. – 426 с.
6. Шамрай В. В. Модерне суспільство: від ліберальної і тотальної утопій до мережної соціальності: Монографія. – К.: НАН України, 2015. – 306 с.

Мерщій Т. В.
*Національний авіаційний університет,
к.ф.н., доцент кафедри авіаційної психології
м. Київ, Україна*

РОЛЬ МОДИ В КОНТРКУЛЬТУРНИХ ГРУПАХ ХХ СТОЛІТТЯ

Багатозначність феномена моди та безперечний її вплив як на індивіда та і на суспільство в цілому, обґрунтували різні методологічні підходи до дослідження даного феномена. Феномен моди визначається як реальність, що постійно модифікується та диктує свої правила, норми, цінності суспільства.

Мода в контркультурному середовищі виступає як засіб взаємодії між самими представниками контркультурних груп та взаємодія з суспільством. Важливу роль у способі життя молодіжної контркультури відігравав їх зовнішній вигляд, який диктував свої правила і норми міжособистісної інтеракції. Мода – міра, образ, спосіб, правило, розпорядження, - нетривале панування певного смаку в певній сфері життя чи культури. Мода – певний спосіб одягатися – характерна риса усіх контркультурних груп від другої третини ХХ ст. до 70-80 років.

У контркультурному середовищі мода відіграє важливу роль, завдяки якій контркультура заявляє про свої цінності, переконання й ідею. Мода визначає характер і вектор розвитку контркультурних груп, сприяє залученню до останньої більшої кількості учасників чи, навпаки, стає показником приналежності та закриває групу для будь-якого.

Контркультурні групи виникають в 60-70-ті роки в найбільш розвинених і багатих країнах – США, Франція, Великобританія. Вони виникають у бюрократичній системі, яка здійснювала тотальне регулювання і не залишала ніяких ступенів свободи, навіть варіацій. Механізм масових репресій, терор, перетворення країни на суцільний концтабор, знищення індивідуальних прав, централізована економіка, планова стратегія регулювання, експансіонізм як ідеологічна доктрина – все це давало потребу знайти альтернативні тенденції, а такими альтернативними тенденціями ставали ті механізми, що давали можливість випустити пар, частково відійти від тогочасного режиму як регулятивного принципу і дати можливість існування хоча б ефемерної свободи. Представниками вище згадуваної ефемерної свободи були контркультурні групи. Фактично поява цих угруповань стала зародженням молодіжної соціальної групи, для яких провідною думкою було заперечення цінностей існуючого світу. Згодом молоді одностайні контркультурного руху об'єдналися в єдину силу протесту, спрямовану на вирішення не стільки політичних, скільки естетичних завдань. Протест спонукав до розвитку контркультурного мислення, яке мало на меті демонстративне протиставлення контркультури та її цінностей цінностям громадського порядку.

Мода у контркультурному середовищі – це певний орієнтир, певна настанова, певна матриця орієнтації, до якої схиляється та чи інша

контркультурна група у своїх пошуках в естетичному та етичному вимірах. Мода виступає диференційною контркультурних груп. В контркультурному середовищі домінує символічний вимір моди, вона служить засобом демонстрації поглядів суспільства та засобом формування інтеракції всередині груп. Вона дає можливість не скільки варіативного різноманіття, а скільки естетичного самодостатнього почуття колективу, що говорить про цінності, які завжди існували в будь-якому суспільстві.

Мода контркультурного середовища – відмінні ознаки соціальних груп, завдяки яким контркультури розпізнають своїх членів та ідентифікують осіб, які належать до іншої контркультури, і дозволяють угрупованням не змішуватися і вести більш-менш мирне співіснування. Так, наприклад, екзистенціалісти, до яких можна віднести й представників Бітників, відкидали матеріалізм, а значить і моду. Однак таку «антимоду» контркультура з часом перетворила у свій власний тренд. Розтягнені рибачькі светри, вузькі штани-дудочки чи джинси, джемperi з високим коміром, скуйовджене волосся та дафл-коути з вовни стали візитною карточкою їх стилю.

Для представників контркультури Хіпі мода була джерелом натхнення до поєднання з природою, пропаганда екологізації суспільства. Через одяг Хіпі виражали активну роль із суспільством, зовнішнім виглядом представники угруповань прагнули передати, донести сенси. Головний сенс - одяг має бути виразом духу особи й не повинен ні в чому її обмежувати. Одягом вони рішуче відкидали цінності суспільства споживання. У Байкерів же навпаки, мода – це одяг, який набував вигляд уніформи та підкреслював їх згуртованість. Чорні шкіряні куртки з різними значками, пошарпані джинси, важкі мотоциклетні черевики – це символ переваги внутрішньої інтеракції над зовнішньою. Щодо представників контркультури Скінхедів, то їхній зовнішній вигляд не завжди був однаковий, в більшості це була лиса голова, тонкі, червоні підтяжки, бомбери – курточка без комірка, джинси-підкати та черевики-грінденси. Мода Стиляг стала предметом грубого, безпардонного висміювання в естрадних репризах. Яскраві піджаки в клітину, не менш яскраві сорочки, краватки з візерунками пальм та мавп – були уособленням лінивців та символом «повалення суспільного порядку зовнішнім виглядом» [1, с. 146-147].

Крізь призму моди контркультура може бути представлена як прагнення до самототожності, що призводить до зниження внутріконтркультурної різноманітності й підвищення ступеня ймовірності поведінки системи, якій складніше пристосуватися до внутрішніх і зовнішніх змін. Це, здебільшого, угруповання, що свій протест виражають мовчки, самовиражаються за допомогою певного стилю одягу. Через одяг вони можуть ідентифікувати представників різноманітних контркультур. «Пасивний» естетичний протест проти панівних культурних стереотипів набирає зовнішній вигляд представників контркультури Готи. Втім мода визначається як більш широкий феномен, ніж одяг, структурується як соціально-культурний феномен, пов'язаний з музикою, мистецтвом в цілому, з оранжуванням естетичних інновацій, тобто з реальністю культуротворчості, яка має свої модулі, формати

і субструктури.

Мистецтво є ще одним проявом моди представників контркультурного руху. Мода в цьому випадку виступає не тільки як спосіб заявити про себе, а засобом впливу на оточення, проголошення і поширення своєї системи цінностей, демонстрація особистісних моделей, естетизація нормативних для групи зразків поведінки. Для контркультурних груп Рокери та Металісти характерною є мода мистецтві у формі хард-року – культу сили. В Радянському Союзі молодь, яка відносила себе до Байкерів, мала обмеження в одязі та й мотоцикл «того класу» для радянських студентів був нездійсненою мрією, яку вони могли собі дозволити тільки у вигляді зображення на плакатах. І тому особливе місце в їхньому житті посідав Рок. Музика стала повсякденним способом самовиразу молоді, невід'ємним зовнішнім атрибутом «нового покоління», його голосом.

Отже, мода – це активна опозиція молодіжних контркультур проти існуючого суспільства, протест, незгода із пануючою ідеологією культури. Учасники пристосовують свій стиль одягу до норм групи і цим виражають власну індивідуальну позицію, приймають на себе певні ролі. Втім, мода у контркультурному середовищі визначається як більш широкий феномен, ніж одяг, вона структурується як соціально-культурний феномен, пов'язаний з музикою, мистецтвом в цілому, з оранжуванням естетичних інновацій, тобто з реальністю культуротворчості, яка має свої модулі, формати і субструктури.

Немчинов І. Г.

*Національний педагогічний університет
імені М. П. Драгоманова, д.ф.н., професор
м. Київ, Україна*

М. ДРАГОМАНОВ ТА УКРАЇНСЬКИЙ ШЛЯХ ДО ЄВРОПИ

У середині ХІХ ст. в українській культурі розпочалося протистояння двох поглядів на український шлях до Європи. За Т. Шевченком, росіянин для українця є Іншим, який розуміється як «інакший» (доки не зазіхає на волю українця) або «чужий» (якщо намагається позбавити українця волі). Для М. Гоголя малоросійський акцент – данина батьківщині та засіб посісти своє місце у російській літературі. Для нього українське – це «інше російське». Доводячи самодостатність української культури Шевченко виводить її за межі російського контексту, Гоголь напружено шукає для неї гідного місця у цьому контексті.

М. Драгоманов перебував десь на перетині цих двох парадигм. Він вважав, що вплив російської культури на українську має амбівалентний характер. З одного боку, російська культура є фільтром, крізь який європейські ідеї потрапляли до України вже в адаптованому росіянами вигляді. Звісно, це гальмувало розвиток національної самосвідомості, яка замість отримання автентичних європейських текстів живилася ерзац-продуктами. З іншого, він виявляв готовність усіяко підтримувати творчі контакти з російською

літературою, переймати прогресивні й реалістичні її риси. У 1891 році Драгоманов написав: «Всеслов'янську вартість російської мови – треба признати як дійсність, проти котрої упиратись – все рівно що противу рожна перти. (...) Не важити цієї дійсності – така ж сама глупість, як і задля вартості російської літератури зневажати особні національні слов'янські мови й письменства, в тім числі й наше українське. Всякому своє, по його силі! В усякім разі, ми, російські українці, нічого не тратимо на тому, що признаємо російську, “московську” мову за посередню слов'янську, бо ми її знаємо й завше знати будемо» [2, с. 498].

Якщо перенести ставлення до взаємодії з російською літературою на більш широкий контекст українсько-російського співіснування, то стає більш зрозумілою політична концепція Драгоманова. Він пророкує створення Європейської федерації, яку складуть нації, що звільнилися від імперського панування, й, передусім, австрійського та російського. Головним принципом федерації має бути примат громадянських прав людини, незалежно від етнічної приналежності, віри та мови. Драгоманов чудово розуміє, що тільки за умови збереження загальноєвропейських цінностей кожна нація в межах федерації має майбутнє.

Росія, на думку Драгоманова, також має увійти до цієї Європейської федерації. Але для цього їй необхідно подолати свій ідеологічний імперський комплекс та змінити структуру державності шляхом демократичних перетворень. Федералізація та демократизація Росії, як вважає мислитель, – це й шлях для незалежності України. Одночасно, він слушно вказує на небезпеку: «Безперечно, конституція в Росії дасть волю чималій купі праці української (...). Тільки та ж конституція дасть ще більшу волю й силу московським людям, і вони, певно, посунуть свої справи так, що потягнуть за собою велику купу помосковлених людей і на Україні. Українство не згине до часу, але зостанеться знову “провінціальним родичем”, прихвоснем» [3, с. 429].

Для того, щоб оцінити думку Драгоманова, слід подивитися на російську консервативну концепцію, яка у 1850-70-ті роки була запропонована Михайлом Погодіним, Миколою Данилевським та іншими. Погодін ще у 1854 році пропагує ідею нового слов'янського союзу, в якому Росія повинна зробитися головою «не за своїм бажанням, не зі свавілля, не з честолюбства та владолюбства, а за необхідністю, за єством речей» [4, с. 119-120]. Він приписує Росії роль беззаперечного лідера принаймні Центрально-Східної Європи. Данилевський у 1869 році висловив та «обґрунтував» свій план створення слов'янської «федерації» під владою російського царя. Про будь-яку демократизацію Росії в обох не йдеться.

Ці проекти надто нагадують сучасну «концепцію» «*русского мира*», у якій «*русским*» виявляється будь-який православний слов'янин (а то й навіть не слов'янин та не православний), корисний для російських влади та церкви як споживач ідеологічного продукту, змішаного на інгредієнтах графа Уварова (православ'я, самодержавство, народність). Російські консерватори будують свої «союзи» чи «федерації» шляхом гуртування різнобарвної суміші

слов'янських та православних народів імперською Росією навколо себе. Це об'єднання має стати альтернативою Європі. Українське тут виявляється цілковито розчиненим у російському, законсервованим у межах загальноросійського політичного та культурного простору, який має бути відокремленим від Європи, адже «із загальної культурно-історичної точки зору Росія не може вважатися складовою частиною Європи ні за походженням, ні за усиновленням; її чекають тільки дві можливості: або разом з іншими слов'янами утворити особливу, самостійну культурну одиницю, або позбутися будь-якого культурно-історичного значення – бути нічим» [1, с. 432]. На цьому тлі проект Драгоманова мав би бути підтриманий справжніми російськими демократами. Проте цього не сталося. На жаль, російський демократизм й зараз закінчується там, де починається «українське питання». У кращому випадку вони бачать в українцеві «іншого росіянина» й впевнені, що з «демократичною Росією» Україна знову становитиме єдине ціле.

Усі ідеї творчої співпраці зі спорідненою культурою, які були б доречними та цілком прийнятними стосовно будь-якої європейської країни, у випадку з Росією виявляються такими, що гальмують формування та закріплення української ідентичності. Й навіть зближення з Росією, яка значно просунеться шляхом демократії та дотримання прав людини, не гарантує українцям значного поступу у національній справі, яка, за Драгомановим, майже збігається із загальноєвропейською. А відтак – вступає у кричущий конфлікт з російською.

Драгоманов ще сподівався, що Україна може бути суб'єктом вільної федерації разом з Росією. Але це варто розглядати як тактичне завдання на шляху до незалежності та участі у вільній Європейській федерації. Ймовірно, якби він жив та працював довше, то про незалежність України від Росії та її повернення до Європи висловився рішучіше. За тридцять років після смерті Драгоманова питання руху до Європи своїм шляхом чи разом з Росією опинилося у центрі уваги української творчої інтелігенції. Саме тоді Микола Хвильовий висунув відоме гасло «Геть від Москви!», підтримане вітчизняними інтелектуалами, що коштувало багатьом з них життя. Питання цивілізаційного вибору залишається актуальним й сьогодні. Навіть попри трирічну російську агресію проти нашої країни, знаходяться українські культурні діячі, котрі сумують з приводу розриву «історичних зв'язків» з Росією, тужать за «великою російською культурою», сповідають ідею розрізнення «Росії Путіна» та «Росії Пушкіна й Достоевського».

Натомість, ми впевнені, що чим скоріш українці остаточно позбудуться ілюзії, що шлях до Європи пролягає через Москву, тим скоріш цей шлях буде подолано.

Література:

1. Данилевский Н. Я. Россия и Европа / Н. Я. Данилевский – СПб. : Тип. Братьев Пантелеевых, 1895. – XXXV, 629 с.

2. Драгоманов М. П. Чудацькі думки про українську національну справу / М. П. Драгоманов // Драгоманов М. П. Вибране – К. : Либідь, 1991. – С. 461-558.
3. Драгоманов М. Шевченко, українофіли й соціалізм / М. П. Драгоманов // Драгоманов М. П. Вибране – К. : Либідь, 1991. – С. 327-429.
4. Погодин М. П. Историко-политические письма и записки в продолжении Крымской войны. 1853-1856. / М. П. Погодин – М. : Тип. В. М. Фриш, 1874. – 390 с.

Новиков В. Т.

*Белорусский государственный университет, к.ф.н., доцент
г. Минск, Беларусь*

СОВРЕМЕННОЕ ГОСУДАРСТВО: К ПРОБЛЕМЕ НОРМАТИВНОГО ПРИОРИТЕТА

Многообразие и сложность выполняемых в обществе функций государства свидетельствует о том, что оно является как политическим, так и социально-управленческим институтом, сущность которого заключается в регуляции жизни общества, направленной на воспроизводство его качественной определенности и реализацию потребностей всех социальных групп. Государственное управление ориентировано на сохранение политической стабильности и придание экономическим преобразованиям социальной ориентации. Однако исполнение этой роли государственным аппаратом зависит от характера его отношений с институтами гражданского общества, которые также участвуют в распределении властных полномочий, обеспечивая функционирование системы социальной коммуникации в обществе. Её эффективность во многом определяется выбором приоритетных норм, которые способствуют регуляции политических отношений. Эти нормы, можно подразделить на три основные группы.

Во-первых, это нравственные нормы – добра, справедливости, свободы, которые являются моральными императивами, определяя гуманистическую направленность политических решений. Во-вторых, это правовые нормы, имеющие статус юридического документа. Это положения конституции государства, определяющие политические права и свободы – свободу собраний, шествий, нормы международного права, регулирующие деятельность государства во внешней политике. В-третьих, это внутривластные нормы, предусматривающие в деятельности политических партий и объединений (например, фракций в парламенте) следование установкам партийной жизни. Эти нормы имеют прагматический характер, обеспечивая технологию действий субъектов власти по реализации их интересов.

Артикуляция определенной группы норм и придание им ведущей роли в осуществлении практических действий позволяет выделить несколько ее приоритетных стратегий:

1. *Приоритет норм нравственности и морали.* В основе данной стратегии лежит убеждение в том, что политика должна осуществляться исключительно для блага всего общества, соответствовать принятой в обществе системе нравственных ценностей, быть честной и открытой. Подобные взгляды получили обоснование у Конфуция, Аристотеля, в утопических сочинениях Т. Кампанеллы и Т. Мора. Они нашли отражение в трудах Ж.-Ж. Руссо, в работах В. Соловьева, Н. Бердяева, С. Франка и др. В русской, украинской и белорусской философской мысли даже существовало течение кордоцентризма – «философии сердца», приверженцами которого являлись Г.С. Сковорода, П. Д. Юркевич, В. И. Самойла-Сулима, В. В. Розанов. Слова последнего из названных мыслителей выражают сущность этого течения: «Мы не по думанью любим, а по любви думаем. Даже и в мысли – сердце первое» [1, с. 368].

2. *Приоритет норм права.* Эта стратегия связана с признанием праву статуса нормативного приоритета, определяясь тем обстоятельством, что в отличие от нравственности правовые нормы опираются на силу государства и, задавая меру свободы и справедливости, имеют характер обязательных для исполнения правил. Среди приверженцев данной стратегии – древнекитайские философы-легисты, Цицерон, Г. Гроций, Г. Гегель, сторонники правового позитивизма Дж. Остин, Г. Кельзен и Г. Харт, русские правоведы и философы права Б. А. Кистяковский, Б. Н. Чичерин.

3. *Приоритет норм и морали и права.* Эта стратегия характерна для И. Канта, русского философа права П. И. Новгородцева и др. Так, согласно И. Канту, пока общество находится в состоянии предыстории, поступки человека характеризуются зачаточной степенью свободы, поэтому на этом этапе регуляторами деятельности человека являются мораль и право. При этом, «политике следует преклонить колени перед правом...», но, продолжает он, политика «...не может сделать шага, заранее не отдав должного морали» [2, с. 302]. Необходимость гармонии морали и права в политике отмечалась также одним из авторов Декларации независимости США Т. Джефферсоном, подчеркнувшим, что «законы и установления должны идти рука об руку с прогрессом человеческой души» [3].

4. *Приоритет прагматических интересов и норм.* Сущность взглядов сторонников этой стратегии состоит в признании политики сферой общества, функционирующей по собственным законам, а потому автономной от общечеловеческих норм морали и нравственности. Политические отношения должны подчиняться нормам особой политической этики, призванной придавать борьбе за власть цивилизованную форму. Наиболее последовательно эти взгляды отстаивал Н. Макиавелли, который писал, что в обществе с неразвитыми гражданскими добродетелями правитель для спасения государства и его блага может использовать любые средства. Не случайно за сформулированным иезуитами тезисом «цель оправдывает средства» закрепилось название «принципа макиавеллизма».

5. *Дилемма этики убеждений и этики ответственности.* Эта позиция характерна М. Вебера, отмечавшего, что мораль и нравственность не могут не

влиять на политику, поскольку политические отношения вплетены в живую ткань общественной жизни. В политике действуют люди, для которых понятия справедливости, чести, достоинства – не пустые слова. Однако, учитывая многогранность отношений, в которые вступают люди, невозможно существование единого морального кодекса. Рассматривая проблему диалектики прагматических и нравственных детерминант политики, М. Вебер говорит о двух возможных видах этики: этики убеждений и этики ответственности. *Этика убеждений* предполагает строгое следование политика нормам общечеловеческой морали несмотря ни на что, а, значит, пренебрегая интересами тех социальных групп, которые он должен защищать. *Этика ответственности*, не исключая необходимости придерживаться норм нравственности, предполагает осознание политиком ответственности за результаты деятельности по защите тех людей, интересы которых он выражает. Иллюстрирует этику ответственности афоризм, приписываемый английскому государственному деятелю XIX века Г. Пальмерстону: «У нас нет вечных союзников и вечных врагов. У нас есть вечные интересы, и мы должны им следовать». Об этой позиции говорят и наполненные иронией слова К. Маркса: «В политике ради известной цели можно заключить союз даже с самим чёртом – нужно только быть уверенным, что ты проведёшь чёрта, а не чёрт тебя» [4, с. 410].

Таким образом, проблема социально-культурной детерминации политической деятельности является актуальной для теории и для политической практики. Она не имеет однозначного решения, поскольку в политике нельзя игнорировать ни роль нравственных идеалов и ценностей – иначе вероятна опасность политического меркантилизма, ни роль политического интереса – иначе возможны, как свидетельствует история последних лет существования Советского Союза, увлечение политическим морализаторством и потеря чувства политической реальности.

Литература:

1. Розанов В.В. Опавшие листья. Короб первый / В. В. Розанов. Сочинения в 2 т. – Т. 2. – М.: Правда, 1990. – С. 277-418.
2. Кант И. К вечному миру / И. Кант. Сочинения в шести томах. – Т.6. М.: Мысль, 1966. – С. 257-347.
3. Цитаты и афоризмы Томаса Джефферсона // [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://citaty.su/citaty-i-aforizmy-tomasa-dzheffersona>. – Дата доступа: 02.06.2014.
4. Маркс К. Кошут, Мадзини и Луи-Наполеон / К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения в 50 т. – Т. 8 . М.: Политиздат, 1957. – С. 410-411.

ГОРОД КАК АГЕНТ СОЦИАЛИЗАЦИИ: ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Под основными агентами социализации традиционно понимаются семья, школа, трудовой коллектив, в последнее время все чаще идет речь о возрастании роли масс-медиа и Интернета в этом процессе. Город в числе ведущих агентов социализации упоминается реже. В то же время жизнь более половины населения современного мира проходит в условиях города, часто – в условиях большого города, мегаполиса или агломерации. Согласно докладу ООН «Мировые перспективы урбанизации», в 2014 году доля городского населения составила 54% от всего населения Земли, доля жителей мегаполисов – 12%. К 2050 году прогнозируется увеличение доли горожан до 66% [3]. В такой ситуации очевидна необходимость изучения влияния городской среды на социализацию личности.

Город в его историческом развитии с давних пор является предметом рассмотрения научной историографии, исследующей диахронические аспекты данного проблемного поля. Существует множество исследований по социологии города, психологии и образу жизни горожан, изучению городской культуры, не говоря уже о комплексе специальных знаний о градостроении и обеспечении необходимых условий жизни человека в городской среде. Необходимо отметить появление новой гуманитарной дисциплины – городских исследований (urban studies), – призванных объединить концептуальные проекты с разработкой прикладных аспектов, и, тем самым, связать теорию урбанистики с практикой.

С другой стороны, изучение феномена города характеризуется ярко выраженной теоретико-методологической междисциплинарностью знания. Современный город оказал настолько сильное влияние на индустриальную цивилизацию, что его можно считать ее истоком и центром. Поэтому практически любые знания в области экономики, политики, социального управления, культуры, образе мышления и социального действия касаются города как основной поселенческой структуры современного социума. Так, если мы говорим о феноменах элиты и толпы, или о массовой культуре, то очевидна их корреляция с феноменом города.

Исторически первые городские поселения возникают на Востоке как города-государства. Их появление рассматривается как оппозиция приспособленным к природе деревенским селениям. Согласно О. Шпенглеру, если душа деревни связана с образом крестьянского дома как символом оседлости, то возникновение города связано, прежде всего, с рождением новой души – души города. Город «с появлением души превращается в место, из которого человек теперь переживает страну как «окружение», как нечто иное и

подчиненное. С этого момента существуют две жизни: жизнь внутри и снаружи, и крестьянин воспринимает это точно также явственно, как и горожанин» [4, с. 114]. Более того, по мере развития городов, различие между ними и деревнями с необходимостью перерастает в противоречие и даже в конфликт. Так, провинциальный город «повторяет местность, определяет ее облик, и только более поздний город противится ей <...> он отрицает природу. Он хочет быть чем-то другим и выше нее» [4, с. 118].

Генезис древних городов был связан с созданием новых форм социальной коммуникации и, следовательно, с формированием нового социально-психологического климата, в основе которого лежала толерантность и способность подчинять индивидуальные и групповые интересы интересам города. Тем самым, возникновение городов сопровождалось рождением нового диалогического стиля мышления и нового образа жизни. Неслучайно слово «город» этимологически связано со словами «ограда», «огораживание», под которыми понимались не только средства защиты и обороны от врагов, но и, как считают некоторые исследователи, отгораживание от сельской местности, бунт против «матери-земли» с целью подчинения ее воле человека.

Особое значение для развития древних цивилизаций имело влияние города на социализацию и утверждение социального статуса человека. В городе индивид выделялся из общности и осознавал себя в качестве субъекта правовых отношений. В то же время культивировавшийся в античном полисе дух патриотизма и этатизма, требовавший безусловного подчинения личных интересов индивида интересам коллектива, не способствовал пробуждению в нем личностного начала.

Возникновение средневековых городов стало важной вехой в динамике европейского общества и определило магистральное направление дальнейшего развития человечества. В средневековом городе начала складываться новая социальная структура, в которой взаимодействовали не только представители двух высших сословий – дворянства и духовенства, – но и формировалась новая социальная общность – третье сословие, в социальном статусе которого воплотилась приверженность интересам города: бюргеры, цеховые ремесленники, купеческие гильдии. Именно в это время у горожанина зарождается чувство внутренней свободы, незыблемости частной собственности и защищенности его гражданских прав. Возрастают возможности для общения с представителями иных социокультурных общностей, в том числе с иностранцами, что значительно расширяет культурные горизонты средневековой личности и формирует навыки толерантного мышления.

В XVIII веке в социальной структуре западноевропейских государств происходят радикальные изменения, повлекшие интенсификацию урбанизационных процессов. Это было обусловлено рядом факторов, которые стимулировали создание рынка дешевой рабочей силы, в частности, произошедшими в Англии и некоторых других странах Запада массовыми разорениями фермеров и мелких ремесленников, поток которых хлынул в

города. Такая ситуация способствовала утверждению капиталистических отношений, предполагавших эксплуатацию рабочей силы. Быстрые темпы урбанизации были также связаны с научно-техническим прогрессом и радикальными изменениями в производственных технологиях, приведших в итоге к промышленной революции. Использование ее результатов в хозяйстве и быте людей окончательно отвело городу роль «законодателя моды» в развитии индустриального общества. В индустриальном обществе XIX-XX веков города становятся центрами локализации капитала, концентрации крупных производственных мощностей и аккумуляции значительных людских ресурсов. В городах размещаются органы государственного и регионального управления, они обретают статус образовательных, научных и культурных центров, становятся средоточием политической и общественной жизни.

Тем самым, город делает очевидными и осязаемыми те перемены, которые принесла с собой индустриальная цивилизация, и, в этом смысле, становится ее символом. Если в традиционном обществе функцию главного института социализации выполняла семья, воспитывавшая человека на основе ценностей и идеалов морали и с детства прививавшая уважение к ним, то теперь основным агентом социализации выступает город, а приоритетной ценностно-нормативной системой, призванной регулировать отношения между людьми становится право.

Вступление общества в стадию постиндустриального развития радикально меняет цивилизационный статус города. Как отмечает Ж. Бодрийяр, в современном городе на первый план выходит знаково-символическое производство, ориентированное на массового человека. Большой город задает определенные стандарты образа жизни, деятельности, общения и досуга, а масс-медиа тиражируют моду на эти стандарты и тем самым способствуют унификации человека.

Другой аспект социализации личности в современном городе затрагивает неизбежность социально-психологического дискомфорта и стрессовых ситуаций в условиях скученности населения и ускоренного ритма городской жизни – то, что Г. Зиммель определил как «повышенную нервность жизни, происходящую от быстрой и непрерывной смены внешних и внутренних впечатлений» [1]. Здесь же сразу вспоминаются слова К. Лоренца о том, что «зачастую одна из главных забот жителя большого города – not to get emotionally involved» [2], провоцирующая приверженность современного человека к формальному характеру общения и отношений между людьми, исключая узкий круг близких. Наконец в числе проблем, с которыми может столкнуться ребенок, подросток в процессе социализации, следует назвать и эскалацию подростковой преступности, алкоголизма, наркомании и т.д.

Поэтому не удивительно, что наряду с тенденцией урбанизации, проявляет себя тенденция рурализации, суть которой заключается в реставрации ценности сельского и пригородного образа жизни. Следствием рурализации может стать изменение образа жизни людей – восстановление

своиственных общению в небольших социальных группах не обезличенных, а интимно-личностных, человеческих отношений.

Литература:

1. Зиммель Г. Большие города и духовная жизнь / Г. Зиммель // «Логос», 2002. – № 3/4 / [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/logos/number/34/02.pdf> Дата доступа: 14.04.2017.
2. Лоренц К. Восемь смертных грехов цивилизованного человечества / К. Лоренц / [Электронный ресурс] Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/Lor_8/02.php Дата доступа: 14.04.2017.
3. По данным ООН, увеличивается городское народонаселение: сегодня более половины населения мира проживает в городах, а к 2050 году число горожан увеличится на 2,5 млрд. человек: Пресс-релиз ООН от 10.07.2014 / [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.unic.ru/press/po-dannym-onn-uvelichivaetsya-gorodskoe-narodonaselenie-segodnya-bolee-poloviny-naseleniya-mir> Дата доступа: 14.04.2017.
4. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т.2. Всемирно-исторические перспективы / О.Шпенглер. Минск: ООО «Попурри», 1999. – 720 с.

Остапчук Г. О.

*Національний педагогічний університет
імені М. П. Драгоманова, к.ф.н., доцент
м. Київ, Україна*

МОДИФІКАЦІЇ МІФОЛОГЕМИ ЄВРОПА-УКРАЇНА В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОМУ ОКРЕСЛЕННІ

Аналіз європейської орієнтації України потрібно розпочати із з'ясування особливостей смислового наповнення міфу Європи в її архаїчному звучанні, як втілення Істини, Добра і Краси (ідея цементуючого начала), враховуючи політичну парадигму «залежність – незалежність – взаємозалежність». Європа сприймається як джерело енергії на «маленькому азійському відросткові», є особливим видом динамізму, що складається з комплексу сил, відсутніх в історії цивілізацій, «перлиною земної кулі та мозком величезного організму», що стала метрополією людського роду завдяки «владі людського духу» [2, с. 81].

Для Київської Русі умовним «Заходом», центром уявної європейської спільноти виступає Візантія, зовнішнє культурне вторгнення візантизму відіграло роль каталізатора, збагатило давньоруську спільноту. У «Великій праці» англійський мислитель Р. Бекон (60-х р. XIII ст.) усвідомлює Україну як країну, що розташована на території до Танаїсу (Дону), вздовж якого в той час визначалися кордони з Азією. Належність до Європи стверджується тим, що її населяють християни. Р. Бекон вирізняє дві ознаки: русичі – схизматики,

дотримуються грецького обряду, і в богослужінні використовують слов'янську мову. «Рутенці – християни і схизматики, – пише Р. Бекон, – бо дотримуються обряду греків; але в богослужінні вони користуються зовсім не їх мовою, а слов'янською (Sclavoniens), котра є мовою, якою користується багато народів. Русичі, поляки і чехи не вживають ніякої іншої мови, крім цієї» [1]. В ранньому Середньовіччі старослов'янська мова була мовою всеслов'янської писемності, мовою слов'янської культурної єдності, котра охоплювала не тільки східних і південних слов'ян, а й Чехію та Моравію. В описах початку XIV ст. «Рутенія» окреслена в одній групі не з Польщею й Литвою, а з Болгарією й Візантією.

В XV – XVI ст. Європа сприймається на просторі, східний кордон якого проходить вздовж р. Танаїс, виокремлення антитези «Схід-Захід» усвідомлюється через «іншість» Європи (Заходу) по відношенню до Азії (Сходу). У «Трактаті про дві Сарматії» польського хроніста М. Меховського є Сарматія європейська і Сарматія азійська, Україна відноситься до складу європейської Сарматії (до заходу Європи) , але відкрита впливам Азії. В подальшому українці вирізняються від інших сарматських народів, від поляків та литовців. Італійський гуманіст, учень Л. Валли, Помпоній Лет, під час «скіфської подорожі» , що відбулася в 1479р. Сарматією називає землі від Одера до Дніпра, «теперішні сармати – це поляки й литовці», українців він називає скіфами, вказуючи на поширеність скіфської мови , «яку називають рутенською». В космографіях XV-XVI ст. вимальовуються дві самодостатні етноісторичні реальності – русини і московіти. В «Нотатках про Московію» (1549 р.) С. Герберштайна, нерідко з'являються екскурси в історію Київської Русі, причому характерно, вони здебільшого описують «Русь», тобто Україну, а не «Московію», тобто Росію. А це є переконливим свідченням того, що в Західній Європі того часу Київську Русь пов'язували переважно з Україною, а її історію -з українською історією. «Руські епізоди» зустрічаються в «Есе» М. Монтеня, в його філософсько-моральних роздумах про «людську природу», її розмаїття, мінливість, релятивність її якостей і рис. Русь викликала специфічний інтерес, як територія заселена народами, які за укладом свого життя далі відходили від звичних європейських норм.

З к. XVI – XVIII ст. інтерес до України зростає, набираючи козакоцентричного характеру. Козацтво несло з собою особливий суспільний устрій «пограниччя», стихію непідлеглості й свободи, створюючи різкий контраст до стану поневолення народних мас на «обжитих» землях України і в сусідніх країнах – Польщі й Литві, Білорусі й Росії. Україна усвідомлюється в загальноєвропейському контексті, , міфологічний образ Європи і погляд на «Країну козаків» визначається двома негативними для України тенденціями: зникає чітке уявлення про відмінність українців і росіян; Україна як етноісторична реальність зникає з карти Європи. На Україну поширюються характеристики, якими Захід наділяє Росію, «більш Азією ніж Європою».

Міфологема Європи в її західній інтерпретації виявляє тенденцію до суттєвого переміщення своїх східних кордонів на Захід. В просвітницькій історіографії «Історія Карла XII» Вольтер змальовує Україну як «обжиту і

багату», як таку, що «завжди прагнула свободи» й боролася за її здобуття; «поганими правителями тут зовсім занедбані блага, які природа так щедро дарувала людині. Жителі цих місць, суміжних з Малою Татарією, не сіють і не жнуть, тому що татари буджацькі, перекопські, молдавани та інші варварські народи постійно спустошують їхні ниви» [1]. Але свободолюбива, багата Україна шукає протекторату в європейській Швеції і Польщі.

Сприйняття України в європейському романтизмі неможливо зрозуміти без гердерівської концепції народної творчості, її ролі й значення в духовній культурі людства і без гердерівських ідей щодо слов'янства, його особливої сутності і місії в розвитку європейської культури. В «Ідеях до філософії історії людства» Й-Г. Гердер характеризує слов'ян як народи, які зберегли якості «природного стану», це нації мирних трудівників, які, на відміну від своїх сусідів, ненавиділи військові походи, розбої і грабежі. У «Щоденник у подорожі 1769 року» він пророкував: «Україна стане новою Грецією. Чудове небо, що розкинулося над цим народом, його весела натура, музикальність, родючі ниви дадуть одного разу щедрі плоди. З безлічі малих диких народів, якими були колись і греки, виникне цивілізована нація» [1].

З середини ХХ ст. Європа відчуває загрозу і з Сходу та Заходу і її прагнення зберегти свою самодостатність живить міфологему Об'єднаної Європи, Європи для всіх народів, партій і людей. На рівні міфологічної свідомості більш актуалізується розуміння Східноєвропейського регіону, що сприймається як захисна зона, котра відділяє Європу від Азії. Східна Європа – це зворотний, темний бік, яким могла б стати і Західна Європа, але на щастя, не стала. На тлі Східної Європи для західного спостерігача і вимальовується образ України як самостійного суб'єкта міжнаціонального діалогу.

У сучасній міфологемі Україна «балансується на межі», яка становить крайній східний кордон Європи і крайній західний кордон «іншого» Сход, і полісемія міфологем спирається на один із численних образів України, що їх зберігає міфологічна пам'ять Європи. Міфологічна свідомість ґрунтується на чіткій опозиції ціннісних ознак, невинної боротьби Добра і Зла. В українській суспільно-філософській думці є поширеним образ Європи як бажаного ідеалу Істини, Добра і Краси. Поряд з цим існує і протилежна точка зору: Європі ми завдячуємо всіма своїми негараздами, нігілізм Заходу загубить людство; обґрунтовується міфологема порятунку України через втечу від Європи. Існує і месіаністична міфологема: Україна – рятівник Європи, саме вона звільнить людство від односторонності Заходу і Сходу, про це зазначає М. Хвильовий в теорії «азіатського ренесансу»: «...наша Євразія стоїть на межі двох великих територій, двох енергій, оскільки авангардом 4-го культурно-історичного типу виступаємо ми» [3, с. 258].

З минулого зберігся погляд на себе як «не-Європу» із міфологемою Європи як «земного раю». На ґрунті такого парадоксу зароджується прагнення не обґрунтувати власну ідентичність позитивних цінностей, притаманних своїй культурі, а на запереченні наявності таких взагалі. Виходить, що ми позбавлені ознак цивілізованості, і українська мрія стає мрією про власну свободу від

України, про свободу за рахунок втечі від свого архетипного підґрунтя, і це в свою чергу, веде до заниженої самооцінки.

В «хаосі міфів» існує багато різних підходів від категоричного закликати від Європи до пошуків шляхів, що дозволять відмовитися від власного «Ми» і остаточно розчинитись в «Іншому» – це є утопізмом, небезпечною деструкцією. Дені де Ружмон пропонує розшукувати Європу власним творенням, власним пошуком до безмежності, оскільки Європа – це дух постійного пошуку [2]. Європейський українець – це той, хто перебуває у сумніві, це індивід, що від початку налаштований на дискусію, це той, хто здатен відновити після катастроф ХХ століття європейський полімпсест. В результаті абсолютизації будь-якої міфологеми відбудеться застій, стагнація, тому міфологічна зона повинна перебувати під наглядом критичної творчої думки, де діє науковий, творчий розум, відмінними від міфологічної логіки.

Література:

1. Наливайко Д. Очима Заходу: Рецепція України в Західній Європі ХІ-ХVІІІ ст. – К.: Основи, 1998. – 578 с. Електронний ресурс. Режим доступу: http://litopys.org.ua/ochyma/ochrus5_1.htm
2. Ружмон Д. Європа у грі. Шанс Європи. Відкритий лист до Європейців : пер. с фр. / Дені де Ружмон ; Пер. Я. Кравець, Я. Іванів . – Львів : Літопис, 1998. – 277 с.
3. Хвильовий М. Україна чи Малоросія. / М. Хвильовий. Твори: У 2 т. / Микола Хвильовий. – К.: Дніпро, 1990. – Т. 2. – 925 с.

Побочий І. А.

*Національна металургійна академія України,
доктор політичних наук, професор
м. Дніпро, Україна*

КОНЦЕПЦІЯ ГЛОБАЛЬНОГО ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА ТА ЇЇ СТАНОВЛЕННЯ

Поняття «інформаційне суспільство» вперше з'явилося в 60-і роки ХХ століття. Його автором вважається професор Токійського технологічного інституту Ю. Хаяші. Інформаційне суспільство визначалося як суспільство, де розвиток комп'ютеризації надає людям доступ до надійних джерел інформації та позбавляє їх від рутинної роботи, забезпечуючи високий рівень автоматизації виробництва. Рушійною силою розвитку цього суспільства є виробництво не матеріального, а інформаційного продукту.

Розвиток суспільства протягом всієї історії пов'язаний з еволюцією та революціями засобів і каналів комунікації. Важливими подіями в розвитку засобів комунікації стали винахід телеграфу й ротативної типографської машини (1847 р.), телефону (1870 р.), радіо (1895 р.), бездротового телеграфу (1922 р.), телебачення (1930 р.). В 1946 році в Сент-Луїсі (США) було створено

радіотелефонну система, яку сьогодні вважають родоначальницею мобільного зв'язку. В 1971 році з'явилася перша мікросхема, а в 1981 році компанія ІВМ створює персональний комп'ютер. У 1984 році стало вперше застосовуватися супутникове телемовлення (США). І, нарешті, в 1986 році з'явився Інтернет, як нащадок мережі АРПАНЕТ (ARPANET), створеної в 1969 році в агентстві Міноборони США (Defense Advanced Research Projects Agency, DARPA).

Становлення концепції інформаційного суспільства розпочинається в 60-і роки ХХ століття, але пік популярності вона набуває в 70-ті - 80-ті роки. Суттєвий внесок у її розвиток здійснили дослідники Е. Тоффлер, З. Бжезинський, М. Порат, Й. Масуда, Т. Стоуньєр, Р. Катц, У. Дайзард, Дж. Мартін, П. Друкер, М. Кастельс та інші. У своїх роботах вони пропонували моделі та проекти майбутнього суспільства, яке буде розвиватися на основі знань і нових технологій. Але акценти розставлялися ними по-різному. М. Порат, наприклад, звертає увагу, головним чином, на економічну складову суспільних трансформацій, які базуються на зміні ролі знання. Дехто фокусувався на соціальних наслідках поширення комунікаційних технологій, зокрема, М. Кастельс говорить про нові управлінські технології. Все це дало можливість виокремити різні виміри інформаційного суспільства – економічний, соціальний, політичний, культурний, організаційний тощо.

Щодо місця цієї концепції в системі науки, то вона визнається частиною постіндустріальної парадигми і є підставою для дослідження більш специфічних проблем. Головна її теза: інформація розглядається як специфічний ресурс, який має властивості, нетипові для інших засобів виробництва. У сучасному суспільстві головним ресурсом стає інформація, а в силу її специфіки змінюється вся логіка суспільного устрою. Розвиток теорії, крім розширення кола досліджуваних проблем, зосереджувався на переході від проектування окремих соціальних систем (у першу чергу розвинених країн) до побудови моделі глобального інформаційного суспільства.

Згодом змінився не лише об'єкт дослідження теорії, але і її методи. Якщо раннім теоріям інформаційного суспільства була властивою орієнтація на майбутнє, то сьогодні дослідники йдуть від прогнозування до осмислення сучасних інформаційних процесів, можливостей використання інформаційно-комунікаційного потенціалу сучасного суспільства. Це багато в чому пов'язане зі збільшенням обсягу емпіричного матеріалу, який вимагає теоретичного осмислення та з наростанням стихійності розвитку інформаційних процесів.

Проте, сьогодні концепція інформаційного суспільства продовжує за традицією формулюватися в термінах майбутнього, і, насамперед, коли вона використовується в практиці державного і корпоративного управління. Сучасні держави, слідом за ініціативами, висунутими на глобальному рівні (насамперед ООН), говорять про необхідність «будувати» інформаційне суспільство. Практично в кожній країні відповідним міністерством створена стратегія розвитку інформаційного суспільства. Всі вони схожі за змістом і відображають курс на прискорення технологічного і комунікаційного прогресу за рахунок

максимального поширення його результатів і забезпечення масового доступу до інформаційних ресурсів.

Ці, офіційно заявлені національні програми, називають інформаційним суспільством ту модель суспільства, до втілення в життя якої варто прагнути. У цілому, в офіційних документах пропонуються досить умовні та узагальнені трактування цього поняття: «новий рівень розвитку людства»; «концепція постіндустріального суспільства; «нова історична фаза розвитку цивілізації, в якій головними продуктами виробництва є інформація і знання» і виділяються три основні ознаки: «збільшення ролі інформації та знань у житті суспільства»; «зростання частки інформаційних комунікацій, продуктів і послуг у валовому внутрішньому продукті»; «створення глобального інформаційного простору, який забезпечує ефективну інформаційну взаємодію людей, їх доступ до світових інформаційних ресурсів і задоволення потреб у інформаційних продуктах та послугах» тощо.

Отже, узагальнення теорії й практики свідчить, що поняття інформаційного суспільства використовується для означення ідеальної моделі суспільства, хоча вона й ґрунтується на реальних фактах і тенденціях. Це футурологічна модель, яка описує суспільство з нескінченно високими показниками розвитку інформаційної інфраструктури, в якому домінують інформація і знання, які, в свою чергу, є основним ресурсом, фактором виробництва та продуктом, який забезпечує загальну доступність і відкритість інформації, суспільство з глобальним інформаційним ринком, де забезпечується максимальна інтеграція в глобальний інформаційний простір.

Концепція глобального інформаційного суспільства несе в собі певне ідеологічне навантаження, дозволяючи стати провідником інтересів впливових гравців глобальної політичної гри. Його будівництво пов'язане з конкретним політичним, правовим і економічним режимом. Реалізація ж концепції інформаційного суспільства стає основою для більш глибоких і масштабних трансформацій у світі, ніж просто технологічний прогрес і повсюдне впровадження інформаційно-комунікаційних технологій. Виробництво інформаційного продукту, а не продукту матеріального буде рушійною силою освіти і розвитку суспільства.

Таким чином, з другої половини ХХ століття в цивілізованому світі основним, визначальним фактором соціально-економічного розвитку суспільства стає перехід від «економіки речей» до «економіки знань», відбувається істотне збільшення значення інформації в рішенні практично всіх завдань світової спільноти. Це є переконливим доказом того, що науково-технічна революція поступово перетворюється в інтелектуально-інформаційну. Інформація стає не тільки предметом спілкування, а й прибутковим товаром, ефективним сучасним засобом організації та управління суспільним виробництвом, наукою, культурою, освітою і соціально-економічним розвитком суспільства в цілому.

Сьогодні можна з впевненістю говорити про становлення всеохоплюючого електронного середовища для економічної діяльності, яке отримало назву

«глобальна мережева економіка» і визначається як середовище, де компанія або індивід, що знаходяться в будь-якій точці економічної системи, можуть з меншими витратами контактувати з будь-якою іншою компанією чи індивідом з приводу спільної роботи, для здійснення торгівлі або обміну ідеями. Узагальнюючи існуючі підходи, «глобальне інформаційне суспільство», можна визначити як:

- суспільство нового типу, яке формується в результаті нової глобальної соціальної революції, основою якої є бурхливий розвиток інформаційних і телекомунікаційних технологій;
- суспільство знання, в якому головною умовою благополуччя кожної людини і кожної держави стає знання, отримане завдяки безперешкодному доступу до інформації та вмінню з нею працювати;
- глобальне суспільство, в якому обмін інформацією не буде мати ні часових, ні просторових, ні політичних кордонів; де за допомогою наукової обробки даних і підтримки знання будуть прийматися більш продумані і обґрунтовані рішення з метою поліпшення якості життя в усіх його аспектах;
- суспільство, яке, з одного боку, сприяє взаємопроникненню культур, а з іншого, відкриває кожному співтовариству нові можливості для самореалізації.

Радевич Е. В.

*Беларусский государственный университет,
старший преподаватель кафедры философии и методологии науки
г. Минск, Беларусь*

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ПОСЛЕДСТВИЯ РАЗВИТИЯ ВЫСОКИХ ТЕХНОЛОГИЙ

XXI век становится веком глобальных трансформаций. В большей степени эти изменения стали возможны благодаря активному развитию информационных и компьютерных технологий.

Современный темп социодинамики предполагает соответствующую скорость всех информационно-коммуникационных процессов, которые стремительно ускоряются. Это предполагает адекватное реагирование социальной среды на такие изменения. В первую очередь, это касается общественного микроклимата и настроений, господствующих в социуме, психическое здоровье людей. Увеличение темпа жизни в эпоху постсовременности породило множество негативных последствий на психическое состояние человека – повышение стрессовых ситуаций, постоянный бессознательный страх куда-то опоздать или не успеть вовремя – становятся неотъемлемыми атрибутами современного социального бытия.

Все это снижает социальную защищенность в условиях глобализации. Увеличивается возможность манипулирования информацией в собственных интересах различного рода маргинальными группами, появляется угроза несанкционированного доступа к информации личного характера или значимой

корпоративной и государственной информации. Обнаруживает себя проблема необходимости перманентного обучения из-за риска потери квалификации, постоянные психоэмоциональные перегрузки, а также такие парадоксальные риски постсовременного общества как переинформированность и недоинформированность. Из-за постоянно и часто неконтролируемого потока информации, человек оказывается в ситуации «информационного шума», на фоне которого подчас оказывается сложно, а иногда и невозможно, получить ценную, объективную достоверную информацию. Это порождает другой парадокс, который имплицитно присутствует в современной культуре – недоинформированность, которая вызывает новую форму социального неравенства – «информационную бедность», что в свою очередь способствует «цифровому расколу» общества. Анализируя проблемы и противоречия информационного общества, Карпинский В.В. заключает в одной из своих статей, что «наиболее существенной угрозой новых трансформаций современного общества является разделение людей на имеющих ценную информацию, умеющих обращаться с новыми технологиями и не обладающих такими навыками. Пока они будут оставаться в распоряжении небольшой социальной группы, сохранится угроза прихода «информационного тоталитаризма» [1, с. 8]. Таким образом, современные ИКТ выступают в качестве ресурса, позволяющего занимать более привилегированное место в социальной иерархии и влияющего на статус современного человека.

Помимо социальных и политических последствий внедрения ИКТ (информационно-коммуникационных технологий) в пространство культурной жизни, особое место занимают трансформации антропологического характера. В первую очередь это касается изменения образа человека под действием современных высоких технологий. Происходит своеобразный возврат к представлениям о «человеке-машине», артикулированный Ж. Ламетри еще в XVIII веке. Если представления Ж. Ламетри базировались на законах классической механики, то современный научный дискурс трактует новый образ человека сквозь призму информационно-компьютерных технологий в единстве с достижениями современной генетики. Эти представления нашли свое отражение в идеях трансгуманизма, который рассматривает современного человека как промежуточное звено эволюции. Будущее развитие человека определяется научно-техническим прогрессом, в особенности такими его отраслями, как биотехнологии, биомедицина и геновая инженерия; нанотехнологии и нанонаука; когнитивная нейронаука и информационные технологии, включающие передовые компьютерные и коммуникационные технологии, развивающиеся экспоненциально, демонстрируя тенденцию к конвергенции. Это синтетическое единство современных «высоких областей знания» получило название NBIC-конвергенция – аббревиатура, сложившаяся из первых букв этих областей. Впервые об этом было сказано в докладе Всемирному центру оценки технологий в 2002 году, который стал фундаментом работы М. Рокко и У. Бейнбриджа «Конвергенция технологий для повышения качества работоспособности человека: нанотехнологии,

биотехнологии, информационные технологии и когнитивная наука» [2]. Данные конвергирующие технологии находятся в синергетическом единстве, которое проявляется в том, что они взаимопроникают друг в друга. Когнитивная неврология смогла проникнуть в структуру головного мозга человека благодаря компьютеризированной технологии магнитно-резонансной томографии. Перманентная интенция современной науки на создание искусственного интеллекта и попытку моделирования человеческого сознания определяет взаимопроникновение информационных и когнитивных технологий.

Нанотехнологии обладают двухсторонней связью с био- и инфотехнологиями. «Без достижений в области информационных технологий, мы не можем в полной мере использовать биотехнологии в таких областях, как расшифровка генома человека, моделирование динамической структуры белковых молекул, а также понимание того, как генетически модифицированные зерновые культуры будут взаимодействовать с окружающей средой» [2, с. 10]. Биологические системы и информационные технологии предоставляют инструменты для построения различных наноструктур. В то же время нанотехнологии позволяют развиваться ИКТ, осуществляя их модернизацию, а компьютерные средства позволяют моделировать нано- и биообъекты. Создание таких высокотехнологичных изобретений как 3D-принтер, способный печатать физические объекты по цифровой 3D-модели, сегодня уже не является чем-то экстраординарным. В дальнейших планах ученых стоит создание полноценных биопринтеров, которые на данный момент существуют как экспериментальные модели, способных «напечатать» отдельные органы человека.

Современные нанотехнологии становятся основой био- и медтехнологий, которые благодаря миниатюризации их деталей позволили значительно улучшить свой диагностический потенциал. Это, в свою очередь, позволило развиваться когнитивным технологиям, которые не мыслимы без изучения работы головного мозга человека. Кроме того, развитие ИКТ даст возможность не просто детально изучить строение мозга, но построить его симуляции, усилить человеческий интеллект. Этим, в частности, занимаются ученые из проекта Blue brain – совместное предприятие компании IBM и Швейцарского Технического Института Лозанны. В рамках данного проекта ученые смогли смоделировать нейронные колонки головного мозга крысы.

Такое экспоненциальное развитие современных технологий неизбежно затрагивает фундаментальные основания человеческого бытия. В своей статье «Кибернавигатор как символ глобального мира» П. С. Гуревич подробно анализирует антропологические последствия распространения ИКТ, как одного из основных факторов глобализации. Символом новой цифровой реальности становится «кибернавигатор» или «техноид», который означает переход к новой «киберпространственной субъективности» [3, с. 142]. Формирование этой субъективности тесно связано с достижениями современной нейробиологии, геной инженерии и информационно-коммуникационных технологий. В то же время, автор отмечает, что человека невозможно свести к подобию машины,

поскольку существует экзистенциальное измерение его бытия. Там не менее, компьютерная революция активно наступает на человеческое тело, и технология начинает проникать в него. Метаморфозы, которые происходят с образом человека, связаны с попытками его моделирования при помощи ИКТ, в первую очередь ментального моделирования. «Человек не только утратил идентичность. Он умирает как антропологическая данность» [3, с. 148]. Манифестируя идею о грядущих трансформациях человека, автор, тем не менее, оставляет открытым вопрос о том, какова же дальнейшая судьба этого антропологического персонажа.

Таким образом, следует отметить, что развитие ИКТ в условиях глобализирующегося социума таит в себе множество рисков и противоречий, однако поистине философской проблемой становятся антропологические последствия экспоненциального развития современных технологий, которые оказывают существенное влияние на дальнейшую судьбу индивида. Трансформация образа человека, а также появление проблемы переинформированности и одновременно недоинформированности современных людей – тот круг вопросов, которые можно отнести к наиболее актуальным в условиях бурного развития современных технологий.

Литература:

1. Карпинский В. В. Социально-культурные последствия информатизации современного общества / В. В. Карпинский // Вестник Гродненского гос. унта. им. Я. Купалы, 2008. – Сер. 1., № 2. – С. 108-113.
2. Rocco M. Converging Technologies for Improving Human Performance: Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science [Electronic resource] / M. Rocco, W. Bainbridge. – Mode of access: http://www.wtec.org/ConvergingTechnologies/Report/NBIC_report.pdf – Date of access: 27.02.17.
3. Гуревич П. С. Кибернавт как символ глобального мира / Гуревич П. С. // Век глобализации. Исследование современных глобальных процессов. – 2010. – 2 (6). – С.139-153.

Рожкова Л. О.

*Київський університет імені
Бориса Грінченка, студентка
м. Київ, Україна*

АНТРОПОЦЕНТРИЧНІ АСПЕКТИ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ СЕРЕДИНИ ХХ СТОЛІТТЯ

Екзистенціалізм – всесвітньовідомий і доволі поширений напрямок у філософії, про який існують доволі суперечні уявлення. Якщо спробувати синтезувати більшість таких уявлень, то провідними ідеями виступлять антропоцентричні поняття людської свободи, незалежності, автентичності, самореалізації.

Екзистенція, як ядро екзистенціальної філософії, має різне смислове навантаження, залежно від філософа, який дає визначення. У французького представника Ж.-П. Сартра вона означає самостворення, у німецького вченого К. Ясперса – це почуття «незалежності в нескінченності», італійський екзистенціаліст Н. Аббаньяно визначав це поняття як постійний вибір людиною своїх можливостей, свого майбутнього, постійне «довизначення» людиною самої себе в акті свого радикального рішення про світ і своєму власному способі бути в ньому[4, с. 21-23].

Класичний екзистенціалізм характеризується ірраціональністю, а також умовно поділяється на релігійний і атеїстичний. До релігійного переважно відносять концепції німецьких і російських представників: С. К'єркегора, К. Ясперса, Л. Шестова та М. Бердяєва. Французький екзистенціалізм в обличчі Ж.-П. Сартра та А. Камю постає більш атеїстичним, причому не в сенсі, що бога немає, а в сенсі, що його існування – не провідна ідея екзистенціальної філософії.

Виникає цей філософський напрямок, як реакція на кризовий стан суспільства після війни, на втрату сенсу життя, з метою віднайти цей самий сенс, відновити цінність і мету існування людини у оточуючому її світі. Свої витоки бере з філософії життя в цілому і з філософської концепції Ніцше зокрема, оскільки саме у Ніцше пролунали ірраціональні ідеї про людину, яка живе і творить саму себе, яка вільна від кайданів фальшивої моралі і місцями абсурдних суспільних норм.

Ж.-П. Сартр у своїй статті зазначає, що екзистенціалізм – це гуманізм, оскільки екзистенціалісти нагадують людині, що немає іншого законодавця, крім неї самої, що реалізувати себе по-людськи людина може не шляхом занурення в самого себе, але в пошуку мети зовні, якою може бути звільнення або ще якийсь конкретне самоздійснення. Екзистенціалізм не намагається ввергнути людину в розпач. Цей напрямок заявляється наступне: навіть якби бог існував, ценічого б не змінило. Тобто суть справи не в тому, чи існує бог. Людина повинна знайти себе і переконатися, що ніщо не може її врятувати від себе самої, навіть достовірний доказ існування бога. У цьому сенсі екзистенціалізм – це оптимізм, вчення про дію. [7, с. 342-344].

Зазначений напрямок у філософії має багатьох представників та послідовників у різних точках світу, в тому числі, у Росії та в Україні. Найяскравішими представниками Росії є Л. Шестов і М. Бердяєв.

Л. Шестов і сам вважав свою філософію екзистенціальною. У центрі її стоїть існування самотнього людського «Я», яке не бажає зливатися з Єдиним, яке прагне відстояти своє право на індивідуальність, на унікальне особистісне бачення навколишнього світу. Свобода особистості – внутрішня і зовнішня, духовна і політична – покладалася філософом як найвища цінність, основа справжнього існування. Релігійна віра в його творчості виступає як вища ступінь звільнення людини від влади «самоочевидних істин», як прорив в область абсолютної свободи. Відома його цитата підтверджує його концепцію:

«Ніщо не приносить світові стільки ворожнечі, найбільш жорстокої, скільки ідея єдності»[8].

Багато уваги поняттю свободи приділяє й М. Бердяєв. Свобода визнається ним фундаментальною онтологічною реальністю, куди треба прагнути піти з нашого світу, світу ілюзій, де немає свободи і, отже, немає життя. Бердяєв визнає існування позабожественного джерела свободи людини. Воля не створюється Богом, вона передує Богу, вона не може бути обмежена ніяким чужим їй буттям, в тому числі і Божим. Бог висловлює лише світлу сторону цієї свободи, і створений ним світ теж міг би бути світлим і добрим, але Бог-творець не може відповідати за свободу. Бог всесильний над створеним світом, але він не всесильний над нествореним свободою[2, с. 59].

В Україні – М. Хвильовий, І. Багряний та Ю. Косач у своїх творах змальовують героїчну бунтуючу особистість, яка бореться з огидною дійсністю і не впадає у відчай. У їхніх творах червоною ниткою проходить ідея свободи, а також «пограничних» межових ситуацій, які описуються і в класичному німецькому та французькому екзистенціалізмі. Героя І. Багряного у творі «Тигролови» – Григорія Многогрішного – оточує сталінська система, яка намагається придушити людську волю. Межова ситуація завжди загострює потребу екзистенційного вибору і водночас загострює відповідальність за нього. Підтвердженням цього є дотримання Григорієм такого життєвого девізу: «Ліпше вмирати біжучи, ніж жити, гниючи!» [1]. Концепція смерті має виразне екзистенціальне забарвлення. Можна провести аналогію з твором А. Камю «Чума», у якому страшна хвороба є алегорією фашизму, що заповнив Францію в ті роки. Очевидним стає прагнення екзистенціалістів показати жахаючу реальність, закинутість людини у цей світ, цінність та скінченність життя. Екзистенціалістське сприйняття навколишнього світу письменником Ю. Косачем, для якого трагічне начало, – ірраціональне ставлення до життя – універсальний спосіб буття в суспільстві, тому що справжній реальний світ – абсурдний, а існування, екзистенція людини – це «буття для смерті» як підсумку існування [5, с. 70-75].

Як бачимо, концепції різних представників цього напрямку співзвучні щодо питань місця людини у світі, її свободи та індивідуальності. Екзистенціалізм – це та філософія, яка актуальна й на сьогоднішній день, оскільки саме вона не тільки відкриває найболючіші і наймасштабніші питання Всесвіту, а й пропонує на них власну відповідь. Людина – це особистість, це проект, який сам себе створює і реалізує. Людина – істота, закинута у великий самотній світ, яка, однак не має впадати у відчай, а має боротися, бунтувати, йти до кінця, усвідомлюючи цінність і скінченність свого життя.

Література:

1. Багряний І. Тигролови: [роман] / І. Багряний. – Кіровоград: Степова Єллада, 2000. – 240с.
2. Бердяєв Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии) / Н. А. Бердяев. – М.: Книга, 1991. – 336 с.

3. Бердяев Н. А. Сартр и судьба экзистенциализма / Н. А. Бердяев // Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения. – СПб., 1996. – 371 с.
4. Буланов В. В. Ф. Ницше и русская экзистенциальная философия культуры: дис... канд. филос. наук: 09.00.03 [Текст] / В. В. Буланов. – Тверь, 2004. – 166 с.
5. Василишин М. Б. Віртуальний світ українського екзистенціалізму (Ю. Косач і В. Домонтович) / М. Б. Василишин // Слово і час: Науковий журнал. – 06/2003. – № 6. – С.70-75.
6. Гайденко П. П. Экзистенциализм / П. П. Гайденко // Новая философская энциклопедия. – 2-е изд., – М.: Мысль, 2010. – 634 с.
7. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Ж.-П. Сартр // Сумерки богов. – М.: Политиздат. – 1989. – С. 319-344.
8. Шестов Л. Избранные сочинения. / Л. Шестов. – М.: Ренессанс, 1993. – 512 с.

Свищо Ю. Ю.

*Національний педагогічний університет
імені М. П. Драгоманова, аспірант
м. Київ, Україна*

ПРОБЛЕМА СОЦІАЛЬНОЇ РІВНОСТІ В ЛІБЕРАЛІЗМІ

Однією з провідних проблем сучасного інтелектуального дискурсу є проблема соціальної рівності. Її усвідомлення відбувається у єдності з усвідомленням соціальної нерівності, а тому зміст цих понять до цього часу залишається змінним і залежить від своєрідності пануючих в різну епоху світоглядних уявлень. Приміром, на відміну від античного соціуму, який визнавав тільки рівність громадян полісу, середньовічний християнський світогляд формує передумови для утвердження рівності усіх людей, крізь призму концепту «усі раби(слуги) Господні». Незважаючи на це, в епоху середньовіччя соціальної рівності не існувало, позаяк в цей час виразним залишався світоглядний зв'язок з античністю, у підсумку чого у християнському світогляді періоду середньовіччя, незважаючи на задекларований універсалістський характер, з одного боку, виразно проявлялася опозиція «Ми-Вони», а з іншого – ієрархічність соціальної структури, а з нею і соціальна нерівність.

Істотні зміни у соціальній структурі та відповідно усвідомленні проблеми рівності відбулися під впливом обґрунтованої Т. Гоббсом, Дж. Локком, Вольтером, Ж.-Ж. Руссо та ін. концепту суспільного договору та відповідно природної рівності людей. Ця ідея отримала неабиякий суспільний резонанс у період буржуазних революцій, позаяк саме в цей час вона набула повноцінної політичної ваги, ставши світоглядним гаслом революційних змін. Зміст ідеї рівності був закладений у проголошеній у 1789 році Декларації прав людини і громадянина [Ошибка! Неизвестный аргумент ключа.] і виявлявся у єдності із

принципом свободи, яка, як свідчить ст. 4 згаданої Декларації, в цей час тлумачилася як можливість «робити все, що не завдає шкоди іншому: таким чином, здійснення природних прав кожної людини обмежене лише тими межами, які забезпечують іншим членам суспільства користування тими ж правами». В свою чергу, рівність постулювалася передусім як рівність можливостей, що було зафіксоване у с. 6, в якій стверджувалося, що всі «громадяни рівні перед ним [законом – уточ. наше] і тому мають рівний доступ до всіх постів, публічних посад і занять по їх здібностям і без будь-яких інших відмінностей, крім тих, що обумовлені їх чеснотами і здібностями» [1].

Практична реалізація цілком гуманістичного соціального проекту модерну, відразу ж виявила, що абсолютна свобода сприяє посиленню нерівності, в той час як егалітаризм призводить до обмеження свободи. Необхідність вирішення цієї суперечності сприяла постанню двох відмінних підходів тлумачення рівності, які були розроблені представниками марксизму та лібералізму. Представники першого підходу розглядали соціальну рівність через подолання класових протиріч, у підсумку чого для класичного марксизму, рівність – це питання не про панування якого-небудь класу, це питання про розвиток суспільства і місце людини в ньому. «Мета рівності, – писав К. Маркс, – не «абсолютна» рівність, а гармонійно розвинена людина» [3, с. 33]. Постання останньої можливе лише у підсумку подолання відчуження, яке, на думку мислителя, має зникнути разом із приватної власністю, що у підсумку своєму мало призвести до утвердження економічної, політичної та соціальної рівності. Разом з тим доводилося, що приватна власність не іманентна родовій природі людини. Вона з'явилася на певному етапі суспільного розвитку. Тому соціальна нерівність не є фатальною неминучістю, а може бути подолана в процесі революційних перетворень. Для досягнення соціальної рівності пропонувалося: в економічній сфері провести знищення приватної власності за допомогою її усупільнення, в політичній – висувалась теза про рівноправність, в соціально-економічній – звучала вимога: ліквідувати класи і класові відмінності.

На відміну від марксистів, представники лібералізму, виводили своє коріння із доктрини природного права, а відтак обстоювали думку, що рівність притаманна людині від природи, навіть незважаючи на те, що у конкретно-історичному вимірі соціального буття, ми зазвичай зустрічаємося з нерівністю. Така ситуація, на їх думку, цілком закономірна, адже рівність, як справедливо зауважував Ж.-Ж. Руссо, «могла б зберігатися, коли б люди були однаково обдарованими, і коли б, наприклад, використання заліза і споживання продуктів харчування постійно перебували в точній рівновазі» [Ошибка! Неизвестный аргумент ключа., с. 117].

У визначенні причин виникнення і розвитку соціальної нерівності, ліберали виходили із позаекономічних чинників. Так, наприклад, І. Кант, якого сміливо можна віднести до засновників ліберальної філософії рівності, вважав, що людині від природи притаманна тільки свобода морального вибору. Виходячи з цього переконання, мислитель обґрунтовував таку невід'ємну моральну якість людей, як рівність [2]. Іншими словами, на думку І. Канта,

рівними люди можуть бути тільки на рівні духовному, натомість на соціокультурному рівні завжди буде проявлятися нерівність.

Для реалізації цілей рівності ідеологи класичного лібералізму (А. Сміт, Б. Констанс, А. де Токвіль та ін.) пропонували мобілізувати всю духовну міць суспільства, зробити переворот у свідомості людей. В першу чергу вони сподівалися на всесилля закону, вдосконалення законодавства, проведення правових реформ. Рівноправність, яка встановлюється за допомогою закону, на думку лібералів, має забезпечити (гарантувати) кожній людині індивідуальні права і свободи. Розуміючи найважливішу роль економіки в суспільному житті людей, вони виступали за широкий розподіл праці, ринкову свободу і підприємницьку ініціативу. Іншими словами, всупереч марксистам, представники лібералізму, розглядаючи проблему рівності зосереджувалися не на рівності кінцевого результату, а на можливості її реалізації. Їх цікавив не результат, не зрівнялівка, яку забезпечує бюрократичний апарат держави, а передусім забезпечення можливості для кожної людини отримувати відповідно до власних здібностей. Безперечно, що такий підхід у реальному житті призводить до нерівності, позаяк люди нерівні у своїх трудових параметрах, (фізична сила, розумові здібності, освіта, накопичення тощо), що звичайно призводило до різкої критики ліберальних ідей.

На відміну від лібералізму, де пропорції розподілу праці вимірюються індивідуальними параметрами, а відтак призводять до соціальної нерівності, в марксизмі, пропорції розподілу вимірюються колективною працею. Людина отримує громадські блага не стільки, скільки сама заробляє, а рівно стільки, скільки їх мають інші члени її групи. Таким чином, процес розподілу соціальних благ набуває зрівняльного характеру, а значення людини в суспільстві визначається не у відповідності до її особистого трудового внеску, а відповідно до загального соціального статусу тієї соціальної групи, яку вона представляє.

Відмінності між марксизмом і лібералізмом спостерігаються і в їх інтерпретації прав (рівноправності). В одному випадку акцент робиться на колективні права, що робить можливим обмеження індивідуальних прав людини, в іншому – на індивідуальні права, внаслідок чого можуть виникнути правові проблеми в тій чи іншій соціальній спільності (проблема «групових прав»).

Безсумнівним достоїнством марксистської теорії рівності є прагнення до реальної рівності, розуміння того, що формальна рівність, декларована законом, залишається рівністю на папері. Продуктивною є і запропонована марксизмом ідея диференціації прав, коли окремі категорії населення з причин соціального або фізичного порядку не можуть перебувати в рівному соціальному становищі з іншими людьми.

Незважаючи на ряд раціональних положень марксистської теорії, сьогодні можливість і доцільність її практичної реалізації повністю спростована. Адже, ідея рівності всіх людей, як справедливо зауважував К. Ясперс, є хибною, у людей «в кращому випадку можуть бути рівні шанси і рівне право перед

законом» [Ошибка! Неизвестный аргумент ключа., с. 453], який забезпечує можливість реалізації соціальної рівності через надання рівних можливостей.

Література:

1. Декларация прав человека и гражданина (принята депутатами Генеральных штатов 24 августа 1789 года) [Электронный ресурс]. – Режим доступа:
<http://www.agitclub.ru/museum/revolution1/1789/declaration.htm>
2. Кант И. Метафизика нравов в двух частях [Электронный ресурс] / И. Кант. – Режим доступа:
<http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000502/>
3. Маркс К. Немецкая идеология. Критика новейшей немецкой философии в лице ее представителе лей Фейербаха, Б.Бауэра и Штирнера и неметкого социализма в лице его различных пророков / К. Маркс // Маркс К. Энгельс Ф. Соч. 2-е ИЗД. –Т.3 – М.: Издательство политической литературы, 1955. – С. 11-544.
4. Руссо Ж.-Ж. Рассуждения о происхождении и основаниях неравенства между людьми / Ж.Ж. Руссо // Об общественном договоре. Трактаты. – М.: Канон. – Пресс, Ц., Кучково поле, 1998. – С. 51-150.
5. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс ; Пер. с нем. 2-е изд. М.: Республика, 1994. – 527 с.

Сторіжко Л. В.

*Національний технічний університет України
«КПІ імені Ігоря Сікорського», д.ф.н., професор
м. Київ, Україна*

ГУМАНІСТИЧНІ ПАРАМЕТРИ ІСНУВАННЯ САМОАКТУАЛІЗОВАНОЇ ОСОБИСТОСТІ

Проблеми становлення особистості, її психічного здоров'я та розвитку стали ключовими проблемами сучасної філософії. Вагомий внесок у розвиток гуманістичної філософії і вчення про людину зробив видатний американський філософ і психолог А. Маслоу. Він формулює теорію мотивації, яка являє собою спробу інтегрувати в рамках єдиної теоретичної структури ті положення, які були засадовими для теорій особистості З. Фрейда, А. Адлера, К. Юнга, Е. Фромма, К. Хорні та Б. Гольдштейна. Засадовим для теорії мотивації А. Маслоу є холистичний підхід, який передбачає, що мотивованою є радше особистість як ціле, ніж окрема її частина, тобто особистість являє собою інтегроване організоване ціле.

Теорія мотивації А. Маслоу має величезну цінність для розгляду структури особистості, аналізу її потенційних, креативних можливостей та характеристик. Фактично А. Маслоу, як і З. Фрейд, визнає пріоритет фізіологічних потреб у людини. Проте підхід А. Маслоу принципово відрізняється від класичного

фройдизму, оскільки задоволення базових потреб він розглядає як підґрунтя для задоволення вищих людських потреб – в любові, повазі та самоактуалізації.

Відповідно до головних положень нової концепції А. Маслоу відповідає на найнагальніші питання, що стосуються проблем розвитку особистості та її нормального функціонування. Благо, згідно з А. Маслоу, – це все, що сприяє розвитку на шляху до актуалізації властивої людині природи. Зло – це все, що придушує, заперечує та блокує цю природу. Психопатологія – це все, що перешкоджає, порушує або викривлює перебіг самоактуалізації. Психотерапія – це ті засоби, які сприяють поверненню особистості на шлях самоактуалізації та розвитку у напрямку, визначеному її внутрішньою природою.

Таким чином, А. Маслоу здійснює новий підхід до дослідження проблем психічного здоров'я та норми. Головна відмінність нового підходу від старого полягає в тому, що тепер ми можемо побачити не тільки те, чим є людина, але й те, чим вона може стати.

Наступним кроком у розвитку вчення про особистість є те, що самореалізація не може бути досягнута зусиллями самого тільки інтелекту або раціонального первня. Наприклад, у Аристотеля в ієрархії здатностей людини інтелект посідає найвище місце. Разом з тим склалася усталена думка, що розум суперечить емоційній та інстинктивній природі людини, бореться з нею. Проте дані філософії та психотерапії вказують на те, що нам слід значною мірою змінити свої уявлення про психологічний складник організму й рівною мірою віддавати належне як раціональному первню, так і емоційному, а також конативному (або пов'язаному з бажаннями та потягами) боку нашої натури. Понад те, емпіричні дослідження здорової особистості дали змогу дійти висновку про те, що ці складники не знаходяться у протиріччі один з одним, не існує антагонізму між цими гранями людської натури, оскільки вони можуть існувати в єдності та згоді. Здорова особистість живе у мирі із собою, про неї можна сказати, що вона єдина. У конфлікті із собою перебуває та людина, яка страждає на невроз, розум якої справді бореться з емоціями. Логічним наслідком такого розділення є те, що не тільки емоційні та конативні прояви особистості визначали неправильно, але й саме розуміння раціональності так само було неправильним. Це протиріччя відзначив Е. Фромм: “Розум, ставши на сторожі, щоб спостерігати за своїм в'язнем, людською природою, сам перетворився на в'язня, таким чином, обидва боки людської природи, розум та почуття, виявилися скаліченими” [2, с. 124]. Не можна не погодитися з Е. Фроммом у тому, що усвідомлення свого Я відбувається не тільки за допомоги акту мислення, але й за допомоги усвідомлення, яке здійснює особистість загалом, з використанням не тільки інтелектуальних, але й емоційних та подібних до інстинктів можливостей.

Загальновідомо, якими можуть бути люди за певних умов, які є сприятливими: вони можуть бути щасливими, безтурботними, задоволеними собою, вільними від почуття провини й перебувати у мирі із самими собою. Тільки за таких умов вони можуть реалізувати себе й стати тими, ким вони хочуть стати.

Величезною є роль несвідомого у потенційному розвитку особистості, оскільки структура особистості передбачає наявність певних рівнів. Рівень свідомого та рівень несвідомого співіснують, хоча при цьому можуть перебувати у протиріччі один з одним. Один рівень існує в одному розумінні; інший також існує в іншому, глибшому розумінні й може одного разу вийти на поверхню, стати свідомим.

В реалізації особистості важливу роль відіграють прояви інстинктів. Відмінність людини від інших живих істот полягає в тому, що її потреби, вподобання та прояви інстинктів є слабкими, а не сильними, вони суперечливі та неоднозначні, вони залишають місце для сумнівів, невизначеності, конфлікту й легко перекриваються та ігноруються культурою, навчанням, вподобаннями інших людей. Склалася усталена думка про сталі та потужні інстинкти (як у тварин), і ніхто навіть уявити собі не міг можливість існування слабких інстинктів (у людей). У зв'язку з цим А. Маслоу ставить завдання, яке необхідно розв'язати кожній людині, – пізнання у самій собі схильностей та здатностей. Тому бути природним і спонтанним, знати, що ми являємо собою насправді, чого ми хочемо – це найвище досягнення кожної людини, яке вимагає багатьох років мужності та наполегливої праці.

Таким чином, А. Маслоу сформулював нову антропологічну концепцію психічного здоров'я, а також гуманістичну теорію людських цінностей. Його підхід принципово відмінний від існуючих філософських, антропологічних та психологічних концепцій. Головні положення цієї теорії полягають у такому: притаманна кожній людині внутрішня біологічна природа певною мірою є вродженою, “природною”, вихідною, у вузькому розумінні незмінною. Внутрішня природа кожного індивіда почасти є унікальною, почасти тотожною природі всього виду. Цю природу можна вивчати науковими методами.

Центральне положення концепції А. Маслоу принципово відрізняє його теорію від усієї попередньої психоаналітичної філософії. “Виходячи з тих відомостей, які ми маємо, ця наша природа вихідним чином не є ні переважно, ні обов'язково злою” [1, с.23]. Головні людські потреби – у збереженні життя, безпеці, любові, повазі, самоповазі, самоактуалізації, а також головні людські емоції та якості є або нейтральними, або моральнісними. Прагнення ж руйнування, садизм, жорстокість, лють – усе це не вроджені якості, а радше жорстка реакція на незадоволеність вроджених потреб. Людська природа набагато краща, ніж про неї заведено думати, – радше її можливості постійно недооцінюють.

Література:

1. Маслоу А. Психология бытия. – Киев: Ваклер, 1997. – 300 с.
2. Фромм Э. Гуманистический психоанализ. – СПб.: Питер, 2002. – 543 с.

МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМ ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ПРОЯВ ПАРАДИГМИ ПОСТМОДЕРНУ

Постмодерн як світоглядна ситуація сьогодення визначив усі сфери соціокультурного буття. Знецінення «метанаративу», який задавав вектор розвитку особистості та всієї спільноти, було зумовлене загальною поразкою соціального проекту модерну – суспільство рівних можливостей, призвело не до встановлення дійсної рівності, а формувало підвалини для утвердження нових форм поневолення людини. У підсумку цього, у європейському світогляді поступово починає формуватися думка, що жодна з ідей, жодне переконання не може вважатися недоторканим, чи неспростовним. Не стали виключенням і національні ідеали, на зміну яким приходить принцип мультикультуралізму, який спростовує і знецінює притаманну для модерних національних спільнот культурну гомогенність.

Зауважимо, що мультикультуралізм як один із провідних інтелектуальних рухів другої половини ХХ ст. був спрямований проти етнічної, расової, релігійної тощо дискримінації. Як ідейний рух, мультикультуралізм зародився у Канаді у 60-тих рр., а в 1971 р. вже отримав офіційне визнання. Це стало своєрідним актом визнання державними інститутами безплідності асиміляційної політики, спрямованої на гомогенізацію культурно багатоскладового населення країни й сприяло закріпленню терміну [4, с. 50]. У найзагальнішому сенсі мультикультуралізм вимагав мультикультурності, тобто толерантного ставлення етнічно гомогенної національної більшості до меншин, рівного статусу різних культурних традицій, а з ними і право людини на вибір своєї ідентичності [2]. Від самого початку мультикультуралізм представляв особливу форму інтегративної ідеології. За її допомогою поліетнічні, полікультурні нації реалізували стратегію соціальної злагоди і стабільності на принципах рівноправного співіснування різних форм культурного життя [5, с. 29].

Зважаючи на різноплановість вияву мультикультуралізму на соціокультурному та політичному рівнях, дослідники і політики використовували це поняття в різних значеннях, надаючи йому відповідні особливі конотації. Так, наприклад, видний американський етнополітолог Н. Глейзер розглядав «мультикультуралізм» як «комплекс різноманітних процесів розвитку, в ході яких розкриваються багато культур на противагу єдиної національної культури» [1, с. 8-9]. В той час як російський вчений А. Борисов під мультикультуралізмом розглядає ідеологію, яка ратує за примат «культурного розмаїття», над культурною гомогенністю тієї чи іншої країни, коли ідеали нації-держави піддаються сумніву [1, с. 8-9], Н. Кирабаєв вважає, що

це теорія, практика і політика «неконфліктного співіснування в одному життєвому просторі багатьох різнорідних культурних груп» [1, с. 20], вона пропагує повагу до етнокультурних відмінностей, не відмовляючись при цьому від пошуку шляхів формування універсальності.

Деякі корективи в прочитання терміну і трактування самого культурного явища вніс О. Куропятник. Він виділив три основні підходи до тлумачення мультикультуралізму. По-перше, демографічний та дескриптивний, який акцентуючи увагу на функціональній складовій мультикультуралізму, доводить, що його сутність полягає в описі зміни демографічного та етнокультурного розшарування національних спільнот та виявленні їх внутрішніх та зовнішніх останнього. Зважаючи на те, що найважливішим чинником таких змін виступає міграція, мультикультуралізм розглядається як політика інтеграції мігрантів в культурну сферу домінуючої спільноти.

По-друге, О. Куропятник акцентує увагу на тому, що мультикультуралізм часто тлумачать як ідеологію, в межах якої обговорюються варіанти національних ідеологій (яскравим прикладом в цьому контексті може бути проблема формування національної культури в сучасній поліетнічній Україні), культурної комунікації, міжкультурного взаєморозуміння, відповідності та відмінностей цінностей, норм, моралі контактуючих між собою етнокультурних спільнот, національних меншин і національної більшості.

І, третю велику групу, на думку російського вченого, формують підходи, які під мультикультуралізмом розглядають політична теорія і практика, спрямована на забезпечення етнічної, культурної, релігійної, мовної та расової рівності в державі [3, с. 55].

Загалом визнаючи доцільність зробленого О. Куропятником уточнення у тлумаченні змісту мультикультуралізму зазначимо, що у кожному випадку він пропагує легітимацію різних форм культурної відмінності, що лаконічно виражена у формулі «інтеграція без асиміляції». Це передбачає, що в межах однієї держави співіснують різні етнокультурні, конфесійні тощо утворення, які мають право на публічну репрезентацію і збереження своїх особливих рис, способу життя, продиктованого культурною специфікою. Показово, що мультикультуралізм, фіксуючи етнокультурну різноманітність, стає ефективним засобом контролю та регуляції мультикультурної мозаїки за допомогою різних соціальних механізмів.

Варто підкреслити, що загальне визнання етнокультурної, релігійної, расової, мовної тощо різноманітності, ще не є достатньою підставою для визнання мультикультурності спільноти. Для цього, на думку С. Дрожжиної, «необхідно, щоб поряд з дескриптивними ознаками мультикультуралізму були наявні ще й нормативні. Нормативний аспект мультикультуралізму полягає у піклуванні держави про права, гідність і добробут усіх її громадян незалежно від їх етнічного, расового походження, віросповідання, мови тощо» [2]. Іншими словами, для визнання мультикультурності національної спільноти не достатньо визнати чи описати її етнокультурну різноманітність.

Мультикультурним суспільство стає лише тоді, формується правова та економічна основа, яка спрямована сприяти розвитку різних етнічних груп.

Зауважимо, що загальна увага до мультикультуралізму в цілому та мультикультурності ряду спільнот (Італії, Англії, Франції та ін.) зокрема, яка спостерігалася на зламі ХІХ–ХХ ст., останнім часом змінилася – в інтелектуальному дискурсі все частіше спостерігається своєрідне повернення до ключових ідей модерну, що, на наш погляд, зумовлене методологічною неспроможністю постмодерністів, сформувати загальні підвалини розвитку суспільства. Більше того, мультикультуралізм, так само як і сам постмодерн – це світогляд, який ще формується, а відтак питання щодо вектору розвитку майбутнього залишається відкритим. А у таких випадках, звернення до традиціоналізму є цілком закономірним.

Література:

1. Борисов А. А. Мультикультуралізм: Американський опыт и Россия / А. Борисов // Мультикультуралізм и етнокультурные процессы в меняющемся мире: Исследовательские подходы и интерпретации [Под ред. Г. Зверевой]. – М.: Аспект Пресс, 2003. – 188 с.
2. Диалог цивилизаций: Восток-Запад (5-ый международный философский симпозиум): доклады и выступления [«Культурная идентичность и глобализация»]. – М.: Изд-во РУДН, 2002. – 167 с.
3. Дрожжина С.В. Теоретичні аспекти мультикультуралізму [Електронний ресурс] / С. Дрожжина. – Режим доступу: http://www.rusnauka.com/4_SND_2009/Economics/40530.doc.htm
4. Куропятник А.И. Мультикультуралізм: идеология и политика социальной стабильности полиэтнических обществ / А. Куропятник // Журнал социологии и социальной антропологии. – Т. 3. – № 2 (10). – 2000. – С. 53-66.
5. Терборн Г. Мультикультурные общества / Г. Терборн // Социологическое обозрение. – Том 1 – № 1. – 2001. – С. 50-67.
6. Habermas J. Vergangenheit als Zukunft: Das alte Deutschland im neuen Europa? Ein Gespräch mit Michael Haller / Hrsg. I. Haller. – München; Zürich: Piper., 1991. – 217 p.

Студінський В. А.

*ДВНЗ «Київський національний економічний
університет імені Вадима Гетьмана», д.і.н., доцент
м. Київ, Україна*

ФІЛОСОФІЯ «ПОДВІЙНИХ СТАНДАРТІВ» У СИСТЕМІ ЕКОНОМІЧНОЇ ПОВЕДІНКИ СУБ'ЄКТА

Поведінкова стереотипність суб'єкта (індивіда) знаходиться завжди у системі пошуку певних стандартів, які виправдовують їх дії. В принципі такий

підхід визначає установку поведінки суб'єкта (індивіда) і його реакції на відповідний зовнішній подразник. Економічна поведінка у цьому сенсі визначається нами як це система цілеспрямованих соціальних дій, які насамперед, пов'язані з використанням різних за функціями і за призначенням обмежених економічних ресурсів з метою отримання користі (вигоди, винагороди, прибутку) від їх обігу. В основі зовнішніх регуляторів економічної поведінки, як правило, знаходяться різні системи норм і правил, що відображаються функціональними та іншими характеристиками різних ринкових елементів, що є обов'язковими або бажаними для всіх легально діючих об'єктів. Ці норми і правила закріплюються на державному рівні правовою системою, різними угодами між економічними суб'єктами (як юридичними, так і фізичними особами), у звичаях і традиціях повсякденного життя, а також і у функціональній програмі власне ринкових структурних елементів [1, с. 31].

Сукупність норм і правил економічної поведінки в одних випадках може бути розвинута і закріплена у всіх можливих законодавчих актах, в інших же випадках може не регламентуватись актами державно-правового регулювання, а відобразатись у звичаєвому праві, соціальних звичках та стереотипах. Проте, незалежно від розвитку соціально-економічних норм, вони визначають стартовий порядок і допустимі межі такої поведінки для абсолютної діяльності діючих суб'єктів, які бажають досягти певних вигод. В межах цих рамок і обмежень вони, в залежності від поставлених цілей і визначених намірів, власних здібностей, досвіду і компетенції, можуть вибудувати різні економічні комбінації і пов'язаних з ними рішень та дій.

Подвійність стандартів мислення, а відповідно і поведінки суб'єкта (індивіда) закладена чи не самою природою буття, оскільки людина протягом всієї своєї історії завжди розділялась в оцінці поведінкових стандартів на дві частини – добро і зло. Парадоксальність такої ситуації полягає в тому, що одна поведінкова дія викликала різну морально-етичну чи економічну оцінку суб'єктами суспільних відносин. У широкому розумінні «подвійні стандарти» розглядаються як критичний термін, що означає різну оцінку однотипних дій різних суб'єктів [2]. Тому в сучасних суспільних відносинах є однією із найсуттєвіших проблем оцінка тих чи інших економічних дій суб'єктів ринку як на мікро-, так і на макрорівні.

В основі економічної поведінки знаходяться задоволення насамперед економічних потреб суб'єкта. Тому від отриманого результату й здійснюється оцінка дії, що призвела певного задоволення чи незадоволення потреби. Такі підходи викликають побудову цілої соціально-економічної філософії суб'єкта аби виправдати чи не виправдати певну дію.

Особливо показовою у цьому плані є реакція футболістів вболівальників, коли одна із команд досягає на межі порушення або недотримання відповідних правил гри. Прихильники команди, що втратила за будь-яких обставин виправдають гравців своєї команди. Натомість вболівальники команди-суперника не будуть сприймати поразки своїх кумирів як чистої і чесної. Так

само і в економічній сфері, коли суб'єкти, які досягають поставленої мети завжди вважають свої дії правильними, а інша сторона (особливо якщо вона ще й ошукана) не сприйматиме позитивно таких отриманих результатів і тому намагатиметься дати негативну оцінку таким здобуткам. Тому, «подвійність стандартів» знаходиться в площині справедливості і чесності.

Обман і маніпуляція є частиною філософської архітектури «подвійності стандартів». Навіть, здавалося б, у такій сфері як реклама присутні «подвійні стандарти» інформування потенційних споживачів. З одного боку розкриваються всі позитивні риси відповідного товару. З рештою тут немає нічого поганого чи незаконного. З іншого боку – споживач не отримує жодної інформації про негативні або слабкі якості товару, що рекламується. Тому «подвійність стандарту» проявляється у відповідному спотворенні – вигідного для виробника і не вигідного для споживача.

Щодо справедливості, то це категорія, яка знаходиться в системі порівнянь і сама по собі вже є «подвійною» у своїй стандартизації суб'єктами. Особливо гострими тут виступають оцінки соціальної та економічної справедливості. Власне справедливість має соціально-філософський зміст. У зв'язку з цим є досить слушною думка філософів про те, що справедливість починається з вимоги рівності, що формується як заборона сваволі та вимога неупередженості й виступає основою справедливості поведінки. Рівність у професійній сфері детермінує принцип продуктивності праці [3, с. 145-146]. В останньому аспекті лише зауваження, «подвійність стандартів» в системі оплати праці має прямий вплив на продуктивність суб'єкта системи виробництва.

Справедливість виступає як чесність. З приводу цього професор філософії Гарвардського університету Джон Ролз зауважував: «Справедливість є щонайпершою чеснотою суспільних інституцій, достоту як істина для філософських систем... Ось чому в справедливому суспільстві свободи рівноправного громадянства вважаються за загальноприйнятими; права, забезпечені справедливістю, не підлягають політичним торгам а чи розрахункові соціальних інтересів. Єдине, що дозволяє нам миритися з хибною теорією, – це брак кращої філософської думки; тож аналогічно: несправедливість буває стерпною лише тоді, коли необхідно уникнути ще й більшої несправедливості. Бувши першими чеснотами людської діяльності, істина й право – безкомпромісні» [4, с. 26-27]. Виходячи з цього твердження, можна зауважити, що «подвійність стандартів» у поведінці економічних суб'єктів можна позбутися за умови встановлення справедливості соціуму і його інститутів, тобто встановлення єдиних правил гри для всіх без винятку суб'єктів. При цьому необхідне дотримання цих правил гри всіма суб'єктами економічних відносин. Та, у будь-якому випадку, дотримання єдиних правил гри не гарантує від подвійності трактувань самих правил.

Практично соціальні норми поведінки є тими правилами, які визначають соціумом і приймаються його суб'єктами (індивідами) для дотримання. Якщо сам соціум не має чітких усталених норм, то поведінка суб'єкта, економічна тут не є винятком, може мати «багатостандартність». Тому філософська

архітектура стандартів поведінки суб'єктів визначатиметься за умови дотримання абсолютною більшістю суб'єктів у соціумі.

Література:

1. Студінський В. А. Економічна поведінка. Курс лекцій. – К.: Фенікс, 2010. – 264 с.
2. Подвійні стандарти [Електронний ресурс] // Режим доступу: http://znaimo.com.ua/%D0%9F%D0%BE%D0%B4%D0%B2%D1%96%D0%B9%D0%BD%D1%96_%D1%81%D1%82%D0%B0%D0%BD%D0%B4%D0%B0%D1%80%D1%82%D0%B8
3. Ковнеров О. Історико-філософський аналіз справедливості як соціальної чесноти в процесі формування стабільного ділового колективу // Схід, 2011. – № 7. – С.144-146.
4. Ролз Д. Теорія справедливості. – К.: Основи, 2001. – 822с.

Харченко Т. С.

*Національний авіаційний університет,
провідний фахівець кафедри філософії
м. Київ, Україна*

КУЛЬТУРНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ ТЕХНОСФЕРИ В УМОВАХ ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА

Протягом тривалого часу суспільство постійно змінювало навколишнє середовище, його хімічні та біологічні цикли, маніпулювало кліматом і перебудовувало цілі ландшафти для поліпшення свого життя. Це життєве середовище, що трансформується під впливом розвитку технічних засобів, майже повністю замінило всі традиційні способи виробництва і отримало назву «техносфера».

Вперше поняття техносфери почало формуватися внаслідок промислових революцій XVII–XVIII століть. Промисловість механізується, технологічні процеси базуються на перетворенні механічної енергії на механічні рухи. Для забезпечення технологічно-урбанізаційної структури техносфери виникла потреба в розвитку нових промислових галузей: впроваджуються інновації, які масово забезпечують технологізацію на побутовому рівні. Отже, техносфера індустріального суспільства отримала нову функцію – забезпечення життєдіяльності людей та підтримку комунікацій. Техносфера формує в суспільстві необхідні для технологічних процесів якості – дисциплінованість, точність, вміння досягти узгодженості з великою кількістю людей.

Постіндустріальне суспільство ще більше техносферизується в усіх галузях соціального та культурного життя і це означає раціоналізацію, розповсюдження та впровадження тотального контролю. Самостійна регуляція систем техногенного зростання все меншою мірою залежить від волевиявлення людини. Будь-які новітні технології впроваджуються в усі соціальні практики

такий спосіб, щоб вирішити певні проблеми та задовольнити нагальні потреби суспільства загалом. Але саме в ХХ столітті техносфера змусила вирішувати питання про місце людини в технічному світі, про нове відношення «людина-техніка-природа». В цей період акцентувалася увага на соціокультурних трансформаціях, що мають як позитивні, так і негативні наслідки.

Розвиток техносфери набуває ще більших обертів з початком сучасної інформаційної революції і впровадженням інформаційно-комунікативних технологій. В умовах інформаційного та системотехнологічного суспільства техносфера надає право прийняття рішення саме комп'ютерним системам, які мають гнучке математичне забезпечення та логічне пристосування.

Техносфера отримує нову функцію — прийняття рішення із життєво важливих соціальних і навіть індивідуальних проблем. Особливо це стосується військової галузі, де задіяні надскладні технічні системи, а людина в стані надзвичайної ситуації просто не в змозі відповідально та досить оперативно прийняти необхідне рішення. З появою сучасної інформаційної техніки, яка змусила суспільство залучити до кола своїх практик нові системи технічного та математичного забезпечення. При цьому роль відповідальності та компетентності людини перекладається на техніку. Є безліч прикладів саме такого функціонування техносфери: це і військова галузь, де відбувається автоматичний пуск ракет на основі інформаційних даних попереднього сповіщення; освітня галузь, де завдяки тестовим комп'ютерним програмам абітурієнти проходять відбір, своєрідне фільтрування; транспортна галузь, де в авіації дії пілота перекладаються на комп'ютеризовану інерціальну навігаційну систему тощо. Отже, людина змушена довіряти бездоганності та безпомилковості штучних елементів техносфери, а саме інформаційним системам. Постає питання: чи означає це, що відповідальність закладено в системи? Чи можемо ми дозволити зняти з себе відповідальність за вирішення долі чи то політичного, чи то економічного, чи то соціального характеру? Звичайно, було б дуже зручно звільнити себе від будь-якої відповідальності, але ми усвідомлюємо, що інформаційні системи чи комп'ютери не є моральною соціальною істотою (не мають гуманістичного виміру), це штучні елементи техносфери, тому відповідальність покладена на людину, що здатна на помірковані та осмислені дії. Має існувати чіткий та контрольований розподіл відповідальності як для розробників і виконавців інформаційних систем, так і для їхніх користувачів. Відповідальність має бути цілком конкретною у співвідношенні з реальними даними та має покладатися на конкретну особу.

Отже, техносфера інформаційного суспільства формує нові зразки, норми та програми поведінки для соціуму, що потребує осмислення та вирішення цілої низки питань, розвитку нових стратегій для оптимального використання благ цивілізації.

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ ФЕНОМЕНУ ПОПУЛІЗМУ

Термін «популізм» здобув статус масового та увійшов до сфери повсякденного спілкування людства у сучасну добу. Попри значну кількість звернень до особливостей цього поняття у засобах масової інформації та безпосереднього використання на політичній арені, немає єдиного підходу до розуміння його сутності. У цьому контексті фундаментальною є праця Е. Йонеско та Е. Геллнера «Популізм: його значення і національні характеристики» (1969), що висвітлює загальне враження про популізм. Проте, численні інноваційні процеси у ХХІ столітті неабияк актуалізували розгляд даного феномену з позицій сучасної науки.

Мета даної роботи полягає у тому, щоб розглянути феномен популізму не лише як соціально-політичну течію, але й як відповідний тип мислення, ідентичності та культури.

Якщо звернутися до тлумачного словника, популізм, у традиційному його розумінні, означає відстоювання інтересів народу. Вперше цей термін був використаний наприкінці ХІХ століття для ідентифікації партійної спільноти фермерів, що намагалася встановити обмеження на передачу землі у приватну власність. Сама ж першооснова виникнення популізму була сформована набагато раніше, а саме – у формі існування «популярів» в період Античності. Їх сенс існування полягав у боротьбі за інтереси пролетаріату (плебсу), розширення демократичних свобод останніх. Основною суперечністю у цьому питанні було те, що самі представники спільноти популярів, як правило, належали до привілейованого стану (нобілітету) й відповідно оцінювали потреби нужденних від третьої особи.

Однак, впродовж тривалого розвитку популізм набув безлічі негативних конотацій, що призвело до його ототожнення із демагогією. Перш за все, це пов'язано із інтеграцією популізму у концепцію конкретної політичної сили, а саме демократичної партії на чолі з У. Брайаном у 1896 році [1]. На прикладі цієї партії популізм уособлював собою механізм щодо політичного маніпулювання масовою свідомістю, орієнтацію на повсякденні проблеми суспільства. Через невміння адекватно оцінювати ситуацію та підбирати вдалий інструментарій у вирішенні проблемних питань, прибічники популізму не досягли значного успіху на політичній арені, а їх світогляд був утверджений як опозиційно сприйнятливий.

Для популізму як своєрідного типу мислення характерним є обговорення найбільш болючих питань для більшості людей з метою підвищення власного соціального статусу у суспільстві. Зокрема, на прикладі сучасної боротьби з

корупцією, а в академічному середовищі – боротьби з плагіатом, відбувається практична реалізація популістичних ідей. Але сам процес боротьби не означає ймовірності позитивного результату, оскільки для цього потрібно володіти чіткою стратегією та доступними ресурсами. А через їх відсутність численні процеси «боротьби», так і не трансформуються у стадію «подолання».

Основним інструментом популістів є ораторське мистецтво як уміння доносити до людини те, що воно хоче почути, переконуючи її тим самим у спільності міжособистісного світобачення. Англійський дослідник Дж. Хікс писав про те, що популістська філософія ґрунтується на двох фундаментальних істинах: влада має стримувати егоїстичні інтереси тих, хто збагачується за рахунок нужденних; трудяща частина суспільства повинна мати більш значний вплив на владу, ніж представники олігархії [3]. Тобто, сама теоретична складова популізму виглядає досить змістовною та вартісною, подекуди корелюючи із філософією марксизму в контексті етнічної та соціальної рівності.

На практиці ж замість дотримання прямої демократії, риторика популістів на сьогодні спрямована на вирішення конкретних завдань, а саме – приходу до влади. Окрім того, їй властиво самообмеження у рамках дуалістичного підходу – «одне або інше». Цей дихотомічний принцип використовується під час поділу суспільства за рівнем матеріального добробуту на владу та народ. У цьому контексті згадується вираз відомого італійського мислителя У. Еко, який заперечив існування народу як відображення волі та почуттів, натуральної живої сили, що втілює мораль та історію [4, с. 230]. На його думку в сучасну добу може існувати лише певна спільнота, суб'єкти якої є носіями конкретних інтересів. Через це народ може визнаватися лише своєрідним архетипом чи ілюзією політичної практики.

Для популістів важливо протистояти Іншому, навіть якщо ця іпостась буде штучно сконструйованою. Через це популізм у сучасну добу вийшов за межі політології та має розглядатися як частина певної культури, сукупність морально-світоглядних ознак. Типовій свідомості популістів було притаманно аналізувати проблеми навколишнього світу не з теоретико-раціоналістичних, а з інтуїтивно-прагматичних позицій. Суб'єкти цієї спільноти характеризувалися утопічним відношенням до світу та підвищували власний авторитет у період економічної, політичної чи соціокультурної кризи.

Популістів не можна прирівнювати до прибічників антитехніцизму, оскільки вони підтримували ідею щодо використання технологічних інновацій з метою зменшення фізичних зусиль на виробництві. Водночас, вони чи не вперше актуалізували проблему захисту навколишнього середовища, виявилися значними скептиками капіталізму. Їм не було притаманно вірити в образ романтичного героя, що здатний шляхом власних зусиль змінити світ. Їх ідеал був зосереджений навколо людини-трудящої на благо суспільства, його доступу до демократичного устрою в державі та усвідомлення своєї соціальної значущості [2]. Тобто, популізм сформував теоретичний апарат для соціального індивіда, що має можливість кардинальним чином впливати на власну долю.

Популісти визнавали себе творцями та намагалися змінити світ на краще, але при цьому не руйнуючи його фундаментальних основ. Зокрема, право людини на особисте життя та приватну власність усвідомлювалося популістами як невід'ємні умови для людського існування. Піддаючи скепсису життєдіяльність панівного класу, вони не намагалися посіяти розбрат у житті суспільства. Популісти використовували навички ораторського мистецтва замість зброї як спосіб переконання громадян. Популізм намагався викоринити прояви деспотії та монополію з життя суспільства. Через це не варто виключно у негативному сенсі оцінювати ідеї та намагання носіїв даної спільноти.

Отже, розвиток популізму на сьогодні вийшов за межі однієї нації та здобув статус досить неоднозначного та суперечливого явища. Виходячи із проведеного аналізу стає зрозумілим, що популізм являє собою певний тип мислення та сукупність практичних навичок для вирішення конкретних завдань. Серед морально-світоглядних ознак цієї ідентичності можна виділити інтуїтивно-прагматичний спосіб ставлення до дійсності, використання дуалістичного підходу та орієнтація на спільність ознак з іншими громадянами. Невміння людей відрізнити імітацію популізму від знань підкріплених навичками ораторського мистецтва на сьогодні свідчить про низький рівень політичної культури у суспільстві.

Література:

1. Баранов Н. А. К вопросу о современном популизме / Н. А. Баранов [Електронний ресурс]. – Режим доступа : <http://nicbar.ru/statia2.htm>.
2. Дейвикс К. Популизм [Електронний ресурс] / К. Дейвикс // Гефтер. – Режим доступа: <http://gefter.ru/archive/author/deiwiks>
3. Лісничук О. В. Популізм в Україні: теоретичні засади і проблеми вивчення феномену // Наукові записки інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України. – 2015. №4(78). С. 63-73
4. Эко У. Полный назад! «Горячие войны» и популизм в СМИ / У. Эко. □ Москва: Эксмо, 2007. □ 592 с.

Шевченко С. Л.

*Институт філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,
к. ф. н., науковий співробітник
м. Київ, Україна*

ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНА ЕКЛЕЗИОЛОГІЯ ТА ЕКУМЕНІЗМ

М. ВЕСТФАЛЯ: до проблеми збереження ідентичності релігійної спільноти в умовах дихотомії «лібералізм – комунітаризм»

Широке визнання постать М. Вестфалія здобула не лише завдяки вирішенню чисто теологічних або теолого-методологічних проблем. На Заході та у США він відомий і як фаховий дослідник проблем соціально-політичного

кшталту. У своїх працях, наприклад, М. Вестфаль постійно торкається доктрини лібералізму [1 – 5]. Історичне становлення лібералізму, як він констатує у своїх працях, супроводжувалось, з одного боку, постійною боротьбою за природні та громадянські особистісні права людини, а, з іншого боку, боротьбою за релігійну свободу та свободу совісті в зв'язку з наслідками Реформації (що, зрештою, й призвело до закріплення свободи віросповідання та реального відокремлення церкви від держави). Політичний лібералізм, на думку М. Вестфалья, артикулює режим спокійного життя, наданого державою. В цьому відношенні лібералізм може слугувати позитивною моделлю для церкви. Але, розмірковуючи над корисністю цієї моделі, оскільки лібералізм регулярно описується як індивідуалістична політична філософія, М. Вестфаль стверджує, що: “Ми повинні знайти розраду і допомогу в церкві, хоча й опосередковано. Але це Бог, а не пастор, який є “для нас прихистком та джерелом сили, надійним помічником в біді” (Пс. 46:1). “Наша допомога знаходиться в імені Господа, що створив небо і землю” (Пс 124: 8), не в імені нашого місцевого приходу. Але коли такого роду молитва заповнює наше мислення, все це стирає нашу здатність бачити церкву в якості спільноти як “тіло Христове”(1 Кор 12: 12-31.); як “будинок Бога”, і як “священний храм у Господі” (Еф. 2: 19-22); в якості “живих каменів ... вбудованих в дім духовний, святее духівництво, ... рід обраний, царство духовного, народ святий, народ Божий” (1 Пет. 2: 4-9). Останнє посилення на народ Божий викликає ключову формулу завіту відношення між Богом і народом Божим: “Я буду їм Богом, а вони будуть моїм народом” (Єр. 31: 31-34; див також Євр. 8: 8-13).

М. Вестфаль протягом доволі тривалого часу серйозно занепокоєний тим, що політичний лібералізм породжує особистісний індивідуалізм, який у гонитві за здобуванням особистого “раю на землі” та побудовою “суспільства благоденства”, незважаючи на моральні перестороги, неначе, зсередини руйнує етичні засади релігійної спільноти, незалежно від її конфесійної приналежності. Місіонерський характер церкви також губиться у ліберальних переформулюваннях. Тому церква як спільнотна розмова про Біблію, на його думку, повинна здійснити “остаточний розрив з атомістичним, інструментальним етосом (моральною метою) американського суспільства, яке уособлює злиття традицій, у колообігові яких ми себе тепер завжди розшукуємо, щоразу відчуваючи запаморочення”.

Це занепокоєння М. Вестфалья не зникло і навіть після аргументів Джона Роулза на користь того, що політичний лібералізм ідейно ґрунтується на концепції справедливості, яка є осердям віднаходження суспільного консенсусу. Питання про співвідношення рівності і свободи, права і блага, які порушує Дж. Роулз, намагаючись розробити загальні принципи справедливості, на думку М. Вестфалья, є цінними та важливими. Проте, як він наголошує, політичний лібералізм сам по собі не є всеосяжним вченням; він підтверджує певні політичні цінності, але не має всеосяжної дії, і не є світським гуманізмом. Теорія справедливості Дж. Роулза, як вважає М. Вестфаль, не пояснює, що означає бути особистістю, а тільки те, що означає бути громадянином.

Епістемологічна смиренність, як це намагається довести М. Вестфаль, може бути не менш важливою у політичній сфері. Його екзистенціально-феноменологічна схема (більшість положень екзистенціальної теології та етики, за якими, на його думку, і має визначатись християнство – *С. III.*), модель політичного лібералізму і герменевтика Гадамера передбачають можливість застосування у політиці більш екуменічного підходу. “Якщо інтерпретація, як продуктивність і переклад, завжди включає в себе висловлення того ж самого по-іншому, і, якщо, відповідно, інтерпретація завжди продуктивна, ми повинні припускати відмінність, – стверджує американський мислитель. – І якщо, за аналогією з шістьма сліпими і слоном, будь-яка остаточна перспектива дозволяє нам, в кращому випадку, схопити тільки частину, але не всю істину, то ми не повинні дивуватися, якщо деякі з цих відмінностей є непримиренними.

Але якщо ми можемо шукати і намагатися сформулювати консенсус, який частково збігається, ми можемо знайти різні режими спільного життя разом як друзі, а не вороги; ми можемо знайти наші розбіжності подібно до родинних суперечок, аніж до тотальної війни. Ми можемо бути менш схильні до релігійно легітимізованого насильства і лінгвістичного насильства релігійної риторики, мови, що прагне очорнити, зманіпулювати або спокусити наших опонентів”.

У своїх роздумах над феноменом нового комунітаризму як певною моделлю для функціонування церкви, М. Вестфаль цитує питання, поставлені Макінтайром: “Чия справедливість?” “Яка раціональність?” тощо. Загалом М. Вестфаль не заперечує тезу Макінтайра стосовно того, що “нам, з одного боку, незважаючи на зусилля трьох століть у сфері моральної філософії, і одного століття в соціології, так і не вистачає узгоджених раціонально аргументів на користь положень ліберально-індивідуалістичної доктрини; і що, з іншого боку, аристотелівська традиція може бути переформульована таким чином, щоб відновити прозорість і розумність наших моральних і соціальних відношень і зобов’язань”. На думку М. Вестфалья, Макінтайра, насамперед хвилює чіткість, раціональність та правомірність обґрунтування наших моральних цінностей. Тому, власне для самого М. Вестфалья, комунітаризм є набагато кращою моделлю для церкви ніж для держави.

М. Вестфаль переконаний, що “ми не повинні вибирати між цими двома моделями. Політичний лібералізм може бути моделлю, в якій ми розуміємо себе, щоб бути Церквою Ісуса Христа, яка намагається бути спільною церквою, незважаючи на безперечний плюралізм теорій і практик. Комунітаризм може бути моделлю комплексної цілісності конкретних традицій, які конституують цю плюральність і продовжують зводити християнство до його спільного знаменника” [5].

Переосмислюючи постулати політичного лібералізму і морального комунітаризму, М. Вестфаль вносить їх до теологічного контексту своєї концепції. В його екзистенціальній теології церква витлумачується як певний діалог, екуменічний діалог. Політичний лібералізм і моральний комунітаризм перетворюються на евристичні засоби формування його екзистенціальної

еклезіології та екуменізму. Насамперед, американського мислителя захоплює проблема розмови, бесіди, діалогу, інтерпретації людиною Біблії та Церкви, а також етична проблематика тлумачення “іншого” через себе самого. Прагнення до консенсусу в політичному лібералізмі він порівнює і з “злиттям обривів” у герменевтиці Г. Гадамера. Моральний комунітаризм є для нього цінним, оскільки виступає формою етики чеснот, яка спрямована на формування характеру особистості в світлі всеосяжних доктрин і традицій. Знаходить М. Вестфаль спільні акценти у Макінтайра і Гадамера у зверненні обох до Аристотеля, зокрема, до його поняття “практичної мудрості”. Водночас, як стверджує М. Вестфаль, різні традиції мають не тільки різні уявлення про справедливість, але також різні концепції раціональності.

Література:

1. Westphal M. *God, Guilt, and Death: An Existential Phenomenology of Religion (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy)*. – Bloomington: Indiana University Press, 1984 – 305 p.
2. Westphal M. *Suspicion and Faith The Religious Uses of Modern Atheism*. – Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1993. – 296 p.
3. Westphal M. *Overcoming onto-theology: toward a postmodern Christian faith*. – New York: Fordham University Press, 2001. – 306 p.
4. Westphal M. *Transcendence and self-transcendence: on God and the soul*. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2004. – 238 p.
5. Westphal M. *Whose community? Which interpretation?: philosophical hermeneutics for the church*. – Grand Rapids: Baker Academic, 2009. – 160 p.

Шелудченко І. В.

*Національний педагогічний університет
імені М. П. Драгоманова, аспірант
м. Київ, Україна*

ЕКСПЛІКАЦІЯ ПОРОЖНЕЧІ В СУЧАСНОМУ ДІАЛЕКТИЧНОМУ МАТЕРІАЛІЗМІ

Питання порожнечі є системноутворюючим в онтологічному проєкті діалектичного матеріалізму; наявність порожнечі є ключовим для обґрунтування небуття. Експлікація порожнечі є становленням буття; за сміливою заувагою С. Жижєка, тільки діалектичний матеріалізм може ефективно помислити нематеріальну порожнечу, лакуну негативності, в той же час як ідеалізм, навпаки уособлює цю порожнечу [4]. Тобто, системне дослідження порожнечі, в її онтологічному вимірі неможливе не тільки без діалектики, але й без діалектичного матеріалізму.

Історико-філософським підтвердженням цього може бути наприклад те, що, наприклад елєати, відкидаючи поняття небуття відкидали порожнечу: ніщо

не може виникнути або зникнути, оскільки порожнечі, як і буття не існує. Але елеати були вимушені допустити існування небуття, але не в мисленні, а в думці. Демокріту в свою чергу порожнеча була необхідна для обґрунтування руху атомів: з'єднанням та роз'єднуванням атомів пояснювалося виникнення та зникнення речей.

В той же час, в контексті діалектичного матеріалізму доцільно розглянути експлікацію порожнечі: розкриття сутності можливе через багатоманіття предметів та явищ. Багатоманітність предмету дослідження методологічно обмежене сучасним діалектичним матеріалізмом (Жаком Лаканом, Луї Альтюссером, Аленом Бадью та Славоєм Жижеком), проте теоретично охоплює історію діалектики задля створення данного методологічного обмеження. Обґрунтований методологічним обмеженням сучасний діалектичний матеріалізм соціально, політично та навіть науково спрямований на вирішення базового протиріччя сучасності.

Поняття буття настільки спустошене, що в ньому немає ні атома реальності. Чисте буття є чиста порожнеча, і тому воно дорівнює небуттю, «ніщо», яке в свою чергу є порожнечею.

Якщо, все ж таки звертатися до Гегеля (а в силу методологічних та теоретичних обставин це необхідно зробити), то буття і ніщо нічим один від одного не відрізняються, вони абсолютно тотожні. Тим часом за задумом Гегеля конкретне поняття становить єдність протилежностей.

Але буття і ніщо в гегелівському трактуванні тільки тотожні. Сам Гегель підкреслює, що відмінність чистого буття від ніщо є тільки удаване. Це означає, що чисте буття нічим не відрізняється від ніщо; якщо ж це так, то звідси ніякого становлення вийти не може. Абсолютна порожнеча не може породити з себе нічого певного, ніякого руху, ніякого становлення.

«Начало не есть чистое ничто, но ничто, от которого должно произойти нечто; поэтому в начале уже заключается бытие, от которого должно произойти нечто. Итак, начало заключает в себе и то, и другое, — бытие и ничто; оно есть единство бытия и ничто; или, иначе, оно есть небытие, которое есть вместе бытие, и бытие, которое есть вместе небытие.»[3, с. 176]

В цілому, аналізуючи Гегеля, можна сказати, що сучасні версії діалектичного матеріалізму сфокусовані навколо питання про порожнечу - так званий клінамен, подія першопочаткового і спонтанного відхилення атомів (зіткнення), яке призводить до утворення світу (структури). Таким чином, головне питання античних матеріалістів відносно порожнечі можна віднайти у пізнього Альтюссера, Лакана, Бадью та Жижека.

Онтологічно важливими та необхідними є альтюсеріанські ідеї над(сюр)детермінації та «матеріалізму зіткнення» в більш пізніх працях. В першому випадку порожнеча - це порожнеча структуралістської причинності, неможливість детермінації в останній інстанції. В другому випадку - це «матеріалізм зіткнення»: пустота як клінамен, спонтанне відхилення атома.

Трансформація структури за Бадью повинна бути обумовлена логікою місця. Логіка діалектики між «splace» (space / place) и «horlieu» («поза місцем»)

це логіка бінарної порожнечі: експлікативно вони частково співпадають в полі існування субекта.

Бадью прагне до поділу складного цілого на алгебраїчну частину поєднання місць всередині структури і топологічну частину дії сили, яка в свою чергу й визначає місце. Проводячи ревізію Лакана Бадью розділяє саму теорію Лакана на дві частини: структуралістську та пізнішу топологічну (матеріалістичний полюс). В першому випадку порожнеча (бажання) заснована на конститууючій для неї недостатчі, коли у другому потяг циркулює навколо лакуни в порядку буття. Таким чином, ми можемо методологічно виділити два види порожнечі: порожнеча як зникаюча причина структури та діра, з якою структура ідентична.

Подібні роздуми можливі завдяки дихотомії Лакана, до якої звертається як Бадью, так і Жижек. Але звернення до психоаналізу відбувається з матеріалістичної точки зору, з позиції «розщеплення». Експлікація порожнечі можлива як експлікація повторення (перфоративна практика). Як наслідок такого повторення в онтологічній структурі з'являється нове знання (об'єкт як нове знання). При цьому це може бути «істина в реальному» (Лакан), «нова істина» (Бадью) та «новий тип епістемілогічного знання історичного матеріалізму» (Альтюсер).

Таким чином, можна зробити висновки:

1) Питання порожнечі є базовим онтологічним протиріччям та має достатньо значний глибокий та широкий історико-філософський дискурс, зумовлений дихотомічним протиріччям буття та небуття.

2) Усвідомлення буття можливе через небуття; небуттю характерна порожнеча.

3) Експлікація порожнечі в сучасному нео/постмарксизмі представлена бінарно: як зникаюча причина структури та як діра, з якою структура ідентична.

Література:

1. Badiou A. Theory of the Subject. London; New York: Continuum. P. 227–228.
2. Альтюссер Л. - За Маркса, «Праксис», М., 2006.
3. Гегель Г.Ф.В. - Наука логики. В 3-х томах. Т. 1. М., «Мысль», 1970. – 501 с (АН СССР. Ин-т философии. Философское наследие).
4. Славој Жижек - Органи Без Тел / Фаллос — Електронний доступ [<http://dreamwork.org.ua/%D0%BE%D1%80%D0%B3%D0%B0%D0%BD%D1%8B-%D0%B1%D0%B5%D0%B7-%D1%82%D0%B5%D0%BB-%D1%84%D0%B0%D0%BB%D0%BB%D0%BE%D1%81/>]

PORTRAYAL OF MOTHERHOOD IN POLISH INTERWAR WOMEN'S PRESS

Motherhood, an inspiration for artists, writers, and poets since the beginning of mankind, is one of the most crucial tasks of women resulting from their biological predispositions. Those predispositions determined women's place and role in society and culture since time immemorial. «Thus it is those biological predispositions that situated women in a particular position in the family [...]. Due to those aspects, women's role and function in the family were mainly perceived, and many still are, through the prism of motherhood. Women not only give birth, but also bring up and look after children and other family members» (Translated by my own, AK) [1]. Motherhood is also discussed and examined in the interwar women's press, including the following aspects: nurturing and raising of a child, as well as its moral, patriotic, and religious development; preparing meals and housekeeping, an inseparable part of motherhood including education and future occupation (preserving gender differences); entrusting the child with wet-nurses, tutors, as well as teachers; and juggling work with raising children [2]. It is important to note that the portrayal of motherhood presented in press often differed from their socio-political orientation.

Until now, research on women's history has been three-fold. The first aspect under analysis has been the perspective of women's emancipation (with the newest studies on *genders*) that resulted in an increased interest in women and their importance in the development of the world. The second one has been the analysis of women's history taken up by traditional historiography – biographies of particular women who had decisive influence on human progress. The final one has been the analysis of women's portrayal in relation to the roles they occupy – mother and wife, and the tasks they perform.

However, the studies of women press still lack a complete description of the portrayal of women as mothers. The literature often discusses topics such as: analysis of women press in relation to socio-political aspects (women's social status, national identity and being brought up, forthcoming war), socio-economic aspects (working at home, professional work, and the influence of the Great Depression on women's situation), education and culture (education of girls, knowledge of the world, women's cultural activity, and counsel), the shaping of the positive image of women (aesthetics, fashion and beauty), and taking care of one's health (hygiene, culture and proper nourishment)[3], as well as chosen magazines: *Bluszcz* [4], *Moja Przyjaciółka* [5], *Kobieta współczesna* [6].

Until now, the portrayal of motherhood has not been fully analysed, leaving room for its further development. For this reason, *the aim of the project* is reconstruction of the portrayal of motherhood depicted in Polish interwar women

press. The analysis involves differences in social strata, the historical period, as well as those that result from particular motherhood stage.

Being a mother is one of the basic family functions formed by culture (connected with a popular belief about a mother's vocation), biology (connected with anatomy), and society (connected with progeny and generation replacement). The presentation will discuss the most representative examples of women's magazines from the interwar period in Poland, divided into: national catholic, socialist, and feminist magazines, addressed to town and village women. The presentation will specifically focus on the magazines for mothers. The major criterion for this analysis is the way in which mothers are portrayed in the magazines as well as the following aspects: the mother – state relations (also legal aspects), the mother – child relationship, the mother – school relations (e.g. an educational programme), the mother-being-a-wife aspects, or the mother and her interpersonal growth. The analysis is interdisciplinary as it will cover historical sources and use pedagogical research methods.

Bibliography:

1. Sulik M. *Kobieta w nauce. Podmiotowe i społeczno-kulturowe uwarunkowania*, Katowice 2010. – S. 26. [Woman in science. Subjective and socio-cultural conditions].
2. Bednarz-Grzybek R. *Emancypantka i patryjotka. Wizerunek kobiety przełomu XIX i XX w czasopiśmie Królestwa Polskiego*, Lublin 2010.
3. Łozowska-Marcinkowska K. *Sprawy niewieście. Problematyka czasopism kobiecych Drugiej Rzeczypospolitej*, Poznań 2010. [Suffragette and patriot. The portrayal of XIX-XX women in the Polish Kingdom press].
4. So far, the most complete picture is given by K. Łozowska in *Sprawy niewieście. Problematyka czasopism kobiecych Drugiej Rzeczypospolitej* published in Poznań in 2010. [Women business. The issue of women press in Second Polish Republic].
5. Chwastyk-Kowalska J. *«Bluszcz» w latach 1918-1939*, Kielce 2003 [Ivy in the years 1918-1939]; Franke J. *Problem literacki czasopisma «Bluszcz» w latach 1865-1905*, w: *Studia o Książce*, t. 13 1983, s. 111-127 [Literary issues of Ivy in the years 1865-1905]; Kamińska K. *Kwestie kobiece na łamach „Bluszczu” (1865-1885)*, *«Prace Polonistyczne»*, Seria 34, 1978, S. 105-131. [Women in Ivy (1865-1885)].
6. Fikus F. *Wielkie wydawnictwo prasowe w małym mieście. Dwie «Przyjaciółki»*, *«Kwartalnik Historii Prasy Polskiej»* R. XVIII, 1979. – Nr.1, S. 79-93; Grabowska J. *«Moja Przyjaciółka»*; *Ilustrowany dwutygodnik kobiety 1934-1939*, Żnin 1997.
7. Dołęgowska-Wysocka M., *Tygodnik „Kobieta Współczesna” 1927-1934*, *«Kwartalnik Historii Prasy Polskiej»* – T. XXI, 1982, Nr. 3-4. [Contemporary woman, 1927-1934].

СЕКЦІЯ V

СУЧАСНІ КОНЦЕПЦІЇ ФІЛОСОФІЇ ОСВІТИ: СТАНОВЛЕННЯ ТА ПРОБЛЕМАТИКА

Андрущенко Т. І.

*Національний педагогічний університет
імені М. П. Драгоманова, д.ф.н., професор
м. Київ, Україна*

ПРОБЛЕМИ ПРОФЕСІЙНОЇ ЕТИКИ ТА АКАДЕМІЧНОЇ ДОБРОЧЕСНОСТІ У СУЧАСНОМУ НАВЧАЛЬНО-ОСВІТНЬОМУ ПРОЦЕСІ

«Незаперечним завданням філософії є усвідомлення соціокультурної реальності, яка не перестає породжувати все нові явища» [1, с. 507].

Талановита людина – талановита в усьому, пам'ять про неї, її духовний ресурс залишається на довгий час потужним резервом для формування і реалізації сучасних завдань.

Ім'я Григорія Івановича Волинка як ученого і педагога органічно пов'язане з глибоким академічним знанням і високою особистою та професійною морально-етичною культурою. Його науковий і педагогічний авторитет значною мірою базувався на засадах таких вагомих складових професійної етики як високий науковий і педагогічний професіоналізм, доброзичливість, віртуозне володіння багатим інструментарієм етичного виховання і уміння створювати відповідну атмосферу у роботі зі студентами та колегами, одночасно неухильної вимогливості у питаннях етики та академічної порядності.

Не секрет, що скорочення гуманітарної складової у навчальному процесі, а відтак і філософських, світоглядотворюючих дисциплін, швидко призводять до зниження морально-духовної атмосфери у навчальному закладі, розмиванню меж між академічною порядністю і прагненням власної вигоди попри етичні норми.

Розмірковуючи над особливостями, педагогічних вузів, що трансформувалися в університети, необхідними завданнями, які постали перед суспільними дисциплінами у цьому зв'язку, Григорій Іванович Волинка зокрема зазначав: «Звичайно, філософію та інші соціально-гуманітарні дисципліни, що мають відношення до виховання людської душі, можна викладати цілком інформативно, за принципом *alma*, прагнучи, щоб студент запам'ятав і міг відтворити певну суму відомостей. Але у такому разі виховна віддача їх буде мінімальною. На жаль, цей підхід є надто розповсюдженим, що навіть знайшло своє термінологічне закріплення. Наприклад, російське «воспитание», німецьке «*Erzbehung*», мають кореневе значення «відгодовувати» (За цим принципом рівень підготовки фахівця залежить від того, наскільки його наситять

знаннями). Тим більше відродно, що українське «виховувати» несе у собі дещо інший смисл, є «анти принципом», врахування якого вказує на межу правомірності принципу *alma* на необхідність його суттєвого доповнення. Виховання означає увагу до своєї та чужої душі, прагнення освітити її світлом розуму, віднайти приховане в її темних закутках, гармонізувати, зрозуміти і впорядкувати. Український термін дуже влучно і точно позначає малочисельні, але вкрай значимі з історії людського духу повороти від екстенсивного накопичення і присвоєння зовнішньої інформації в душах»[1, с. 521-522].

Нині маємо безліч викликів, що змушують говорити про досить чутливе проблемне поле у царині професійної етики у сучасному виші. Адже професійна етика педагога і викладача – це історично сформований кодекс правил, який визначає поведінку суб'єктів навчально-виховного процесу, норм, що відповідають існуючим законам та відомчим нормативним документам, професійним знанням, стосункам у колективі та глибокому усвідомленню моральної відповідальності за виконання своїх професійних обов'язків.

Як не прикро, але мова йде про навіть банальне незнання цих відомчих нормативних документів, стратегічних напрямів сучасної освітньої політики, а також про відсутність закладеної родиною, школою, суспільством необхідної морально-етичної бази для формування професійної етики як необхідної складової спеціаліста у галузі освіти.

З метою підвищення якості професійної освіти майбутніх педагогів, їх морально-етичного рівня та на виконання Проекту Закону України «Про освіту», зокрема, ст. 42. «Академічна доброчесність» та керуючись Стандартами і рекомендаціями щодо забезпечення якості вищої освіти в Європейському просторі (ESG), зокрема, п. 3.6 «Внутрішнє забезпечення якості і професійна поведінка», викладачі кафедри «Етики та естетики» НПУ М. П. Драгоманова розробили і пропонують ввести до циклу професійної та практичної підготовки бакалаврів усіх спеціальностей навчальну дисципліну «Професійна етика і академічна доброчесність». Цей курс покликаний виконувати двоєдине завдання – надати комплекс теоретичних знань та закласти основи формування особистої професійної етики та відповідної професійної діяльності молодого фахівця. Ще у «Нікомаховій етиці» Арістотель говорив, що моральна дія опирається на розум і є вільним вибором між добром і злом: «У нашій волі добродетель, так само, як і порок, адже ми можемо діяти в усіх тих випадках, коли ми можемо утримуватися від дії» [2. 7, 111 3b]. Арістотель говорить про добродетель двоякого роду: розуму – діанетичні (мисленеві) добродетелі, які набуваються в результаті навчання, та етичні (моральні), що набуваються завдяки правильним вчинкам. Тому одним з найважливіших завдань у виші є насамперед одержання знань про особливу роль професійної етики у етико-правовому врегулюванні трудових відносин, основи етичних професійних стосунків фахівця з усіма виробничими підрозділами вишу, з державними та громадськими органами та установами, із засобами масової інформації та практичних знань і умінь роботи над своїм професійним іміджем відповідно до професійного етичного коду. Такі знання і

формування відповідних навиків повинні надаватися згідно стандартів і рекомендацій щодо забезпечення якості в Європейському просторі вищої освіти (ESG) (Частина 3: Стандарти і рекомендації щодо агентств забезпечення якості: 3.6 Внутрішнє забезпечення якості і професійна поведінка) [3].

Пропонований навчальний курс побудований із врахуванням необхідності поєднання у навчально-виховному процесі, де задіяні педагог і студент, раціонального авторитета, побудованого на повазі, джерелом якого є компетентність та ірраціонального – побудованого на авторитаризмі, але згідно формального, а не змістового критерію.

Він сприятиме реалізації потреби у моральному вихованні та самовихованні, мотивуватиме підвищувати свій професійно-етичний рівень, навчить використовувати набуті знання у фаховій діяльності, надасть моральні поради для уникнення конфліктів у професійній діяльності, або подолання конфліктності у трудовому колективі, допоможе долати етичні труднощі у кар'єрному зростанні, навчить одержувати моральне задоволення від праці. Ця дисципліна не лише розкриє базові моральні цінності фахівця, ознайомить з українськими реаліями професійних цінностей, застереже від егоїзму та індивідуалізму у професійній діяльності, але й навчатиме толерантності та солідарності у трудовому колективі, навчить розумінню здорової конкуренції та взаємодопомоги у роботі педагога, філософа, культуролога, релігієзнавця. Формуючи структуру моральних цінностей, навчальний курс застерігає проти радикального суб'єктивізму у ціннісних судженнях на кшталт «бажане є благо» і бажання визначає цінність, а не цінність визначає бажання. Він ставить за мету навчати людину «мистецтва жити», заснованого на теоретичній «науці про людину». Лише у такому поєднанні найважливіші сформовані цінності, що зрештою виступають метою навчального процесу, будуть пропорційні знанням у галузі професійної етики, а також набутим навикам і практиці.

Не менш гострою стає потреба академічної доброчесності у світі потужного інтернет ресурсу, невміння і небажання, за відсутності суспільного заохочення наукового пошуку і самостійного дослідження майбутніми молодими вченими. Широка мережа інтернетних знань, швидке і поверхове їх одержання часто призводять до недобросовісного наукового пошуку, втрати обов'язкових постулатів чи вимог до створення наукового продукту. Не випадково, питання академічної доброчесності розглядається у Проекті закону про освіту, де під академічною доброчесністю розуміється «сукупність етичних принципів та визначених законом правил, якими мають керуватися учасники освітнього процесу під час навчання та викладання та провадження наукової (творчої) діяльності з метою забезпечення довіри до результатів навчання та наукових (творчих) досягнень» [4].

Навчальний курс «Професійна етика і академічна доброчесність» знайомить майбутніх науковців, що дотримання академічної доброчесності передбачає обов'язкове посилення на використанні джерела інформації, надання достовірних результатів дослідження, дотримання норм законодавства про авторське право. А порушенням академічної доброчесності вважається плагіат,

списування, фальсифікація результатів дослідження чи сфабрикованість висновків, хабарництво. Майбутній науковець повинен бути обізнаний з мірами академічної відповідальності, які можуть поширюватися аж до юридичної, щоб з перших кроків наукового пошуку формувати в собі необхідні етичні принципи і моральні правила.

Пропонована дисципліна «Професійна етика і академічна доброчесність» сприятиме вже з першого курсу формуванню в молодій людині внутрішньої потреби вчитися і працювати в атмосфері високої моральності, поваги до свого вишу та майбутньої професії. Спільними зусиллями мають бути встановлені морально-етичні норми, обов'язки та вимоги до всіх учасників навчально-виховного процесу, що ґрунтуються на принципах академічної доброчесності.

Найважливішим завданням пропонованого курсу є можливість допомогти розкрити природне джерело моральності людини. Так, Е.Фром вважає, що «джерело норм моральної поведінки слід шукати у самій природі людини, що моральні норми засновані на вроджених якостях людини, що порушення цих норм призводить до емоційного і психічного розпаду. Я прагну показати, що структура характеру зрілої і продуктивної особистості сама є джерелом «доброчинності» і що «зло» є (як показує аналіз) байдужість до себе самого і саморуйнування. Не самозаперечення і не егоїзм, а любов до себе, не заперечення індивідуальності, а утвердження істинно людської самості – ось вищі цінності гуманістичної етики. Щоб бути впевненим у своїх цінностях, людина має знати саму себе і свою здатність до добра і продуктивності» [5, с. 31-32].

Саме у педагогічному вузі мають бути створені умови, по-перше, для поінформованості про такі вимоги, а, по-друге, забезпечення набуття знань, вмінь і навичок діяти згідно з цими вимогами впродовж навчання у ВНЗ та у подальшій професійній діяльності. Адже, «саме життя є мистецтво, по суті найважливіше і одночасно найскладніше мистецтво для людини. Його об'єктом є не та чи інша спеціалізована діяльність, а сама життєдіяльність, тобто процес розгортання і реалізація всіх потенцій людини» [5, с. 40].

Література:

1. Волинка Григорій Іванович. Вибране. – К., 2015.
2. Никомахова етика, III, 7, 111 3b Аристотель. Етика, СПб, 1908.
3. Стандарти і рекомендації щодо забезпечення якості вищої освіти в Європейському просторі (ESG). Електронний ресурс: Режим доступу http://www.britishcouncil.org.ua/sites/default/files/standards-and-guidelines_for_qa_in_the_ehea_2015.pdf
4. Проект Закону України «Про освіту». Електронний ресурс: Режим доступу http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?pf3511=58639
5. Фромм Э. Психоанализ и этика. – М, 1998. – С. 42.

Возняк С. С.
*Східноєвропейський національний університет
імені Лесі Українки, к.ф.н., професор кафедри
культурології і менеджменту соціокультурної діяльності
м. Луцьк, Україна*

СООТНОШЕНИЕ ФОРМЫ И СОДЕРЖАНИЯ В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Современную педагогическую теорию и педагогические практики сложно заподозрить в повышенном внимании к *категориальному составу* образовательной деятельности. Равным образом – и философско-образовательный дискурс (за редкими исключениями). Обычно логические категории педагогика в своей повседневной работе берет *из представления*, не доводя их до понятийной содержательности и пользуется ими нерелексивно.

Образовательная деятельность по своему существу являет собой *высший* из возможных процессов действительности вообще, поскольку сущностью образования есть непрерывное становление человеческой субъективности, возведение индивида во образ собственно человека.

Категориям «форма» и «содержание» в этом процессе принадлежит особая роль, поскольку образование есть *формирующая* активность.

При этом категории группы «форма» в педагогической литературе представлены весьма своеобразно. Не счесть публикаций, где рассматриваются различные формы организации учения и воспитания, под *содержанием* образования подразумевается *состав* учебных дисциплин, подлежащих изучению, и весь процесс, разумеется, представлен как целенаправленное *формирование* индивида. О засилье *формализма* в сфере образования наговорено тоже достаточно. И весьма редко сами названные категории берутся на должном уровне, – они не доводятся *до понятия*, до диалектической культуры мышления с ориентацией на опыт классической философии.

Широкое распространение – особенно во всевозможных учебных пособиях – получило представление о форме как структуре и о содержании как элементах при непременном подчеркивании ведущей роли категории «содержание» в этом соотношении. Однако такой подход далеко не исчерпывает богатейшего содержания этих категорий, имеющих солидную историко-философскую традицию осмысливания (Платон, Аристотель, Фома Аквинский, Ф.Бэкон, Кант, Фихте, Гегель, Маркс). Опыт теоретической рефлексии над категориями «форма» и «содержание» еще недостаточно распределен.

Наиболее целостно разработаны и осмыслены категории группы «форма» в «Науке логики» Гегеля. Немецкий мыслитель рассматривает три группы категорий «*форма – сущность*», «*форма – материя*», «*форма – содержание*». Попробуем в этом категориальном составе выделить собственно мировоззренческий и философско-образовательный смысл.

Мировоззренческий смысл категорий «форма и сущность» заключается в том, что они выступают формами созерцания общественного человека. В своем рефлексивном единстве «форма» и «сущность» ориентируют созерцание на восприятие предметного мира как человечески организованного бытия, на узнавание человеческой сущности во внешнем, на видении смысла и осмысление видимого. Мир в таком *эйдетическом созерцании* предстает в качестве чего-то основательного, субстанциального, обладающего в себе абсолютным смыслом и не позволяющего субъекту относиться к себе сугубо с позиций обладания.

Если в вышеупомянутой категориальной паре форма и сущность находятся на стороне объекта, то в соотношении «*форма – материя*» они всецело принадлежат субъекту. Тем самым категориальные определения «форма» и «материя» выступают определениями деятельности, но деятельности по-своему односторонне-абстрактной, несущей в самой себе и форму, и сущность, и цель для воплощения их в пассивном субстрате – материи. В логическом плане эти категории выступают определениями простого труда, а в мировоззренческом – определениями волюнтаристически-разрушительной вещной активности, *активизма* собственно, который полагает предметное бытие как в-себе ничтожное и несущественное. Универсализация такого отношения в качестве способа деятельного преобразования как природы, так и общества, приводит к катастрофическим последствиям, а в сфере образования – к редукции формирования к формовке, к принуждению и насилию.

Мировоззренческий смысл категорий «форма» и «содержание» сосредоточен в проблеме содержательности человеческой активности. В этом соотношении сущность и форма обнаруживаются как на стороне субъекта, так и на стороне объекта, а посему существенны не только определения субъекта и объекта, но и само их *отношение*. Существенным является удержание самой содержательности взаимосвязи субъекта и объекта. Категории «форма» и «содержание», взятый в их глубинной диалектике, являются регулятивами сознательно осуществляемой человеческой жизнедеятельности, т.е. такой активности, которая удерживает в себе единство практического и теоретического отношений к миру, деятельностный и созерцательный аспекты человеческого мироотношения. Такая деятельность ориентирована не только и не столько на потребностно-полезностное преобразование мира объектов, сколько на выявление внутренней меры и сущности преобразуемой действительности и адекватное именно этой мере и сущности преобразование. Таким образом – она открыта в миры других субъектов. Адекватное человеческое отношение к миру предполагает *сознательное отношение к форме*, учитывающее ее имманентное раздвоение на содержательную и формальную форму, а тем самым – удержание внутренней противоречивости содержательного и формального в деятельности.

В плане преодоления деформаций образовательного процесса необходим решительное ограничение внешне-формирующей активности и отыскание

адекватных форм построения взаимоотношений участников педагогического общения.

Ф. Т. Михайлов пишет: «**Форма** есть не что иное, как достигнутая к определенному времени пространственная организация длящего себя содержания» [3, с. 522]. А истинным **содержание** учебной деятельности является то, чем реально создаётся единое пространство общения учащихся и учащихся.

Итак, содержанием образовательной деятельности создается образовательное пространство. Значит, *содержание* образования – это не просто корпус знания «основ наук», некий «материал», который надо – нет, не «освоить», а, как принято говорить, «пройти». Как полагает известный русский психолог В.И. Слободчиков, *образование – это форма, а развитие (человеческих сущностных сил) – содержание: «Форма полагает и определяет (полагает пределы) содержание; в свою очередь содержание буквально нацупывает, ищет своей адекватной формы»* [5]. При этом В. И. Слободчиков вводит понятие «со-бытийная образовательная общность», которая необходимо должна стать формой такого образования (как тождества воспитания и учения), которое совпадает со своим «понятием». Именно такая форма способна становиться *содержательной формой, у-держивать процесс в его истинных измерениях как развитие человеческой субъективности.*

В свою очередь, **содержание образования** – это то, что вводится в состав субъективности, а почему оно никак не тождественно корпусу тех наук, которые-де обязан освоить ученик. «Вводятся» формы общения, формы обращений субъектов к миру, друг к другу и тем самым – к самим себе. Правда, содержание – это то, что **со-держит, у-держивает** образовательный процесс, значит – сразу же и форма, *содержательная форма*. Становление человеческого Я – *сущность* образовательного процесса, а **содержание** его – то из состава культуры (в первую очередь – формы общения, способы обращений друг к другу), **что** вводится в состав субъективности. **Как** вводится (=осваивается) – это вопрос *формы* образовательного процесса. Но **что** и **как** – различаются внутри единого процесса, непременно переходя друг в друга. Главное во всем этом: содержание образования – это отнюдь не учебные дисциплины, как обычно полагают, а способ *у-держания* процесса общения между участниками педагогического процесса, а тогда это сразу – форма.

Литература:

1. Михайлов Ф. Т. Содержание образования и его идеальные формы / Ф. Т. Михайлов // Избранное / Ф. Т. Михайлов. – М. : Индрик, 2001. – С. 513–527.
2. Слободчиков В. И. Со-бытийная образовательная общность – источник развития и субъект образования [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.values-edu.ru/wp-content/uploads/2011/05/slobodchikov_co_existence.pdf

Заремський М. Й.
*Глухівський національний педагогічний університет
імені Олександра Довженка, к.ф.н., доцент
м. Глухів, Україна*

ПЕРЕДУМОВИ ФОРМУВАННЯ НОВОЇ ФІЛОСОФІЇ ОСВІТИ

XXI століття висуває нові завдання в усіх сферах життєдіяльності людини і суспільства. До їх числа слід віднести, зокрема, завдання науково-педагогічного характеру, сконцентровані у сфері, що готує людину до життя в умовах переходу до нового типу цивілізації, однак на підставі принципово відмінних від попередніх епох способів усвідомлення і оцінок суспільного прогресу. По суті, видозмінюється сама освіта – у її орієнтаціях на «світ» чи «світло», завдання створення «образу як подоби» чи «образу як ікони», у її рефлексії та самоусвідомленні філософії освіти щодо варіантів таких стратегій, шляхів їх реалізації, потреб і можливостей здійснювати людинотворчу місію, у зміщенні акцентів цього людинотворення в бік нової еволюційної якості – Homo educatus, у кардинальних перетвореннях всієї її феноменології тощо.

Суспільство теж стає все більш людиноцентристським. За таких умов індивідуальний розвиток особистості задемонструє в певних узагальнених показниках рівень прогресу – в аспектах і спрямованості, і поступальності, і якісного вдосконалення цього суспільства чи спільноти, а з іншого – виступає головною передумовою і образом бажаної дійсності, її подальшого стану, її майбутнього. Як відомо, людиноцентризм як система поглядів в якості критерію ефективності суспільства і держави визнає цінність людини та можливості забезпечити їй самореалізацію, вільний розвиток та розкриття здібностей. Варто мати на увазі й ще суто «прикладну» здатність освіти виступати лідером духовної сфери з огляду на її продуктивну та інноваційну роль, специфічну властивість «олюднювати» світ, культуру, науку, робити цей духовний феномен масовидним і тим самим забезпечувати інтелектуальний розвиток кожної людини.

І тут, роблячи своєрідну «поправку» на український досвід і наші сьогоденні реалії, слід позитивно оцінити думку Владлена Лутая про те, що найважливішим завданням освіти в Україні, її філософсько-соціологічних основ «є розкриття тієї «золотої середини» поєднання протилежних егоїстичної і колективістської тенденцій, що є специфічним для менталітету нашого етносу і повинно стати його основою, об'єднувальною ідеєю» [1, с. 18]. Відтак, рано чи пізно, в умовах конкретних змагань за гідне місце у світовому співтоваристві, мусять бути сформульовані і артикульовані завдання в забезпеченні реальної, а не декларативної пріоритетності освіти, її вибудовуванні в контексті вимог, можливостей та історичних викликів нового типу цивілізації, яка в науковій літературі поіменовується інформаційним суспільством.

Один із найголовніших серед цих чинників стосується, зокрема, все тієї ж фундаментальної й суттєвої характеристики людини, усвідомлення

найпринциповішого змісту ідеї людяності – питань свободи людини і до того ж – сполученої із культурою у вигляді їх творчого синтезу. Реальні умови такого процесу і створюються, і поєднуються, і зреалізуються в освіті найорганічніше і найтісніше: забезпечуючи для кожної особистості власний спосіб здійснення її культури на «полях» «Я-Мама», «Я-Мої рідні», «Я-Історія», «Я-Всесвіт» тощо, задемонструвавши кожному з нас притаманними саме цій підсистемі культури специфічними способами мотивації, інструменти та технології її осягнення. Відтак освіта виступає одним із найпотужніших чинників для реального здійснення особистістю історичних смислів, вільного («свободного»), органічного, мотиваційного прилучення до історії, створюючи простір її приналежності до власної свободи – від рівня ідей громадянськості до рівня есхатологічних переживань.

Усвідомлюючи те, що класична парадигма освіти зазнавала упродовж історії прогресивних змін, збагачувалася новими філософсько-педагогічними ідеями, вона все ж нині практично вичерпала себе. Насамперед, освіта продовжує залишатися лише «підтримуючою» (як її кваліфікували у свій час науковці «Римського клубу»), переважно зорієнтованою на репродуктивне знання. Ще вагомішим аргументом на користь проведення нагальних і кардинальних змін в її змістах та організаційних формах є домінування сциентистських і раціонально-технократичних тенденцій, які відображають дегуманізацію і «знелюднення» цієї найважливішої сфери культурного життя, яка, на жаль, часто-густо продовжує перебувати в тенетах педагогіки тоталітарного минулого і світоглядного догматизму.

Ось чому такими актуальними для сьогодення стають завдання створення сучасних особистісно зорієнтованих педагогічних систем, які могли б реалізувати принципи дитиноцентризму, свободи, вільного розвитку особистості в навчально-виховному процесі як відображення людиноцентристської тенденції в розвитку сучасної освіти. Нові завдання освіти у XXI столітті також вимагають застосування у найширших масштабах інноваційних освітніх та виховних технологій, що базуються на фундаментальних епістемологічних та герменевтичних аспектах педагогіки, психології, дидактики, конкретних методик, які сприятимуть творчій організації освітнього простору як простору свободи і активізації інтелектуальної діяльності учасників освітнього процесу.

Слід також пам'ятати, що освіта є гуманітарною системою. Це поняття характеризує широкий спектр об'єктів, граничними виявами яких виступають, з одного боку, окрема особистість, а з іншого – культура в цілому. Відтак культура в цілому може бути уподібнена до особистості, яка перебуває у нескінченному розвитку, а особистості і спільноти, що їх утворює така взаємодія, можуть бути схарактеризовані як відносно автономні підсистеми культури. Освіта як гуманітарна система здатна щоразу підноситися на все нові й нові цикли розвитку, одночасно виробляючи свою самосвідомість у процесі взаємодії з іншими гуманітарними системами і розглядаючи себе при цьому ніби збоку, з перенесенням акцентів уваги із зовнішнього на внутрішнє, з

цінностей на цілі, а з цілей – на засоби, що дозволяє об'єктивно, наскільки це можливо при такому ракурсі розгляду, оцінювати здобутки, переваги і невдачі її здійснення і коригувати цей процес.

У таких умовах все актуальнішими стають завдання розвитку мисленнєвих здатностей усіх учасників освітнього процесу, креативних інтелектуально-творчих здібностей, їх уяви, ініціативних та лідерських якостей.

Кардинальних змін зазнають підходи до розуміння реальності в сучасній науковій картині світу. Кризовим характером відзначаються засади епістемології, у якій поняття істини все більше поступається поняттю моделі. Відтак, коли зникає уявлення про істину як єдиний варіант відповідності знань і дійсності, котра ними відображається, зникає й конфронтація між різними способами світобачення – з появою претензій будь-яких підходів на роль єдино правильних і єдино прийнятних.

Новими гранями починає виблискувати особливий, започаткований у ХХ столітті, системний підхід до розгляду складних об'єктів (до числа яких, безсумнівно, слід віднести й освіту). Його основним принципом є принцип цілісності, згідно з яким властивості системи не можуть бути зведені до суми властивостей її складових елементів, а головне – про залежність всіх елементів, процесів і відношень всередині системи від принципу організації цілого. Цей підхід, розроблений видатним бельгійським вченим, лауреатом Нобелівської премії І. Р. Пригожиним і його співробітниками, орієнтує наукове дослідження на розкриття цілісності системи в її взаємозалежності з середовищем, спирається на принцип невизначеності (особливо, коли йдеться про розгляд гуманітарних систем, до числа яких, нагадаємо, відноситься система освіти), що лежить в основі багатьох найновітніших методологій сучасної науки, зокрема, синергетики – теорії самоорганізації в системах різноманітної природи.

Як бачимо, навіть проста фіксація нових характеристичних параметрів буття освіти як підсистеми культури дозволяє зафіксувати складний спектр світоглядно-філософських і наукових форм передбачення, дослідження, діагностування наслідків тих змін, які її очікують у контекстах соціальних, історичних, культурних тощо змін у ХХІ столітті.

Література:

1. Лутай В. С. Основне питання сучасної філософії і реформування освіти / В. С. Лутай // Освіта і управління, 1998. – № 3. – С. 7-20.

Культенко В. П.

Національний університет біоресурсів і природокористування України, к.ф.н., доцент

Кравченко А. Г.

*Національний університет біоресурсів і природокористування України, к.ф.н., доцент
м. Київ, Україна*

ЩОДО ОНТОЛОГІЧНИХ ПРОБЛЕМ ФІЛОСОФІЇ ОСВІТИ

Онтологія освіти вимагає необхідність виокремлення онтологічних проблем у предметному полі філософії освіти. Для цього здійснимо поділ онтологічної проблематики, згідно з існуючими підходами до визначення онтології як філософської галузі знань, на три групи: 1) вчення про будь-яке суще (натурфілософський підхід); 2) вчення про загальні підстави того, що існує (метафізичний підхід); 3) вчення про людське відношення до буття і людину як предмет буття (феноменологічний підхід). Відповідно до цього розподілу визначень онтології можна виявити і три групи присутності онтологічних проблем у філософії освіти.

У рамках натурфілософського підходу до онтології, філософія освіти досліджує залежність освітніх практик від вибору тієї чи іншої онтологічної моделі; виявляє різницю в освітніх підходах, які базуються на ідеалізмі, матеріалізмі, прагматизмі та екзистенціалізмі; з'ясовує універсальні поліваріантні принципи організації і функціонування освіти в сучасному суспільстві.

Буття, його системність, структуру людина починає пізнавати від самого народження. Спочатку це відбувається інтуїтивно, за природною системою спілкування дитини з батьками, спостереження за навколишнім середовищем і людьми. У школі діти глибше знайомляться і аналізують об'єкти природи, поняття протяжності (довжина, ширина, висота), простору (зверху, знизу, збоку), часу, руху тощо. У свідомості дитини відбувається систематизація всіх основних форм буття: буття речей (тіл) і процесів, буття людини, буття духовного (ідеального), буття соціального; освоюються змісти природничо-наукові, історичні, культурні, моральні, філософські.

У рамках метафізичного підходу, філософія освіти досліджує загальні онтологічні підстави освіти. Питання: «Чи має освіта особливий онтологічний статус чи гносеологічна проблематика вичерпує основний її зміст?», «Чи можлива освіта «без онтології» і яким чином «виживає» онтологічна проблематика в епоху конструктивістського розвитку освіти?», «Чи є нові онтологічні сенси в концепціях «віртуальної реальності?» є найважливішими: залежно від відповіді на них визначаються онтологічний статус освіти, її цілі, форми, методи, зміст тощо.

Підставами дослідження освіти можна вважати три чинника: прийняте педагогами розуміння пізнання й істини; прийняте у філософії розуміння істини

і самого пізнання; місце і роль філософії в житті суспільства. З цієї точки зору онтологія освіти розглядає природу знань людини (здібностей, вмінь та навичок), визначає сутність процесу пізнання та розмежовує онтологічне й гносеологічне розуміння істини у тісному взаємозв'язку з освітою.

Термін «знання» має різні тлумачення: по-перше, здібності, вміння, навички, які ґрунтуються на обізнаності, як щось зробити, здійснити; по-друге, будь-яка пізнавально значуща (зокрема, адекватна) інформація; по-третє, особлива пізнавальна одиниця, форма відношення людини до дійсності, що існує поряд і у взаємозв'язку з практикою. Другий і третій аспекти виражають філософське розуміння терміна.

З наукової точки зору, пізнання – це процес, зумовлений насамперед суспільно-історичною практикою, набуття і розвитку знання, його постійне поглиблення, розширення й удосконалення; результатом такого процесу є нове знання про світ.

Безпосередня мета пізнання у будь-якій його формі (науковій, філософській, освітній тощо) – істина. Питання про те, «що таке істина?» завжди викликав інтерес у людей. Істина – це знання, що відповідає своєму предмету, що збігається з ним. Інакше кажучи, це правильне відображення дійсності – і в живому спогляданні, і в мисленні.

Досягнення істини – шлях зазвичай складний, сповнений труднощів і суперечностей. Всі філософські напрями і школи в усі часи намагалися сформулювати своє розуміння природи і сутності істини. Класичне визначення істини, яке потім стало традиційним у філософії, дав Аристотель, визначивши істину як відповідність наших знань дійсності. Цього широкого і абстрактного визначення дотримувалися всі філософи як матеріалісти, так і ідеалісти, як діалектики, так і метафізики.

Феноменологічний підхід робить наголос на людському ставленні до буття і самій людині як предметі буття. Філософія завжди прагнула упорядкувати людські стани і сенси, допомагаючи людині досягти повноти буття. У сучасній філософії ця проблема обговорюється знову з однієї причини: щоб розуміти щось, ми повинні мати місце в тому світі, який збираємося розуміти. Безумовно, центральним ядром проблеми людини є питання про сенс життя.

Проблема сенсу життя виникає разом із самою філософією як віддзеркалення природної скінченності, смертності людини, як проблема подолання суперечності між природною обмеженістю людини і необмеженістю її духовних амбіцій.

Таким чином, сенс життя є індивідуальним, унікальним, але його «істинність» визначається тим, що його поділяють інші люди. Сенс людського життя, з цього погляду, завжди пов'язаний з реалізацією себе у суспільстві (самотворенням), тобто трансцендуванням себе. Процес самотворення припускає здатність людини трансформуватися, виходити за межі будь-якої культури, будь-якої ідеології, будь-якого суспільства і знаходити особистісні підстави й сенси свого буття, які не залежать від того, що трапляється в часі з суспільством, культурою, ідеологією чи соціальним рухом. Тому вивчення

онтологічного аспекту сенсу життя дозволяє не тільки зрозуміти культурно-історичне коріння формування сенсу життя конкретної людини, але також роль інших людей у самоідентифікації та самореалізації особистості.

Литвиненко Т. С.
*Національний педагогічний університет
імені М. П. Драгоманова, аспірантка
м. Київ, Україна*

ФІЛОСОФІЯ ВИХОВАННЯ У ПОГЛЯДАХ Г. І. ВОЛИНКИ

Плідні філософські ідеї щодо виховання розгортаються у представників сучасної української філософської думки: В. Андрущенко, Є. Бистрицького, І. Зязюна, А. Єрмоленка, В. Кременя, С. Кримського, М. Култаєва, М. Мамардашвілі, М. Михальченка, І. Надольного, В. Шинкарука, Л. Шкляра. Однак філософія виховання в системі сучасних педагогічних впливів на особистість потребує відповідної актуалізації з позиції формування нових світоглядних установок [1]. У зв'язку з цим особливої актуальності набувають філософські роздуми Г. І. Волинки з проблеми виявлення загальних принципів і закономірностей виховання та освіти, пізнання та осмислення стану розвитку концепцій, тенденцій і суперечностей у освітньому просторі України.

Г. І. Волинка, розглядаючи феномен педагогічного університету, звертається до осмислення філософії виховання. Вважав, що філософію та інші соціально-гуманітарні дисципліни, що мають відношення до виховання людської душі, можна викладати цілком інформативно, за принципом *alma mater*, прагнучи, щоб студент запам'ятав і міг відтворити певну суму відомостей, але виховна віддача у такому разі їх буде мінімальною.

Транспонуючи ідеї пруських реформаторів університету у поясненні проблем сучасних педагогічних університетів, поділяє їх прагнення подолати одну із застарілих вже у ті часи педагогічних парадигм епохи Просвітництва – «принцип відгодовування» – *alma mater*. Керуючись цим принципом, рівень підготовки фахівця залежав від насичення його знаннями. Вчений вважав, що цей принцип був канонізований педагогікою, рудименти його не подолані до цього часу і знайшли своє термінологічне закріплення: «російське «воспитание», німецьке «Erziehung» мають кореневе знання «відгодовувати». Тим більше відродно, що українське «виховувати» несе у собі дещо інший смисл, є «антипринципом» [2, с. 522]. Г.І. Волинка вказує на принципову різницю в українському терміні «виховання», вбачає в ньому «увагу до своєї та чужої душі, прагнення освітити її світлом розуму, віднайти приховане в її темних закутках, гармонізувати, зрозуміти і впорядкувати» і підкреслює, що це термін «дуже влучно і точно позначає малочисленні, але вкрай значимі з історії людського духу повороти від екстенсивного накопичення і присвоєння зовнішньої інформації в душах» [2, с. 522].

Вчений метою філософського виховання вбачає залучення студентів у історичний досвід самосвідомості, рефлексії, розуміння, вибору, свободи і відповідальності. Вважає, що поняття необхідні тут лише для вербалізації даного досвіду, а смыслом філософії є особливий душевний стан «щирої зацікавленості, закоханості у мудрість, в себе у цьому стані». Згідно переконань філософа цей стан означає розуміння відносин зовнішнього-внутрішнього, спонукає до пошуків у собі і ззовні, до постійного самозбагачення, творчості і трансцендування. Перебуваючи у цьому стані людина залишається цікавою для себе і для інших» [2, с. 521].

У зв'язку з цим вважав, самосвідомі мотиви до самостійного підвищення фахової і загальної освіти проростають лише в душах з щирою, відвертою, окультуреною філософським досвідом тонкою і гармонійною конституцією. Досягнення цього можливе за рахунок досить тривалого заглиблення у світ соціально-гуманітарних знань, які, до речі, і виховують людську душу, здатну відповідально ставитися до набуття нових здобутків і піклуватися про загальну просвіченість, ясність і впорядкованість. Їй не властиво задовольнятися лише набором уявлень про світ своїх фахових чи життєвських інтересів, вона завжди буде прагнути до формування понятійної картини світу» [2, с. 520].

У зв'язку з цим вчений називає одну з рис повнофункціональної особистості, яку допомагає виховати філософія, – ясно концептуалізовану, добре продуману систему ціннісних уявлень у галузі моралі, мистецтва, політики тощо. Оскільки з моменту свого виникнення філософія цікавиться цінностями в різних сферах, вона надає можливість людям сформулювати власні ціннісні орієнтири, усвідомити сенс їхнього власного життя [3].

Тобто, Г. І. Волинка у своїх поглядах на філософію виховання особистості керується принципами гуманізму, де головною ланкою виховного процесу стає сам виховуваний; необхідним є урахування індивідуально-особистісних здібностей і задатків, неповторних особливостей особистості; завдання процесу виховання – розвинути все краще, закладене в індивіді від природи, забезпечити його розквіт, всебічний і гармонічний розвиток. Гуманістична філософія виховання орієнтована передусім на вивчення й збагачення внутрішнього світу вихованця, ураховує його індивідуальні особливості й опирається на його самостійні духовні зусилля, спонукає до саморозвитку і самовиховання [1].

Література:

1. Берегова Г. Д. Взаємоперетин філософії освіти й виховання у теоретичній реконструкції форм і способів спілкування поколінь / Г. Д. Берегова // Вісник Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут». Філософія. Психологія. Педагогіка, 2013. – № 1. – С. 3-9. – Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/VKPI_fpp_2013_1_3
2. Волинка Г. І. Вибране / за ред. В. П. Андрущенко, О. С. Падалки, І. І. Дробота, Н. Г. Мозгової та ін. / Нац. пед. ун-т імені М. П. Драгоманова. – К.: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2015. – 541 с.

3. Волинка Г. І., Гусєв В. І., Мозгова Н. Г. та ін. Історія філософії у її зв'язку з освітою: Підручник / За ред. Г. І. Волинки. – К.: Каравела, 2006. – С. 55-60.

Плахіна Т. С.

*Національний педагогічний університет
імені М. П. Драгоманова, аспірантка
м. Київ, Україна*

ОСМИСЛЕННЯ ДИТИНОЮ РІЗНОВІКОВОСТІ У РОДИНІ ЯК ПРЕДМЕТ ФІЛОСОФСЬКОГО-АНТРОПОЛОГІЧНОГО АНАЛІЗУ

На сьогоднішній день проблема осмислення дитиною різновіковості в родині в ракурсі філософського-антропологічного аналізу вивчена недостатньо. Осмислення положення дитини в родині є предметом розгляду, головним чином, психології, для якої інтерес представляють одиничні випадки при дисгармонії стосунків. У філософській антропології ця проблема тільки починає ставати предметом вивчення.

Слід зазначити, що філософія відносин дітей різного віку потребує ефективних наукових досліджень та напрацювань, адже врахування біологічного та філософського складника взаємовідносин дітей різного віку в родині призводить до необхідності виділення декількох рівнів таких взаємовідносин: антропологічного, філософського, отнологічного та психологічного.

На думку Габрієля Марселя, буття – не Воно, а Ти, тому прообразом ставлення дитини до буття є особистісне ставлення до іншої дитини [цит за: 1, с. 13].

При дисгармонії дитячих взаємин, в першу чергу, виявляється почуття ревности. Ревности виникають як прагнення привернути до себе увагу батьків. Дитина, якій мати віддає свою емоційну перевагу не переживає почуття ревности (у контексті суперництва з іншою дитиною за любов матері). З філософської точки зору ревности не мають прямого вираження у отнологічній моделі буття та філософії взаємовідносин.

За Г. Марселем, «довіру можна мати лише до «ти», лише до якоїсь реальності, здатної взяти на себе функцію «ти», до якої можна звернутися і яка прийде на допомогу» [3, с. 107].

Не дивлячись на те, що діти з однієї сім'ї беруть участь в одних й тих же подіях, живуть в одному й тому ж будинку, з тими ж батьками, у кожній дитини виникає безліч суто особистих переживань, які невідомі останнім. Проблеми в поведінці дитини відображають його конфліктні емоції: контраст між відчуттям, що він знову став маленьким, і бажанням вирости, стати старшим. Чим менша різниця у віці, тим ближче діти один до одного і тим більше їх співпраця. При незначній різниці у віці між дітьми старша дитина виражає почуття ревности по відношенню до молодшої при відчутті, що мати приділяє

більше уваги молодшій дитині. Такі прояви ревнощів, на думку Н. Орлової, можуть призводити у подальшому до суттєвих дезінтеграційних відхилень у поведінці дорослого індивіда [4, с. 137].

Так, при різниці у віці більше чотирьох років виникають більш незалежні відносини, і ворожість проявляється менше. Чим ближче вони за віком, тим сильніше позначаються стосунки суродженців на їх розвитку. Десь у віці трьох-чотирьох років молодший суродженець вже виявляється здібним до ігрової співпраці і вносить свій вклад до спільної гри із старшим. У цей період можуть виникати і кооперативна поведінка, і конфліктність в грі, відображаючи амбівалентність відносин суродженців. Різниця у віці суродженців робить істотний вплив на ті ролі, які кожен з них переймає на себе в грі, причому старші діти, як правило, привласнюють собі право керувати грою і контролювати її хід.

У деяких роботах виявлено, що дітей з великих родин відрізняє висока міра підпорядкування і ворожості. У середніх сім'ях діти емоційніші і екстравертовані. У малих сім'ях діти більше прив'язані до батьків, більше індивідуалізуються. Міра прояву деяких особистих характеристик у дітей залежить від соціально-економічного статусу і розміру сім'ї, причому залежність ця зворотна для первістків і молодших дітей. Наявність такої кількості аспектів впливу на взаємовідносини суродженців у сім'ї (братів та сестер, братів та братів, сестер та сестер) породжують значну кількість філософських проблем у сфері особливостей таких відносин між суродженцями.

Порядковий номер народження дитяти є самостійним чинником, що впливає на формування інтелектуальних здібностей дітей. Ефект черговості народження полягає у тому, що з підвищенням порядкового номера народження знижуються інтелектуальні показники, за винятком останньої дитини, яка часто має результати кращі, ніж у попередніх дітей. Первістки завжди більше взаємодіють з батьками, навіть коли з'являються наступні діти. Після цього первістки починають грати роль посередників між батьками й молодшими дітьми, як і раніше більше інтактують з батьками. Брати і сестри, розділені невеликим інтервалом народження, схожі по ситуації виховання з близняками.

У ситуації конфліктності дитячих взаємин різниця у віці задає форму і способи досягнення мети – прагнення й бажання привернути до себе увагу близького дорослого. Філософія взаємовідносин дитини із матір'ю виходить ще з античних уявлень про розвиток відносин матері й дитини, місця дитини в схемі сімейної ієрархії.

Часто суродженці мають негативні почуття один до одного. Можливо, це продовжується не весь період їх спільного проживання у родині, але у момент отримання подарунків або виникнення особистої потреби у додатковій увазі, чи коли ущемлюються їх інтереси, такі суродженці можуть відчувати заздрість або гнів до інших дітей. Часто батьки допускають і помилки у взаємовідносинах з суродженцями:

- ✓ налякані емоціями дітей, вони починають виступати як миротворці, не даючи суродженцям можливості прородно забути ці відчуття;
- ✓ сприймають ситуацію як нормальну і не звертають уваги на відносини усередині дитячого простору сім'ї. Таке буває, коли самі батьки виросли в сім'ях з подібною динамікою дитячих відносин.
- ✓ якщо батьки формують простір дитячих відносин, то суродженці в сім'ї отримують позитивний життєвий досвід:
- ✓ навчитися лідирувати, приходити до компромісу, пристосовуватися;
- ✓ отримувати досвід тісних взаємин;
- ✓ навчатися відповідати на виклик і вирішувати конфліктні ситуації;
- ✓ демонструвати свою індивідуальність і розвивати її;
- ✓ навчатися поважати інтереси інших людей.

Всі ці чинники суттєвим чином впливають на розвиток взаємовідносин між дітьми різного віку у родині. Так, генетично різні індивіди, при тому й, різного віку, мають різний рівень розвитку онтологічного сприйняття буття та своїх власних суродженців. Практично неможливо прогнозувати можливі наслідки різних поєднань проявів нервових систем та життєвого досвіду.

Таким чином, проаналізувавши філософсько-антропологічні особливості взаємовідносин дітей різного віку у родині, можна зробити наступні висновки:

Врахування біологічного складника взаємовідносин дітей різного віку в родині призводить до необхідності виділення декількох рівнів таких взаємовідносин: філософсько-антропологічного, онтологічного та психологічного.

При виникненні дисгармонії дитячих взаємин, в першу чергу, проявляється почуття ревності. Ревності виникають у відносинах суродженців як прагнення привернути до себе увагу батьків. Дитина, якій мати віддає свою емоційну перевагу не переживає почуття ревності (у контексті суперництва з іншою дитиною за любов матері).

При різниці у віці дітей більше чотирьох років виникають більш незалежні відносини, і ворожість виявляється менше. Чим ближче вони за віком, тим сильніше позначаються стосунки суродженців на їх розвитку.

У ситуації конфліктності дитячих взаємин різниця у віці задає форму і способи досягнення мети – прагнення і бажання привернути до себе увагу близького дорослого.

Література:

1. Бурий А. Співбуття як предмет кінематорграфічної рефлексії / А. Бурий // Наукові записки [Національного університету «Острозька академія»]. Філософія. - 2013. - Вип. 14. – С. 13-20.
2. Марсель Г. Homo Viator. Пролегомени до метафізики надії / Габріель Марсель; [пер. з фр. В. Й. Шовкун] – К.: Видавничий дім “КМ Academia”, Університетське вид-во «Пульсари», 1999. – 320 с.

3. Марсель Г. Опыт конкретной философии / Габриэль Марсель ; [пер. с фр. В. П. Большаков и В. П. Визгин]. – М. : Республика, 2004. – 224 с.
4. Орлова Н. Х. Семья как объект социально-философского исследования : 09.00.11: Дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11. – СПб., 2000. – 201 с.

Романюк О. В.

*Національний медичний університет імені
О. О. Богомольця, к.ф.н., старший викладач
м. Київ, Україна*

ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ОСВІТНЬОГО СОЦІАЛЬНОГО «ЛІФТУ»

Намагаючись віднайти своє місце у світі людина врешті-решт спробує окреслити ті шляхи, які й допоможуть їй визначити в цілому власну позицію. Оскільки людина одночасно може займати кілька позицій, які у свою чергу можуть змінюватись, постає закономірне питання про певну константу в середині цього динамічного процесу віднаходження кожною людиною власного положення у світі.

Мета роботи полягає в аналізі філософсько-антропологічних аспектів особливостей функціонування освітнього соціального ліфту в нових українських реаліях.

Філософсько-антропологічну проблематику в українській філософській думці в цілому досліджували такі вчені: Є. Бистрицький, І. Васильєва, С. Кримський, В. Малахов, Н. Мозгова, С. Пролеєв, В. Табачковський, Н. Хамітов ін. Зокрема, молодь в умовах сучасної трансформації суспільства вивчає В. Воропаєва; людину як об'єкт дослідження філософської антропології осмислювалась у вигляді системної цілісності через призму понять «особистість» та «духовність» В. Ковальчук; антропологічний поворот альтернативно-історичного розвитку людини вивчає Н. Ткаченко.

Серед вітчизняних дослідників, які аналізують тему функціонування «соціальних ліфтів», слід зазначити таких, як М. Абрамова, В. Балащенко, О. Давидюк, Л. Ільчук, Ю. Ковбасюк, В. Новіков, І. Попова та інші [3]. Специфіку і механізми функціонування соціальних ліфтів вивчали Н. Коваліско, О. Сенюра; соціальні ліфти для обдарованої молоді досліджував М. Дроботенко; гуманізацію освіти вивчав М. Назаров; проблеми соціальної нерівності та ефективних пізнавальних технологій вивчали Т. Заславська, В. Ільїна, О. Куценко, О. Нечушкіна, Н. Паніна та ін.

Недостатньо дослідженим залишається питання про сталі філософсько-антропологічні аспекти освіти як соціального ліфту.

Щоб відповісти на це питання, звернемося, передусім, до роботи відомого російсько-американського соціолога П.А. Сорокіна, який розглядав суспільство стратифікованим, тобто таким, що складається зі страт, між якими однак можливий рух. Цей рух він називав соціальною мобільністю. Завдяки

«соціальним ліфтам» представники нижчих шарів, при певних умовах, можуть переходити в більш привілейовані верстви і навпаки [8].

Відомо, якщо добре працюють «соціальні ліфти» – це ознака розвиненого здорового суспільства. Саме завдяки ефективно діючим соціальним ліфтам вдається підтримувати в суспільстві стійку ідею соціальної справедливості і, як наслідок, високий рівень мотивації населення у напрямку активності з досягнення успіху в житті [1].

Серед соціальних ліфтів вчені виокремлюють: сім'ю, церкву, армію, ЗМІ, політику, бізнес, мистецтво та освіту. Так С. Агабабян, досліджуючи роль соціальних ліфтів у житті молоді, аналізує показники та чинники функціонування соціальних ліфтів: зростання середнього класу, агресію молоді, що спричинена великим розривом між багатими та бідними, відсутність державної протекції кар'єрного зростання молоді. А. Рубцов аналізує політичні «соціальні ліфти»: якщо влада у суспільстві узурпована, то для того, щоб піднятися, потрібно не лише не заперечувати, а навіть «прогнутись» під неї. У такому випадку, зазначає дослідник, «соціальні ліфти» перетворюються у «висхідний сміттєпровід» [3]. Важливість освіти як соціального ліфту підкреслює М. Абрамова, виділяючи такі чинники, як місце здобуття середньої освіти, додаткові заняття з репетиторами, обрання престижного університету, факультету чи спеціальності тощо. У своїй роботі поняття «соціальний ліфт» ми будемо визначати як суспільний механізм, який відповідає за переміщення найбільш освічених та працьовитих громадян у вищі соціальні верстви населення.

Б. Бергер, П. Бергер виділяють п'ять соціальних ліфтів [4]: економічна активність, раціональне шлюбне партнерство, підвищення освітнього рівня, політичний, «керування враженнями» (описаний Е. Гофманом).

Освіта як соціальний ліфт покликана сприяти в просуванні людини до високого рівня задоволення потреб. Дана ідея сприймається багатьма [5], про що свідчить кількість бажаючих вступити до ВНЗ та можливість талановитій але незаможній молоді навчатись і отримати більш привілейоване становище.

Не дивлячись на історичні віхи кризових ситуацій в освіті кожної країни світу (обмеження доступу певних класів до шкіл, закриття національних шкіл, заборона навчання рідною мовою, обмеження дисциплін тощо) у сучасному західному суспільстві освіта відкриває доступ до престижних посад і звань [6].

Натомість у наш час в Україні намітилася тривожна тенденція: освіта перестає бути цінністю, провідним механізмом, що забезпечує вертикальну мобільність людини. Причини такого положення, на наш погляд, наступні.

По-перше, освіта створена людиною для людини і про людину, тому, з одного боку, ґрунтується на антропному принципі. З іншого, впровадження в освітній процес технізованих інновацій, дистанційного навчання, тестового моніторингу якості освіти, обмеження аудиторних годин та збільшення самостійної роботи студентів свідчать про відчуження людини-викладача від людини-студента. Не дивлячись на те, що за суттю освіта залишається антропоцентричною, її буденна реальність перестає бути такою.

По-друге, в останній час яскраво виражена тенденція соціального розшарування, що веде до обмеження доступу громадян до того чи іншого «ліфта». Так, з одного боку, ідея загальної безкоштовної середньої освіти, яка реалізовувалася в Україні протягом майже століття, надавала реальну можливість будь-якому громадянину, незалежно від стартових соціальних, матеріальних та інших характеристик, отримати одну з найякісніших у світі освіт. З іншого боку, сьогодні в Україні спостерігається зменшення кількості освітніх навчальних закладів усієї вертикалі (від шкіл до ВНЗ) та зменшення державного замовлення на більшість спеціальностей, що ускладнює (за реального збідніння населення країни) для більшості вітчизняної молоді просування соціальними щаблями за рахунок саме освіти. Будучи доступною не для всіх освіта не втрачає сутнісного антропного принципу, але перестає бути всезагальним соціальним ліфтом.

По-третє, широко поширеною практикою в сучасній вітчизняній початковій школі стає обов'язкова вимога до мінімуму навчальних знань дитини, що вступає до 1 класу. З одного боку, ідея школи завжди полягала в тому, щоб навчити учня того, що він не вміє (зокрема, писати і рахувати). З іншого боку, очевидно, що подібний фільтр з самого початку розділяє майбутніх першокласників на групи, в залежності не від їх здібностей, а від можливостей їх батьків. У середній і старшій школі відзначається наявність так званих «додаткових освітніх послуг» – ще один серйозний чинник розшарування, який формує протягом одинадцятирічного періоду навчання досить ізольовані угруповання, що володіють різним стартовим потенціалом для подальшого вбудовування в соціальну сферу.

По-четверте, в Україні прослідковується суттєва відмінність у доступі міської та сільської молоді до якісної освіти. Так, серед денних загальних освітніх закладів нового типу (гімназії, ліцеї, колегіуми) 91,8 % знаходиться в міських поселеннях, навчається в них 96,5 % всіх учнів цих закладів. Ці середні дані свідчать про відсутність рівного доступу до якісної освіти серед міської та сільської молоді [2].

І найголовніше, у сучасному українському суспільстві людина зосереджується не лише на пошуку вигідної позиції для комфортного життя, а й на парадигмі та стратегії реалізації особистого поступу в світі. У даному контексті соціальні ліфти, зокрема освіта, виконують свою функцію лише частково, оскільки незалежно від завдань, мети, структури, реалізації певного соціального ліфту, вибір напрямку і якості діяльнійшої активності з досягнення позиції залишається за самою людиною.

Сьогодні вітчизняна освіта може і повинна залишатись антропоцентричною, але нездатна відповідати основним параметрам високоефективного соціального ліфта: бути постійно діючим протягом усього життя людини; бути доступним не «віртуально», а реально для всіх бажаючих.

Література:

1. Владимиров, А.О. Программа «Социальный лифт» [Электронный ресурс] / А. О. Владимиров. Режим доступа: <http://soclift.ru>.
2. Дроботенко М. М. Соціальні ліфти для обдарованої молоді – як необхідність виховання і підготовки еліти нації / М. М. Дроботенко // Освіта та розвиток обдарованої особистості. – 2014. – № 5 (24) /05/. – С. 20-23.
3. Коваліско Н. Соціальний ліфт як чинник структурування сучасного українського суспільства/ Н. Коваліско // Український соціологічний журнал, 2014. – № 1-2. – С. 59-64.
4. Личностно-ориентированная социология / Бергер П., Бергер Б., Коллинз Р. – Москва: Академический проект, 2004. – С. 183-184.
5. Савинская, И. Как починить российский социальный лифт [Электронный ресурс] / И. Савинская. Режим доступа: <http://espresso-id.livejournal.com/108688.html>
6. Селиванова О. А. Проблема деформации социальных лифтов в современной образовательной сфере / О. А. Селиванова // Вестник Тюменского государственного университета. Социально-экономические и правовые исследования. – 2012. – № 9. – С. 33–40.
7. Сорокин П. А. Социальная стратификация и социальная мобильность / П. А. Сорокин // Человек. Цивилизация. Общество. – Москва, 1992. – 373 с.

Ружи́ло А. О.

*Дрогобицький державний педагогічний
університет імені Івана Франка, аспірант
м. Дрогобич, Україна*

ПРОБЛЕМИ ФОРМУВАННЯ ПРАВОВОЇ СВІДОМОСТІ В ОСВІТНЬОМУ ПРОЦЕСІ

Зазвичай основні цілі правового виховання в нашій країні визначають приблизно так: навчити дітей правових знань, прав та обов'язків громадян у демократичній державі, формувати громадську культуру, засновану на повазі до прав і свобод людини. Серед завдань правового навчально-виховного процесу виокремлюють: ознайомлення учнів з правом, прищеплення інтересу до права, мотивування його застосування, виховання правової культури, формування розуміння у дітей фундаментальних цінностей, пов'язаних з феноменом правової держави, розвиток критичного мислення. Отже, ми бачимо звичне: «ознайомлення», «виховання», «прищеплення». Тому напрашується висновок: подібний підхід знаходиться в руслі традиційної педагогічної ментальності. Варто прислухатись до міркувань сучасного російського філософа: що проблема формування правової свідомості у молоді зумовлена не тільки тим, що реальна культурно-історична дійсність містить у собі правову

форму суспільних відносин, а в першу чергу через наявність глибинних підстав самого феномену права. «Для формального розсудку ця настільки прозора форма свідомості, так легко вбудована в схематизми сповідуваної формально-логічної методології освіти, що ніби не дає підстав для занепокоєння. Де-не-де, а тут-то найлегше застосувати тести. Це як з десятьма біблійними заповідями і з моральним кодексом будівника комунізму» [1, с. 408]. Важливим є констатація автора стосовно ніби то «прозорості» правової свідомості для формального розсудку і, відповідно, «зрозумілості» завдань формування такої свідомості.

Іншими словами, явно недостатньо дослідженим є питання про *реальні шляхи та способи* формування правової свідомості у сучасному освітньому процесі.

Важливим моментом для розуміння адекватних шляхів формування правової свідомості постає усвідомлення її метафізичних основ. Правосвідомість має серйозне метафізичне підґрунтя, оскільки, по-перше, вона є *свідомістю*, а остання несе в собі і собою, самим своїм існуванням метафізичний зміст. По-друге, сам *феномен права* певним чином причетний до метафізичної реальності, оскільки право постає зовнішнім виразом глибинних стосунків між людьми, що виходять за межі їх існування в матеріальному світі.

Стосовно метафізики права можна знайти цікаві ідеї у Канта, Гегеля, І. О. Ільїна. Гегель вважав, що ідея права є свобода, а система права – «царство здійсненої свободи». Сфера *свободи*, як це переконливо показав Кант, є принципово метафізичною реальністю. За І. О. Ільїним, безумовною та універсальною основою для правосвідомості постає воля до духу, тобто бажання самому вести духовне життя та забезпечувати його іншим. Правосвідомість, згідно поглядів російського філософа, є волею людини до дотримання права і закону. А тому право особистості структуроване «догори», до солідарного з іншими членами суспільства досягненню вищих цінностей. «Справжні права особистості розвиваються вертикально, охоплюючи все нові рівні особистісної досконалості, звільнюючи від непотрібної опіки з боку влади і колективу лише за мірою розвитку самодисципліни і самозобов'язування індивіда» [2].

Акцент саме на метафізичних засадах правової свідомості має велике *філософсько-освітнє* значення, оскільки нехтування глибинними, власне *надчуттєвими*, метафізичними вимірами людського буття перетворює процес формування правосвідомості в освітній діяльності на просте формальне засвоєння певних зовнішніх норм і правил.

В царині освіти міцно вкорінене *формально-розсудкове* мислення, на якому і ґрунтується *стара освітня парадигма*, «старе» педагогічне мислення. Воно абсолютизує *суб'єкт-об'єктну* модель побудови стосунків між вихователями та учнями, орієнтується на *об'єктну форму* організації знань, які повинен засвоїти учень. А тому і правові знання подаються у суто *об'єктній формі*, не входячи змістовно у склад людської суб'єктивності. Механічне збільшення обсягу таких знань або годин на їх вивчення нічого не може

змінити у плані формування власне правової свідомості учнів. Такий шлях безперспективний.

Безперечно, педагогам нелегко визнати, що правовий нігілізм сучасної молоді постає *прямим наслідком формально організованої освіти*, старої педагогічної ментальності. Набагато легше все списати на «поганий вплив середовища», на ускладнення криміногенної ситуації у суспільстві тощо. Проте стосовно правової форми свідомості треба мислити серйозніше, глибше: «Правова форма повинна бути розвинена в контексті розвитку цілісної форми суб'єктивності дитини, і розвинена як *міра свободи* у самопокладанні нею своєї суб'єктності. Вбудована в правову форму безликість аморальна з самого початку, і формальне введення правових форм обернеться саме протилежністю того, чого хотіли досягти. Цим хочу сказати, що все то девіантна-маргінальне, злочинне у всіх його образах, є далеко не тільки результат самої дійсності, яка для системи освіти виступає як сім'я і вулиця, а й прямий наслідок самої школи – від ясел до вузу. Бо вона орієнтована на зовнішнє засвоєння “знань, умінь і навичок”, а не на спосіб *породження* суб'єктністю, що розвивається, своїх власних (нею самою в будь-якому акті дії вимірюваних історично розвиненими формами людського буття) форм покладання себе в культурі – в усьому різноманітті її змісту» [1, с. 408].

Отже, насамперед треба подбати про контекст *розвитку цілісної форми* суб'єктивності дитини, що традиційна педагогічна ментальність не може ані осмислити адекватно, ані реально забезпечити в освітньому процесі. І розвинена як міра свободи у самопокладанні. *Освоєння свободи* як здатності до самовизначення постає *неодмінною умовою* формування правової свідомості. Проте сам спосіб організації традиційного освітнього процесу майже не передбачає складну діалектику *освоєння свободи* учнями, розвиток здатності визначати себе істотними вимірами людського буття. Нормальна освіта повинна бути орієнтована не на «знання, вміння, навички», її предметом постають *творчі здібності* усіх учасників педагогічного процесу. Якщо не буде відбуватись породження індивідами своїх власних форм «покладання себе в культурі», а тим самим – покладання форм власне культури (вельми бажано: *високої культури*) в склад своєї суб'єктивності, то з формуванням правової свідомості все буде кепсько, незважаючи на всі зусилля та благі наміри педагогів.

Зрозуміло, ми жодним чином не заперечуємо значення і ролі правового *просвітництва*, але при цьому слід чітко фіксувати різницю між просвітництвом і власне вихованням. *Об'єктна форма* правничих знань, так само, як і будь-яких знань з гуманітарного циклу, неспроможна істотно змінити суб'єктність учнів, оскільки вона зовнішня і байдужа до їх смисложиттєвих орієнтацій, покладань, визначень. Отже, постає проблема переведення знань з права з об'єктної форми у суб'єктну. А це, своєю чергою, пов'язане з *активацією метафізичних підвалин* права як такого.

Гострі проблеми з формуванням правосвідомості у сучасному освітньому процесі неможливо адекватно вирішити і розв'язати в межах старої освітньої

ментальності. Тут потрібен перехід до нового педагогічного мислення, що означає насамперед радикальну зміну способу здійснення взаємовідносин учасників педагогічного процесу – від панування і підкорення, опіки і адаптації, примусу й використання – до співробітництва. Без цілковитої поваги до учня як суб'єкта власної діяльності і стосунків неможливо сформувати у його свідомості *поваги до права*.

Література:

1. Лобастов Г. В. Диалектика разумной формы и феноменология безумия / Г. В. Лобастов. – М. : Русская панорама, 2012. – 560 с.
2. Попадьяна Т. С. Метафизика права в философии И. А. Ильина [Електронний ресурс] / Т. С. Попадьяна. – Режим доступу: <http://www.info-library.com.ua/books-text-11971.html>

Савицька І. М.

*Національний авіаційний університет,
к.ф.н., доцент кафедри філософії*

Супрун А. Г.

*Національний авіаційний університет,
к.ф.н., доцент кафедри філософії
м. Київ, Україна*

НОВА ПАРАДИГМА ФІЛОСОФІЇ ОСВІТИ ЯК ОСНОВА РЕФОРМУВАННЯ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА

Початок ХХІ століття характерний глобальними соціальними, політичними, науковими змінами, пошуком нового в освіті, відповідного тенденціям розвитку сучасного суспільства. Все це вимагає нового осмислення самого феномену освіти, важливе місце в якому займає вивчення філософських, зокрема, соціально-філософських підстав освіти в Україні. Саме тому актуального значення набуває обґрунтування методологічних засад філософії сучасної освіти, що є основою для здійснення комплексного підходу до вирішення проблем сучасної освіти, у першу чергу до виконання завдань її гуманізації.

Проблеми, що стоять перед освітою майбутнього, вимагають активних перетворень в самому розумінні сутності освіти, в самому підході до визначення пріоритетів освітньої діяльності. Але зміни в цій сфері можливі за умови першочергового вирішення найбільш загальних освітніх проблем, що визначають роль і місце освіти в вирішенні глобальних цивілізаційних завдань.

Дослідження різних аспектів філософії освіти дають можливість задуматися над глибокими і важливими питаннями. Філософія освіти пропонує нам сучасні підходи щодо вирішення проблем суспільно-політичного та соціально-культурного характеру, які гостро постали останнім часом в нашому суспільстві.

Саме якісна освіта є необхідною умовою забезпечення сталого розвитку суспільства, консолідації усіх його інституцій, гуманізації суспільно-економічних відносин, формування нових життєвих орієнтирів особистості. Перед системою освіти України постали нові завдання, зумовлені глобальними тенденціями розвитку філософії освіти. Система освіти як важливий соціальний інститут та виступає стратегічним фактором і умовою виживання людини у сучасному де гуманізованому суспільстві. Розуміння цього в контексті творення нової гуманістично-спрямованої філософії освіти, адекватної сучасним реаліям, є нагальною потребою часу.

В умовах сьогодення важливою проблемою філософії освіти постає виявлення взаємозв'язку складних і суперечливих процесів, що визначають сутнісні напрями науково-технічного і соціального розвитку суспільства.

Філософія освіти – це відповідь на кризу освіти, кризу традиційних наукових форм її осмислення та інтелектуального забезпечення. Філософія освіти обговорює граничні підстави освіти і педагогіки: місце і сенс освіти в культурному універсумі життя, розуміння людини та ідеалу освіченості, зміст і особливості педагогічної діяльності.

Сьогодні є загальноновизнаним те, що освіта в тій формі, як вона склалася до кінця ХХ ст., не враховує назриваючу глобальну кризу цивілізаційного розвитку, не може протистояти їй, тим більше сприяти її подоланню. Прагматичне, раціональне знання відтісняє в традиційній освіті світ духовних пошуків людини. Освіта, по суті, втрачає свій історичний сенс. Новітня направленість освіти ґрунтується на вмінні користуватися набутим знанням, його інформаційними можливостями, потребі і здатності творчо, раціонально і вибірково його застосовувати.

Вихідним пріоритетом в освіті має бути формування вільної та відповідальної особистості, здатної конструктивно працювати в проблемних ситуаціях, що поєднує професійну компетентність з громадянською відповідальністю, що володіє належним світоглядним кругозором і моральною свідомістю. Саме «дефіцит» такої особистості є першопричиною всіх соціально-політичних труднощів. Звинувачувати виключно освіту у кризі того чи іншого соціуму наразі не можливо, але брак продуктивного, критичного мислення, демократичної освіченості, культурної самодостатності становить загрозу занепаду навіть для успішного суспільства.

Відомим є той факт, що інтеграція України у світовий освітній простір вимагає постійного вдосконалення національної системи освіти, пошуку ефективних шляхів підвищення якості освітніх послуг, модернізації її змісту та забезпечення її безперервності. Ключовим завданням освіти у ХХІ сторіччі є розвиток мислення, орієнтованого на стале майбутнє.

Філософія освіти ХХІ століття постає засобом інтеграції науки, політики щодо науки і управління знаннями у сучасному його інтегруючому баченні мікро- і макроперспектив процесів творення, виробництва, трансферу, трансформації та використання знання.

Центральна проблема, яку вирішує сьогodнішня філософія освіти при розробці ціннісних основ ціле покладання, це проблема гуманізації освітньої системи та освітньої діяльності. Як правило, в сучасній практиці ця проблема формулюється як проблема гуманізації, яка полягає в утвердженні людини як найвищої соціальної цінності суспільства.

Гуманітаризація освіти покликана формувати духовність, культуру особистості, планетарне мислення, цілісну картину світу. Від рівня засвоєння базової гуманітарної культури залежить розвиток особистості в гармонії із загальнолюдською культурою, на основі якої можливий розвиток усіх сторін особистості, урахування її суб'єктивних потреб і об'єктивних умов, пов'язаних з матеріальною базою і кадровим потенціалом освіти. У цьому зв'язку самовизначення особистості у світовій культурі є стрижневою лінією гуманітаризації змісту філософії освіти.

Отже, джерелом проблем для філософії освіти стають світоглядні зміни, пов'язані з трансформацією картини світу, її сучасним переосмисленням. Сутністю парадигмальних змін стає гуманізація освіти, перехід її на нові принципи, основою яких стає антропологічна та гуманістична зорієнтованість. Цей процес супроводжується виникненням проблем різного рівня й різних аспектів: концептуальних, технологічних, психолого-педагогічних, інформаційних, світоглядно-ментальних.

Якісна освіта є необхідною умовою забезпечення сталого розвитку суспільства, консолідації усіх його інституцій, гуманізації суспільно-економічних відносин, формування нових життєвих орієнтирів особистості. Сутність модернізації системи освіти полягає у переході до нової освітньої парадигми, під якою розуміється сукупність принципів, ціннісних настанов і способів організації освітньої діяльності, які визначають кут зору на освіту: її мету, модель та освітній ідеал, адекватний антропологічним та соціокультурним запитам суспільства.

Філософія освіти, реалізуючи свій гуманістичний потенціал, покликана у розв'язати цілу низку проблем – від з'ясування своїх теоретичних можливостей впливати на освітні та виховні процеси до визначення головних рис формування нової людини та її нового соціально-політичного статусу в реаліях сьогodenня. Гуманітаризація пов'язана із загальнолюдською культурою та загальнолюдськими цінностями, з гуманітарним простором суспільства і освіти.

Нині перед освітою стоїть складне завдання: створення таких технологій, щоб вони з одного боку відповідали би світовим стандартам, а з іншого – спиралися на традиційні основи освіти та культури. Саме освіта виконує важливу функцію, виступаючи посередником в вирішенні гострих протиріч між матеріальним та духовним, регулює протиріччя між людиною та технікою.

Нова парадигма філософії освіти створюється не тільки для сучасних умов, а й принаймні для найближчого майбутнього. Вона повинна виходити з бачення людини, яка навчається, не просто як складної відкритої системи, а й такої, що підпорядковується всезагальним закономірностям самоорганізації систем.

Скалацький В. М.
*Київський національний університет
імені Тараса Шевченка, к.ф.н., доцент
м. Київ, Україна*

ОСОБЛИВОСТІ РОЗВИТКУ ГУМАНІТАРНИХ НАУК У КОНТЕКСТІ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Сучасний стан розгортання глобалізаційних процесів вимагає переосмислення і пошуку нових шляхів для подальшого становлення світового співтовариства, як нової якості існування людей. В цих процесах провідну роль відіграють гуманітарні науки. Цілком влучною і прийнятною постає точка зору К. Леві-Строса, в тому що ХХІ століття стане епохою гуманітарних наук.

Майбутнє завжди для людини було приховане й викликало нові надії та сподівання на краще життя, а також і острахи та занепокоєння. Сучасний стан розвитку світу характеризується інтенсивним розгортанням глобалізаційних процесів. Глобалізація відкриває як нові можливості для розвитку і самореалізації людини, так і загрози щодо існування як окремо взятої особистості, так і світу загалом. Ми є свідками становлення нової реальності. Але треба зазначити, що не тільки свідками, а й творцями цієї реальності, аналогів якої людство ще не знало. Тому важливу роль у становленні нової якості існування людства, такого як світове співтовариство, формування відповідальності не тільки за власне існування, а й за подальший розвиток всього живого на Землі можливо тільки при усвідомленні того, що гуманітарне знання відіграє фундаментальну роль у формуванні світогляду людини, що визначає її відношення до світу (природи, суспільства, до інших людей, а також до власного існування), визначення таких ціннісних орієнтирів, які дозволяють розвиватись людині у відповідному напрямку, що відповідає її сутності.

В умовах глобальних трансформацій питання пізнання дійсності актуалізуються, оскільки світ навколо докорінно змінюється, а разом з ним змінюється і сама людина. Такий тип змін носить глобальний характер існування чого раніше історія людства взагалі не знала. Сам процес пізнання дійсності з необхідністю вимагає відповідного рівня систематизації та узагальнення для того, щоб людина мала змогу оцінювати ситуацію та приймати відповідні рішення щодо своєї подальшої діяльності.

Саме тому на перетині ХХ – ХХІ сторіч і відбуваються фундаментальні зрушення у визнанні приналежності знань до відповідного класу наук. Адже наука виступає соціально-значущою сферою людської діяльності, яка спрямована на виробництво та систематизацією знань про закономірності існуючого засобами теоретичного обґрунтування та емпіричного випробовування і перевірки пізнаваних результатів для розкриття їх об'єктивного змісту

Сьогодні ставить нові завдання перед дослідженням дійсності, систематизацією та класифікацією знань. Особливе місце на сучасному етапі

розвитку знань належить людиновимірним системам, джерелами яких є вивчення людини та її діяльності. До них належать дослідження об'єктів сучасних біотехнологій, в першу чергу, генної інженерії, медико-біологічні об'єкти, великі екосистеми, біосфера в цілому, людино-машинні системи, складні інформаційні комплекси, зокрема системи штучного інтелекту.

Розвиток сучасних суспільств обумовлений розповсюдженням і широким використанням новітніх технологій. У техногенній цивілізації суттєвим чином змінюється стиль життя кожної людини, механізми формування особистості і її взаємодія з іншими особистостями. Це, перш за все, пов'язано з тим, що в усі сфери життя людини впроваджуються комп'ютерні технології. Отже, очевидним постає той факт, що техніка на сьогодні відіграє суттєве значення у житті людини, впливає на всі сфери її життєдіяльності, а особливо на розвиток науки, зокрема гуманітарних наук. Не має залишатись поза увагою те, що людина на сьогодні також перетворюється на «людський фактор техносу». Загально прийнято техногенну цивілізацію ототожнювати з західною, перш за все, це пов'язано з регіоном її виникнення. Техногенна цивілізація сформувалась у зрілому виді, темпи соціальних змін мають прискорений характер. Прискорений розвиток характеризується вже не розширенням культурних зон, а відбувається перебудова самих основ колишніх способів життєдіяльності і цим самим формуються принципово нові можливості подальшого розвитку. Самим головним і суттєвим у переході від традиційного суспільства до техногенного є виникнення і поширення нової системи цінностей.

Отже, сучасний стан розвитку техногенної цивілізації обумовлює і визначає розвиток не тільки природничого знання, а й гуманітарного особливою мірою, оскільки вже не відбувається протистояння між галузями знання: природничим, гуманітарним, технічним, тому що вони, на сучасному етапі розвитку суспільств, деякою мірою поєднанні. Сьогодні потребує виокремлення нових підходів щодо вивчення самої людини. Змінюється світ навколо і як наслідок змінюється й сама людина і попередніх теорій і засновків не достатньо для вивчення її сутності і передбачення перспектив її розвитку.

На рівні особистості техногенна цивілізація призводить до виникнення нового особливого типу автономії особистості, на відміну від розуміння особистості у традиційному суспільстві. В ньому особистістю вважається та людина, яка реалізує свої можливості через приналежність до певної системи зв'язків. В техногенній цивілізації може змінювати, поширювати свої зв'язки, вона не прив'язана до них. Сучасна особистість для ефективної реалізації своїх можливостей будує свої взаємовідносини з іншими людьми гнучко, вона включається в різні соціальні утворення і різні культурні традиції. Тобто ідеалом особистості в техногенному суспільстві є формування творчої індивідуальності.

Сучасний етап розвитку людства відкриває як нові перспективи для розвитку людини, так і нові загрози. На сьогодні наука постає складовою частиною культури. Але роль науки в культурі є дещо ускладненою, тому що

наука виступає не просто рушійною силою соціального прогресу, а одночасно виступає джерелом цивілізаційних ризиків та загроз, свідками яких ми є. Але наука виконує цілу низку функцій, які конструктивно впливають на розвиток людини і світу загалом. Тільки наука здатна створити такий пізнавальний інструментарій (понятійний, категоріальний апарат), за допомогою якого можна виявити не тільки проблеми й загрози, а й віднайти шляхи їх вирішення.

Інтенсифікація усіх соціальних процесів сучасного світу обумовлює й нову характеристику гуманітарного знання. В розвитку науки спостерігається тенденція до переходу в область до гуманітарних технологій і нового розуміння людського потенціалу. Але тільки за допомогою гуманітарного знання людина здатна орієнтуватись у світі, оскільки зміни носять прискорений характер існування і людині необхідні чіткі орієнтири щодо виокремлення можливих шляхів розв'язання конфліктів.

Фоменко Л. К.

*Дрогобицький державний педагогічний університет
імені Івана Франка, к.ф.н., доцент кафедри філософії
імені проф. В. Г. Скотного
м. Дрогобич, Україна*

ДЕЯКІ МІРКУВАННЯ Г. СКОВОРОДИ «НА ЗЛОБУ ДНЯ СУЧАСНОЇ ОСВІТИ»

Проблеми сучасної освіти, зокрема вищої, добре відомі як викладачам, так і студентам українських вишів. Постає питання: якщо відомі, то чому не з'ясовуються? З першого погляду, все просто і логічно. Але, мабуть, і не все так просто, як здається, і не завжди, що так здається, насправді просто. І тим паче, чим тут може зарадити у з'ясуванні наших сучасних проблем «витягнутий» з далекого минулого Г. Сковорода?

А саме своєю простотою і ясністю стосовно головного питання своєї філософії про людське щастя та засоби його досягнення. Це питання про реальне, дійсне щастя, яке філософ вважає не тільки досяжним для людини, але й необхідним. Розкриваючи антропологію цього етичного питання Г. Сковорода вже у вихідному пункті своїх міркувань наголошує: «Згадайте сказане мною оце слово: «Чим хто більше згоден з Богом, тим він більш мирний і щасливий». Оце-то означає: «жити за натурою». Хто ж не каже цього: «жити за натурою»? Та ця помилка є шляхом всієї згуби, якщо хто змішавши рабську і панівну натуру в одну тотожність, вибирає собі поводитирем замість прозорливої чи божественної тваринну і сліпу натуру. Це справжня неповага, незнання Бога, непізнання мирного шляху, мандрівка шляхом нещастя, що веде у царство п'тьми, у житло неспокійних духів» [1, с.306].

Тим самим філософ вказує напрямок як постановки, так і з'ясування сенсожиттєвих питань.

Буття сучасної людини у нашому розітнутому бурхливим цивілізаційним поступом суспільстві почасти стає справжньою мукою. Хоч за всіма канонами

земного життя воно мало би бути щасливим. Робота, посада, сім'я, діти, інформаційна насиченість, доступ до будь-яких знань... Все є, а щастя немає... Того головного, що дає людині душевний спокій, духовну радість, наснагу до праці і загалом до життя... Вже на студентській лаві замість здорового запалу до здобуття знань ми скоріше спостерігаємо пошук можливостей будь-яким чином отримати диплом, легенько забезпечити собі пристойний заробіток, отримати високу посаду тощо. Цими ж чинниками переважно мотивується і вибір професії. Існуючі прогалини освіти планується подолати з допомогою технічних засобів, покладаючись на їхню самодостатність.

Г. Сковорода логічно і послідовно «веде» читача по шляху переваг духовного вибору людини. Двері до щастя відкриваються через досягнення світу Біблії, бо «Вона безперервно кладе нам у вуха... найвище *єство*, називаючи його началом, оком, отцем, сильним, Господом, царем, ангелом ради, владичним духом, страхом-дороговказом, другою людиною, світлом, радістю, веселістю, миром та інше. На скількох місцях кричить нам: «*Слухай себе*». «*Прислухайся до себе краще...*» «*Увійдіть у вашу храмину...*» «*Повернися у дім свій*». «*Дух Божий живе в вас*». «*Друга людина Господь з небес...*». І це означає благовістити мир, сповіщати шлях щастя, відчиняти шлях благоденства, відкривати керівне у всьому й недремне око, щоб найстаранніше кожний, підкоряючись таємному всередині себе покликові блаженного духа, міг одержати настанову, просвітлення, кураж і досконалість у кожній своїй справі, а без його дозволу не починати найменшої дії, й не ступати найменшого кроку. Щасливий, хто живе згідно з волею благого духа! «Господь буде на всіх твоїх шляхах» [1, с. 306-307].

На жаль, сучасні люди не завжди керуються цими орієнтирами у своєму житті, зокрема у професійному виборі. Вони більше покладаються на власну волю, власні бажання або ж на необґрунтовані бажання своїх батьків. І цей шлях філософ називає згубним для людини, бо «бідна душа, яку водить власна хіть». Окреслюючи цю дорогу як дорогу *нещастя*, Г.Сковорода показує, що переддвер'ям, що вводять у згубу є наступні стежки: «входити у неспоріднену стать», «обіймати посаду, що суперечить природі», «вчитися того, до чого не народжений», «дружити з тими, для кого не народжений» [1, с. 307].

З погляду Г. Сковороди, самопізнання відкриває людині Бога у власному серці, який керує людською природою, веде її кращим шляхом, тим, до якого вона народжена, щоб вона була корисною «для себе і для своїх братів більше, ніж чужі поради і ...власні прагнення». «Оцей-то небесний Отець, приводячи нас святою своєю волею до того, до чого нас народив, сам і порадами утверджує наше серце, щоденно посилаючи їх, наче поживу, у нашу душу» [1, с. 309]. Філософ називає щасливими тих, хто народився до медицини, до живопису, до архітектури, до книг, прислуховуючись до веління Божого в собі. Бо «солодкий труд тому, хто працює, якщо він природний». І, навпаки, цілковито мертвою є «душа людська, яка не вдалася до свого природного діла, подібна до каламутної й смердючої води, закритої у тісняві» [1, с. 310]. Він радить молодим людям випробувувати свою природу і шкодує з приводу того,

що «заздалегідь батьки не карбують цього в серці своїм синам. Звідси-то буває, що військову роту веде той, хто повинен сидіти в оркестрі» [1, с. 310].

Таким чином, міркування Г.Сковороди з приводу необхідності професійного пошуку спорідненого власній природі виявляються не менш актуальними для сучасної людини, ніж для 18 ст., коли жив і творив великий мислитель. Це ще раз підтверджує той відомий факт, що *класика завжди сучасна*. Зокрема, це стосується вітчизняної філософської класики, що увібрала дух християнської культури і залишалася живильною основою слов'янських народів в той час, коли західноєвропейську філософію і культуру віку Просвітництва (18 ст.) заповнив дух секуляризації.

Недаремно Г. Сковорода вважається класиком української, білоруської та російської філософії. Його філософія стала виразом споконвічних прагнень цих народів до відтворення християнської духовності у їхніх культурах. Цей факт знайшов своє підтвердження у часи розпаду СРСР, який надав простору для розвитку національних культур і розбудови автономних держав. Важливою складовою національного відродження стало відродження християнської духовності. Інше питання полягає у тому, наскільки вдало були реалізовані ці прагнення. Якщо відбудова старих і побудова нових храмів, монастирів, відкриття духовних навчальних закладів, налагодження видавництва духовної літератури здійснювалися більш успішно, то «відбудова» храмів людських душ бажала би бути кращою. Не маючи на меті аналіз цих питань, все ж відзначимо, що найбільшою втратою атеїстичного періоду нашої історії можна вважати руйнацію християнської сім'ї.

Духовне виховання починається в сім'ї, в ній закладаються основи духовного відношення до себе, до батьків, наставників, до навчання, до вибору сфери професійної діяльності, до своїх обов'язків. Як показав у своїх творах Г.Сковорода (і це стосується не тільки короткого окреслення питань «сродної» праці), що життя окремої людини і суспільства загалом може бути вдалим, натхненним, щасливим за однієї умови – коли попереду всього, всіх і кожного буде Бог. Бо Він завжди з нами, але ми не завжди з Ним. І чи не єдиною вимогою для люди в реалізації *своєї волі*, з погляду Г.Сковороди, є *воля до Бога*, тобто прагнення віднайти його у власній душі, власному серці. Почутість душі і спрямування життєвих шляхів залежить від самопізнання, від пізнання в собі людини, яка самоцінна, унікальна, і обов'язково наділена талантами. І ця Богом задана можливість реалізації талантів стає важливим індикатором людської особистості.

Так, розмірковуючи над прагненням людей до вищих посад філософ пише: «Це невігластво царства Божого затьмарило всі серця. Без сумніву, вони впевнені, що наше щастя прив'язане до якогось одного звання чи становища, хоч сто раз чули про царство Боже, коли хто його знайшов і підкорився, ступивши в природне звання, то тому легко все інше потрібне дається. А без цього й звання не звання... Боже царство є всюди, і щастя живе у будь-якому стані, якщо входиш у нього під проводом твого Творця, який привів тебе у цей

світ для того; і в сто разів блаженніший пастух, який за природою пасе овець чи свиней, ніж священник, який має злобу проти Бога» [1, с. 309].

З нашого погляду, тим самим Г. Сковорода намагається показати шлях розкриття особистості людини через споріднену («сродну») працю. Тобто, вже перший усвідомлений погляд всередину себе, породжений вольовим зусиллям і бажанням, можна вважати першим кроком в процесі становлення людської особистості. Занурення у внутрішній світ як духовна праця є ознакою народження особистості. Її ж розгортання, утвердження знаходить своє виявлення і в земних справах, зокрема у навчанні, професійній діяльності тощо. Активна внутрішня робота сприяє відкриттю спорідненої праці.

Сама ж реалізація зусиль стосовно професійних навичок (навчання, практика, здобуття досвіду тощо) та задоволення професійного інтересу як такого стають виразним показником духовного зростання особистості, і тим самим її самореалізації. Багато прикладів з життя видатних людей свідчать про те, що вони були не тільки визначними професіоналами, але й непересічними особистостями. Саме керуючись волею Божою, вони змогли реалізувати свої таланти і стати щасливими, будучи водночас переконаними у тому, «що щастя не залежить ні від наук, ні від чинів, ні від багатства, а лиш від того, щоб охоче здатися на волю Божу. Лиш це може заспокоїти душу»[1, с. 306].

Таким чином, міркування Г. Сковороди актуалізують необхідність покладання особистісної парадигми в основу освіти та виховання. При цьому бачиться також доцільність створення системи суспільного виховання на християнських духовних засадах, метою якої стала б турбота про духовне, душевне та тілесне здоров'я людини.

Література:

1. Сковорода Г. Пізнай в собі людину / Пер. М. Кашуба; Пер. поезії В. Войтович / Григорій Сковорода. – Львів: Світ, 1995. – 528 с.

СЕКЦІЯ VI

ЕТИКА, ЕСТЕТИКА ТА КУЛЬТУРОЛОГІЯ У КОНТЕКСТІ СУЧАСНОГО ФІЛОСОФСЬКОГО ДИСКУРСУ

Аветисян А. І.

*Київський національний університет
імені Тараса Шевченка, аспірантка
м. Київ, Україна*

ЛІНГВІСТИЧНИЙ ПОВОРОТ ЯК ПЕРЕДУМОВА ІКОНІЧНОГО ТА ПІКТОРІАЛЬНОГО ПОВОРОТІВ

Words are, in my not-so-humble opinion,
our most inexhaustible source of magic
Harry Potter and the Deathly Hallows, J.K. Rowling

На початку 1990х рр. незалежно одне від одного американський літературознавець Томас Мітчел (W.J.T. Mitchell) і німецький філософ-мистецтвознавець Готфрід Бьом (Gottfried Boehm) проголошують відповідно пікторіальний і іконічний повороти. В загальних рисах поворотом вони називають зсув, пов'язаний із розширенням змістовного поля наук про культуру до образів. На їхню думку, засоби лінгвістичного аналізу не вичерпують площину смислів, на якій розгортаються основні культурні процеси. Існує потреба у новій теорії, яка б розширила можливості семіотичного і лінгвістичного аналізу текстуальності до аналізу простору образів. Такою теорією стали візуальні дослідження, які у найширшому сенсі є комплексом теорій, спрямованих на вивчення візуального простору і його евристичного потенціалу.

Іконічний поворот (*iconicturn, ikonischeWende*), проголошений Бьомом, це заклик визнати за образами епістемологічну цінність, порівнювану із мовою. Логос для нього існує не лише як слово, частина тексту, а як одиниця змісту, яка цілком може мати образний характер [Boehm, 1994]. Г. Бьом ставить перед собою завдання проаналізувати внутрішні властивості образу, без відмови від самого образу через надмірну текстуалізацію і історизацію. Образи – не є просто новою темою гуманітарних дискусій, але представляють інший модус міркування, такий, що проявив себе здатним до прояснення давно знехтуваних когнітивних можливостей, що приховують невербальні символи. До такої позиції його підштовхнув передусім лінгвістичний поворот у філософії, в межах якого розроблялися теорії, що претендували на універсальну схему декодування символічного шару культури, основним осередком якого поставала мова.

«Пікторіальний поворот» (*pictorialturn*) [3] – термін, введений Томасом Мітчелом, передбачає схожу специфіку, властиву процесам, описаних Г. Бьомом. Він погоджується, що цей поворот не заступає лінгвістичний, а

доповнює його. За словами Р. Рорті [5], еволюція Західної філософії проходила через звернення до речей або об'єктів, потім до ідей і понять, і нарешті, у ХХ ст. – до мови. Т. Мітчел же говорить, що крок до аналізу до образів (не лише візуальних, але й вербальних) є продовженням цього руху. Він обумовлений не лише трансформаціями політичної і масової культури, але у ширшому сенсі – у дослідженні структури знання. Філософія опосередкована не лише мовою, але цілою низкою репрезентативних практик, у тому числі, образами.

Потрібно розуміти, що і Г. Бьом, і Т. Мітчел теоретичний імпульс для становлення теорії образів як епістемологічної програми пов'язують із лінгвістичним поворотом, проголошеним Р. Рорті. Зв'язок між ними радше структурний: в одному випадку осередком смислів називається мова, в іншому ж, царина образів. Фактично, це є центральною тезою обох, – і Мітчела, і Бьома – вони закликають розглядати зображення еквівалентно цінними для пізнання, як і письмо. Разом із тим, тут жодному разі не йдеться про заміщення мови, або «перемоги» зображень над нею. Теоретичний зсув, який засвідчують візуалісти не є зміною епістемологічних режимів, а розширенням існуючої програми. Іншими словами, поворот не значить «поворот від» мови, а є терміном-закликом до розширення царини пошуку змістів.

У своїй резонансній статті «Чого насправді хочуть зображення», Мітчел пише, що бачення є так само важливим як і мова у справі медиації соціальних відносин, і воно не може бути зведеним до мови, до знаку, або до дискурсу. Врешті, «зображення хочуть рівних прав із мовою, аби не бути перетвореними на неї» [3, с. 82].

Лишається непряно, як теоретики-візуалісти паралелізують мову і візуальне. Вони відмовляються від мовної структуралізації – виокремлення образного «алфавіту», одиниць змісту на кшталт слова і т.д. Тобто з одного боку, вони посилаються на мову, говорячи про еквівалентну епістемологічну цінність візуальних образів, а з іншого, відмовляються від того, аби конкретизувати механізми її реалізації. Якщо коротко, то вони говорять, візуальні образи є так само цінними пізнавальними інструментами як і мова, але не є мовою, не можуть бути до неї зведені, і найголовніше, не можуть бути пояснені винятково в рамках мови. Така позиція очевидно обмежує методологічні можливості візуальних досліджень. Мітчел це розуміє і йде на поступки: «Я постійно кружляю між процедурами семіотики, герменевтики і риторики. Питання про те, чого хочуть зображення, звичайно не виключає інтерпретацію знаків» [3, с. 81].

Відтак, постульований поворот від мови є для візуальних студій радше метафоричним маніфестом, ніж теоретичною настановою. Їхня методологічна платформа хитається між потребою зважати на чуттєвий вимір візуального досвіду і необхідністю його вербалізації. Питання ж можливості компромісу між врахуванням «бажань зображень» і необхідністю їх символічної індексації наразі лишається відкритим. Втім, зрозуміло, що відносини між мовою і зображенням є не конкурентними, а радше партнерськими, де їхньою спільною метою є розширення епістемологічного горизонту людини.

Література:

1. Boehm G. Wiederkehr der Bilder / Gottfried Boehm // WasisteinBild / Gottfried Boehm. – Munchen: Wilhelm Fink Verlag, 1994. – С. 11–39.
2. Boehm G., Mitchell W. Pictorial versus Iconic Turn: Two Letters / G. Boehm, W. Mitchell. // Culture, Theory and Critique. – 2009. – №50. – С. 103–121.
3. Mitchell W. J. T. The Pictorial Turn / W. J. T. Mitchell // Picture theory : Essays on verbal and visual representation / W. J. T. Mitchell. – Chicago: The University of Chicago Press, 1994. – С. 11–34.
4. Mitchell W. What Do Pictures Really Want? / W.J.T. Mitchell. // October. – 1996. – №77. – С. 71–82.
5. Rorty R. Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy / Richard M. Rorty // The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method / Richard M. Rorty. – Chicago: University Of Chicago Press, 1967. – С. 1–41.

Вячеславова О. А.

*Національний медичний університет
імені О. О. Богомольця, к.ф.н., доцент
м. Київ, Україна*

ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА ЕСТЕТИКА МОРІСА МЕРЛО-ПОНТІ

Серед теоретичних набутоків, опрацювання яких останніми десятиліттями збагатили українську філософську думку, впливове місце належить феноменології. Разом з тим в естетичних розвідках феноменологічний метод має поки що повільний поступ. Зокрема, і дотепер не відбулось ефективного опанування естетики Мерло-Понті. Натомість в американській і європейській філософії мистецтва його ідеї є вельми впливовими і широко застосовуваними в естетичних дослідженнях [1; 2]. Французький феноменолог Жан Люк Маріон використав запропоновану Мерло-Понті опозицію видимого/невидимого в аналізі семантичних форм у живописі («Перехрестя видимого», 1996). «Загадку видимого» у мистецтві досліджували на феноменологічній основі німецькі мистецтвознавці М. Імдаль та Г. Бьом. «Баченню невидимого» у творчості В. Кандінського присвятив розвідку Мішель Анрі. Близькість позицій Мерло-Понті та пізнього Р. Барта щодо мистецтва була предметом уваги Маргерит Іверсен [3].

В пострадянському естетичному дискурсі зацікавлення ідеями французького феноменолога має фрагментарний характер, що відзначала І. Вдовіна [4, с. 13]. Поміркована увага до естетичних аспектів спадщини Мерло-Понті представлена короткими посиланнями в оглядових працях Л. Левчук [5, с. 404], А. Залужної, К. Ірдиненко. В українських феноменологічних розвідках мистецтва (О. Барановської, Є. Соболевської) ідеї французького філософа актуалізації не зазнали. Увага сучасних науковців зосереджена переважно на його концепціях тілесності та суб'єктивності, у яких

антропологічні мотиви виступають у сув'язі з естетичними. Осмислення їх відбувалося в працях українських авторів О. Гомілко, А. Іванчука, російських дослідників І. Вдовіної, В. Подороги, В. Молчанова та ін. З метою узгодження класичної та неklasичної естетики деякі аспекти концепції тілесності та інтерсуб'єктивності Мерло-Понті в ірковому використувували І. Нікітіна [6], М. Ямпольський. На часі постає системна експлікація переваг та можливостей концепції Мерло-Понті як основи естетичних досліджень. Підстави до того дають його пізні твори, присвячені мистецтву, а також ті, що містять імплікації зазначеного питання [7; 8]. Питання образотворчості були «інкрустовані» в онтологію Мерло-Понті, а проблема буття тісно сплетена із семантичними та антропологічними об'єктами, що вимагає «співчутливого вивчення» пізніх творів філософа, до якого закликав Г. Шпігельберг, з метою виокремлення з їх загального контексту низки естетичних позицій, корисних для сучасної теорії мистецтва.

Як учень і послідовник Е. Гуссерля М. Мерло-Понті відзначав «незавершеність феноменології та її непередбачуваний рух», і власну версію феноменологічної теорії він розбудовував, намагаючись відшукати «ще не осмисленого нами Гуссерля», водночас полемізуючи з тими позиціями вчителя, яких не поділяв [7, с. 183, 95]. Його настанова до ревізії онтології спиралась на визнання Гуссерлем суперечливого характеру редукції, на його констатацію існування «дотеоретичного конститування». Через нетематизованість зазначеної галузі, вважав філософ, «залишається лише задаватися питанням про зразки «дотеоретичного конститування» [7, с. 185, 189]. В ролі таких «зразків» в новій онтології Мерло-Понті і виступатиме живопис, мета і заслуга якого, як і філософії, полягає у завоюванні сирого, або дикого буття, що стає доступним через перцептивний зв'язок із світом [8, с. 151, 60, 244].

Констатація невирішеності Гуссерлем проблеми буття привела Мерло-Понті до реформи суб'єктивності, в основу якої він покладав тематизацію тілесності. Застосування поняття плоти, поширюване на розуміння світу, буття, речі, іншого, ідеї, мови, історії, часу, дозволяє Мерло-Понті наголосити специфічну двоїстість тілесності, яка утворює «третій вимір» по той бік від картезіанських розмежувань свідомості і речі [8, с. 46, 199]. Специфіка чуттєвого досвіду, зокрема, досвіду естетичного, експлікована в аналітиці тілесності як «двоїстість без дуалізму, збіг із собою всередині не - збігу» [9, с. 386]. Так феноменологія Мерло-Понті експлікує дотеоретичний шар цілісності, який передує усім ідеалізаціям та об'єктиваціям і в якому останні мають лише відносні права. Тим вона суттєво відрізняється від ідеалістичної концепції Гуссерля, замкненої на теоретичний розум, яка робить залежним смисл від деміургічної діяльності свідомості, діяльності, що, за зауваженням М. Дюфрена, «сама себе заперечує, адже ... регресивний аналіз, що породжує цю теорію, нерідко завершується руйнацією об'єкту...» [10].

Ознаки такої руйнації присутні у працях деяких пострадянських естетиків, що у спробах феноменологічного визначення мистецького твору схильні розчленовувати його на «ірреальну» образну складову та додатковий «всього

лише матеріальний аналог», статус якого незрозумілий [6, с. 324-325]. З позиції Мерло-Понті, образотворчий твір є «тілом духу і духом тіла», яскравим зразком художньої плоти з її «двоїстістю без дуалізму», яка, за умов застосування до неї редукції у версії Гуссерля, з легкістю елімінується. Риторичним виглядає питання, чи варто приймати можливість руйнації об'єкту, коли ним виступає твір мистецтва. У зазначеному контексті доцільно згадати етично загострену тезу А. Данто про «філософське безправ'я мистецтва», його залежність від конститутивної та інтерпретуючої діяльності теоретика (філософа, естетика, художнього критика, мистецтвознавця), що передбачає відповідальне ставлення до здійснення такої теоретичної практики. Концепція Мерло-Понті дозволяє уникнути подібних ускладнень, оскільки в його тлумаченні «феноменологічна редукція стає засобом заперечення конститутивного або феноменологічного ідеалізму», виявляється позбавленою статусу абсолютної цінності [11, с. 546].

Отже, деякі позиції концепції Мерло-Понті мають принципове значення для розуміння мистецтва. Філософ робив наголос на ноематичному аналізі у протилежність дослідженню ноетичного акту [10; 11, с. 574]. Структура феномену, як його розумів Мерло-Понті, виявилась складнішою за пропоновану Гуссерлем: по-перше, феномен передбачає інтенцію відкритості на світ та іншого; по-друге, він включає діяльність вираження. «Світоцентрична» настанова філософії Мерло-Понті відрізняє його від Гуссерлевої зосередженості на суб'єкті, що має наслідки і для мистецтва: якщо метод Гуссерля був задіяний рецептивною естетикою, орієнтованою на вивчення ноетичного акту, підхід Мерло-Понті передбачає увагу до смислової стихії твору у її втіленні в художній плоти. У феноменологічних аналізах живопису, здійснених філософом, відчутність Іншого («Сезанна», «Матісса», «Клеє», художника як такого) нагадує про те, що інтенціональне життя в мистецтві складне за будовою і починається не з рецептивного акту глядача, а з художнього акту, акту творчості, моделлю якого і виступає структура феномену. За такою настановою, бачення – не акт суб'єкта, а спільний акт тих, хто бачить (митець) та спів – бачить (глядач), і смисл твору не просто конституційований свідомістю реципієнта, а виражає інтерсуб'єктивне відношення, в якому «розуміти означає схоплювати щось за допомогою співіснування», «спів-дії», «через стиль» [8, с. 265, 293].

Пояснення, надане Мерло-Понті механізмам інтерсуб'єктивності, вводить в проблематику художньої полісемії. Специфіка його позиції полягає у визнанні відповідальними за множинність смислів не лише «перспективної множинності» як наслідку інтерсуб'єктивної ситуації, а й «поліморфності» буття і сприйняття [8, с. 264, 332, 289], у наголошуванні невизначеності відчутного як трансцендентного, того, що дозволяє долучитись до буття: «Відчутне – це саме той медіум, в якому може матись буття без необхідності його покладання...» [8, с. 292]. Ми здобуваємо буття того, що відчуваємо, оскільки завжди існує «невидиме видимого», яким є смисл [7, с. 20; 8, 298]. Артикульована філософом метафізика видимого і невидимого розгортається у царині онтології, проте вводить нас і до проблеми породження смислу у

мистецтві: хоча сире, дике буття є «світом мовчання», «в якому з трудом можна впізнати ноєми», воно, тим не менше, «є порядком, в якому мають місце позамовні значення» [7, с. 206; 8, с. 247]. Спираючись на введену ним дихотомію «мовчазного cogito» і «cogito, що говорить» (або двох логосів - logosendiathetos та logosprophoricos), Мерло-Понті висуває вкрай важливу для образотворчості «проблему переходу від перцептивного смислу до мовного смислу», тематизує «мовчання, яке не буде протилежністю мови» [8, с. 255, 252]. Перцептивний онтологічний логос Мерло-Понті виявляється логосом художньої творчості, що визначає «будь-яке сприйняте суще за допомогою структури або системи еквівалентностей», яку «рішуче закликає штрих художника ... або оглядаючий рух його пензля», логосом, «внутрішня структура якого здійснює сублімацію нашого плотського ставлення до світу» [8, с.285]. Зазначені естетичні позиції, по-перше, є аргументацією того, «чому правомірно тлумачити живопис як мову»: існує «перцептивний смисл, що знаходиться у владі видимої конфігурації» [7, с. 85]. По-друге, вони становлять вступ до теорії образотворчої мови, яку філософ пропонує в «Знаках», і дають їй онтологічного обґрунтування. Нарешті, генетична концепція смислу Мерло-Понті ставить під сумнів «готовий» смисл у мистецтві: не існує «ідеального тексту», що передую мовному вираженню, сприйняттю та народженню смислу ніколи не завершуються, а виразу властиво завжди бути лише приблизним [7, с. 58, 47-48, 268]. У цих позиціях філософ у семантичному аспекті підсумував погляд на статус та природу художнього твору, що склався у ХХ столітті за умов кризи репрезентації.

Питання про співвідношення перцептивного та мовного логосів у мистецтві виявляється також і питанням про можливість естетичної дескрипції художнього твору, що здійснюється в слові. Разом з тим, проблема переходу від перцептивного смислу до мовного смислу актуалізує питання мови живопису як складової творчого акту вираження, що дозволяє вважати естетичну теорію М. Мерло-Понті адекватним способом дослідження феномену художньої мови в образотворчості.

Література:

1. Koukal D.R. Merleau-Ponty's Reform of Saussure: Linguistic Innovation and Practice of Phenomenology // *The Southern Journal of Philosophy*. – № 38 (4). – 2000. – P. 599-617.
2. Jones A. Meaning, Identity, Embodiment: The Uses of Merleau-Ponty's Phenomenology in Art History // *Art and Thought* (eds. D. Arnold and M. Iversen). – Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2003. – P. 72-90.
3. Iversen M. Barthes on Art // *A Companion to Art Theory* (eds. P. Smith and C. Wilde). – Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2002. – P. 327-336.
4. Вдовина И. С. Морис Мерло-Понти / Вдовина И. С. // *Феноменология во Франции (историко-философские очерки)*. – М.: «Канон+», РООН «Реабилитация», 2009. – С. 15-106.

5. Левчук Л. Т. Естетика: Підручник / Левчук Л. Т., Панченко В. І., Оніщенко О. І. та ін; за заг.ред. Л. Т. Левчук. – К.: Центр учбової літератури, 2010. – 520 с.
6. Никитина И. П. Эстетика: учебник для бакалавров / И. П. Никитина. – М.: Издательство Юрайт, 2012. – 676 с.
7. Мерло-Понти М. Знаки / Морис Мерло-Понти; пер. с фр., коммент и послесловие И. С. Вдовиной. – М.: Искусство, 2001. – 429 с.
8. Мерло-Понти М. Видимое и невидимое / Морис Мерло-Понти; пер.с фр. О. Н. Шпараги, ред. Т. В. Щитцова. – Мн.: И. Логвинов, 2006. – 400 с.
9. Вальденфельс Б. Ключевая роль тела в феноменологии Мориса Мерло-Понти / Морис Мерло-Понти // Видимое и невидимое; пер.с фр. О. Н. Шпараги, ред. Т. В. Щитцова. – Мн.: И. Логвинов, 2006. – С.379-399.
10. Дюфрен М. О Морисе Мерло-Понти // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века; сост., общ.ред. В. А. Суровцева, Е. А. Наймана; пер.с фр. Ж. В. Горбылевой. – Томск: «Водолей», 1998. – [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.yanko.lib.ru/gum.html>.
11. Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение / Шпигельберг Г.; пер. с англ., под ред. М. Лебедева, О. Никифорова. – М.: Логос, 2002. – 680 с.

Гурова І. В.

*Національний педагогічний університет
імені М. П. Драгоманова, к.і.н., доцент
м. Київ, Україна*

ЕСТЕТИЧНЕ СТАВЛЕННЯ ДО СВІТУ – МЕНТАЛЬНА ОЗНАКА ПОБУТУ УКРАЇНЦІВ

Ментальність можна розуміти як певну систему констант, за допомогою якої людина певним чином сприймає світ та реагує на нього. Ментальність (лат. розум, мислення) це – колективно-особистісне утворення, що містить стійкі духовні цінності, глибинні установки, приховані звички, довготривалі стереотипи, що лежать в основі сприйняття певних проявів дійсності. Поняття ментальності у науковій обіг ввели представники французької школи Анналів, що дало можливість відійти від суто раціонального розуміння світогляду до чуттєвого світосприйняття, яке формувалося через переживання навколишнього світу в повсякденній діяльності. Важливість цього відкриття полягає у тому, що воно дозволяє пояснити специфічність світогляду-світосприйняття народу та зрозуміти особливості духовного світу, який втілюється у національній культурі та національному мистецтві.

Архетипи українського менталітету формувались протягом тривалого часу в результаті співіснування і взаємодії населення українських земель з

природними, географічними та кліматичними умовами. Найдавніші архетипи національної ментальності, на яких формуються відповідні культурні практики, містяться у мові, традиціях, звичаях, фольклорі, мистецтві. Земля, Велика Мати, Родина, Краса – основні архетипи українського менталітету, в яких виявляється самобутність української культури, її національний характер, а за думкою видатного українського філософа С. Кримського вони постають як Дім, Поле, Храм [1].

Природні умови зумовлюють і специфіку матеріального виробництва, і духовну активність світогляду. В українському менталітеті тисячоліттями складався архетип ставлення до природи як до рідного, батьківського, що впливає з цінності всього природного в житті загалом. Це спонукало до діалогу з природою, звернення до її мудрості у практичних справах і творчості. Тип місцевої природи, характер людини і національний розум взаємно доповнюють одне одного (Г. Гачев). Саме тому українцям притаманне окультурювати, прикрашати оточуючий світ, творити своє довкілля гарним, орнаментуючи та оздоблюючи навколишній простір.

С.Кримський, досліджуючи українську ментальність, порівнюючи її з іншими, показав, до прикладу, що, росіяни прагнуть піднятися над власним буттям у вищі світи, а українці намагаються увійти до складу самого буття і бути там співтворцями. Архетип краси спонукає до гармонійних взаємин між природою і людиною, сприяє українському прагненню гарною робити свою оселю, що виявляється в естетиці українського традиційного і сучасного житла.

Із появою житла світ набуває рис просторової організації, створюється універсальна точка відліку в просторі. Простір поза домом став оцінюватися як космос (з давньогр. мови – «порядок», «лад», протилежний «хаосові»), тобто упорядкований, прикрашений світ. В українській традиції космос протиставлявся хаосові степу, і степ з простору кочовища перетворився на переоране поле (С. Кримський). Архетип Поля – це теж символічне пояснення природи, а саме поле розуміється як важлива ланка зв'язку людини з природою: «це семіотика природи; це загальний знаменник походження етносу, рідний край, батьківщина, коріння роду» [1, с. 274].

Архетип дому в українській ментальності пов'язує людину із зовнішнім світом, зменшеним до розмірів людини. Всесвіт знаходить своє продовження в домі, що уявляється його згустком, однією з граничних форм його ущільнення (Г. Башляр). В українців центром Всесвіту, через який проходила світова вісь, вважався власний дім, а саме, хата, яка у народній ментальності утілювала ідею родини, її зв'язків із прашурами й нащадками. Дім, за С. Кримським, це святе довкілля буття, простір, де людина посідає чільне місце. Споконвічною мрією кожного українця було бажання здійснитись у якості доброго господаря і вмілої господині, хазяйнувати у власному господарстві, доглядаючи свою ниву, ставок, млин, пасіку. І така діяльність розгорталась у межах буттєвих топосів Дому-оселі і Поля-землі.

Архетип Дому в українській ментальності розуміється як батьківська хата, мала Батьківщина та праобраз усієї України. Дім, як штучно створений

людиною культурний простір, відокремлений від простору дикої природи, забезпечував господарям сприятливі умови для їхньої життєдіяльності. А родові обійстя, в якому протікало фізичне і духовне буття родини, ставало як міні-фортеця матеріальної і духовної спадщини українців, завдяки якому створювався індивідуальний мікросвіт родини, нації в цілому [2]. Світ природи та традиційно-побутової культури постають як взаємозалежні. Оздоблення свого побуту, підтримання чистоти у домі й на подвір'ї, засівання його квітами було зумовлене намаганням забезпечити гармонійний зв'язок із довкіллям.

У міфопоетичній свідомості, за В. Топоровим, дім як сконцентрований простір людини, містить своєрідний антропоморфний код. Наші предки вірили, що хата відтворює символ Дерева Життя, тому призьба та підрумок уособлювали корені, підземний світ; стіни символізували стовбур, а дах – крону-верхівку Дерева. Можна припустити, що звідси з'явилася традиція білити стіни хати та підводити призьбу чорним, зокрема, смолою, підкреслюючи тим самим межу між дійсним світом живих та потойбічним світом. На думку М. Костомарова, біла колірною гама асоціювалась зі святістю, бо «світ» – це «свят». А в естетичному плані така хата мала ошатний, чепурний і охайний вигляд. Вона отримала назву «хата-мазанка» або «хата-білянка» і стала етнічною ознакою української культури в цілому.

Українська садиба, окрім сільської хати передбачала ще й «свій» простір, тобто місце постійного перебування родини чи приналежність їй певного місця у вигляді двору. Такий простір завжди відділявся територіально від «іншого» чи «чужого» огорожею, парканом з воротами. Ця особливість вирізняє українців, зокрема, від росіян, в яких не прийнято «городитися» (відділятися парканом) через общинний спосіб проживання і господарювання. Огорожа в українському селі мала, передовсім, практичний характер: була необхідна для утримання свійської худоби, якої трималось велика кількість: корови, воли, свині, кози, домашня птиця (кури, гуси, качки, індики). Але паркани набули і сакральної функції убезпечення «свого» простору від «чужого», який був потенційно небезпечним. Вірили, що нечиста сила може переслідувати людину лише до межі зі «своїм» простором, за парканом людина почувалась у безпеці, непідвладною ворожим силам.

Софійність як принцип мудрої організації буття виявляється у таких рисах української етноментальності, як її настанови та мотивації до порядку, ладу, лаштування, довершеності, гармонії у «життєвому світі» українства [3]. Тому українська оселя завжди вирізнялась справністю усіх господарських споруд, огорожі, хвіртки, чисто побіленими стінами, рівно підведеною призьбою, чистоті помешкання. На рівні звичаю встановлене щоденне замітання долівки, що мало сприяти добробуту мешканців, заміжжю доньок, присутності в домі добрих сил. Обов'язковим було вечірнє замітання, бо інакше до хати не залетить ангел під час нічного сну домочадців. Садок неначе продовжував штучно створений хатній простір і являв собою символ окультуреної природи, а квітник став невичерпним джерелом рослинних прикрас та оберегів. Тому

українські села в усі історичні часи, на відміну від російських, неможливо уявити без квітника та садочка.

Мікросвіт українця гармонійно вписувався у світ природи, Краса створювалась своїми руками для себе і своєї родини. Специфіка навколишньої природи впливала на оздоблення оселі, настінний живопис, що зумовлювались естетичним осмисленням навколишньої природи. Тому стіни майже завжди оздоблювались декоративними орнаментами та малюнками. На них зображались рослини, квіти, фігурки тварин і птахів. Рослина в українському орнаменті – це завжди символ життя, який вітчизняні мислителі (Г. Кониський, Г. Сковорода) обстоювали у своїй творчості: спочатку все у природі квітує, потім з'являються плоди, рослина всихає, але залишається насіння, з якого знову все народжується. А тому в українській культурі рослинний орнамент символізував не смерть, а вічне відродження і життєво-родинне начало і цим знаменував онтологічний оптимізм українського народу (С. Кримський).

Розпис виконував роль своєрідного оживлення природи, пов'язувався з її життєтворчими силами. Сміслові ознаки народного розпису ставали частиною фольклорно-образного розуміння дійсності, природи, космологічних уявлень народу.

Великого оздоблення зазнав інтер'єр хати. Усі прикраси в ній гармоніювали між собою: настінні розписи, візерунки килимів та квітчатих домотканих тканин, вишивки на рушниках, вишиті простирадла, писанки, розписаний посуд, вишиванки, скрізь «домінувало замилювання, любов до взірної барвистості» [4, с. 48].

Провідною естетичною ідеєю, що має системоутворюючий характер для українського мистецтва, на думку А. Личковаха, є естетика святовідношення, або народного метарелігійного *sacrum*'у. Вона історично постає з архаїчних джерел і безпосередньо пов'язана з особливостями української ментальності. Тому архетипи софійності, краси та святковості пронизують всю українську образотворчість, набуваючи естетичних форм.

Ментальною ознакою українців є прагнення прикрашати свій побут, архетип Дому постає в українській етнокультурі через парадигму понять «оселя» – «впорядкований побут» – «родина». А ідеї Краси і Творчості є взаємоутверджуючими.

Література:

1. Кримський С. Архетипи української ментальності / С. Кримський // Проблеми теорії ментальності / відп. редактор М. В. Попович. – Київ: Наукова думка, 2006. – С. 273-301.
2. Скуратівський В. Святвечір: у 2-х кн. / Василь Скуратівський. – Кн. 1. – Київ: Перлина, 1994. – 288 с.
3. Личковах В. А. Філософія етнокультури: Теоретико-методологічні та естетичні аспекти історії української культури. – К.: Парапан, 2011. – С. 71-93.

4. Берченко Є. В. Настінне мальовання українських хат та господарських будівель при них /Є. Берченко // Держвидав України – Харків-Київ. – 1930. – 100 с.

Назаренко М. С.

*Національний педагогічний університет імені
М. П. Драгоманова, к.ф.н., доцент кафедри філософії
м. Київ, Україна*

МИСТЕЦЬКЕ ПІЗНАННЯ ТА РОЛЬ ФІЛОСОФІЇ У ХХІ СТОЛІТТІ

Актуальність епістемології мистецтва пов'язана зі зміною ролі філософії в сучасній соціокультурній ситуації. Мова йде про домінування візуальної цивілізації і того філософського праксису, який вона породжує. Якщо міркувати над функціональною складовою філософії саме в контексті сучасності, ми побачимо дві її найзначніші і незаперечні функції: соціально-критичну і практичну. Ні світоглядна, ні освітня, ні виховна функції не можуть відобразити суть філософії, яка полишила всі прагнення до належного, і звернулася до сущого, якщо висловлюватися термінологією Канта. Філософія не здатна нести світло, красу і вічні ідеали, тим самим, конструюючи людську особистість. Лише тому, що сама не є ні світлом, ні добром, ні ідеалом. Чиста ідея, як якийсь ідеал, до якого слід йти, дискредитувала себе конфліктами. Так відбувалося кожного разу, коли філософію намагалися помістити на п'єдестал і відгородити від «суєти» реального людського життя. «Високими» ідеями неодноразово виправдовувалися найжорстокіші злочини в історії людства. Це ще раз говорить нам про те, що філософія не є якимсь апріорне благо, і вона може таїти в собі небезпеку.

Що стосується формування світогляду, то філософія зовсім не є чимось цементуючим, оскільки є лише однією із складових, поряд із релігійними, політичними, етичними поглядами. Чи може функціонувати людський світогляд без однієї із складових? Відповідь буде очевидною: існує надзвичайна кількість людей, позбавлена будь-якої філософської рефлексії. Водночас необхідність такої рефлексії сьогодні є чи не найгострішою. Тому питання полягає в тих засобах, які необхідно обрати філософу ХХІ сторіччя для того, щоб примусити особу хоча б розпочати рефлексувати. Зрозумілим є те, що традиційні форми для цього вже не є придатними: довгі тексти (такі як трактати, зокрема) вже не читають. Але так відбувається не тому, що більше не мають інтелектуальних запитів, а через необхідність орієнтації в інформаційному світі (фактично через брак часу), що відбирає немало сил сучасної людини. В цьому немає жодного трагізму, це лише означає, що філософія робить черговий поворот, яких вона зробила за свою історію чимало. Отже, сьогодні найкраще донести філософську проблему, розповісти про неї, окреслити її, можна через візуальний образ, і такою мовою дослідницьких та соціально-критичних образів говорить до нас мистецтво.

Звичайно, мистецтво завжди тісно було пов'язано з пізнанням світу. Про ці його властивості писав Леонардо да Вінчі ще в XV столітті: «Живопис представляє почуття з більшою істинністю і достовірністю творіння природи, ніж слова або букви, але букви представляють слова з більшою істинністю, ніж живопис» [2, с. 8]. Хоча і далі художник пов'язує переваги мистецтва в пізнанні світу саме в тому, що воно безпосередньо репрезентує природу, а не творіння людей, якими є слова. «Живопис – наука і законна дочка природи, бо вона породжена природою» [2, с. 11]. Ця природна властивість живопису, про яку говорить Леонардо да Вінчі, цілком корелюється із сучасним концептуальним мистецтвом, яке по своїй суті є дослідженням світу та меж людського прийняття.

В такому сенсі сучасне мистецтво не є лише простим заграванням з тілом, або розвагою, а серйозним випробуванням людських можливостей. Підтверджують цю думку слова класика концептуалізму Джозефа Кошута: «Філософія мертва, ніхто не займається актуальною філософією, тільки її історією, жодної практики там нема. Єдина можливість для мислення сьогодні – мистецтво. При цьому воно є наглядним, воно показує самі речі без філософсько-академічної прелюдії» [1]. Не зважаючи на те, що ми погоджуємось з Кошуттом в загальному, проте, не вважаємо, що в подібній ситуації речей філософія є чимось на зразок жертви, що принесла себе на вівтар мистецтва. Швидше навпаки, це філософія обрала для себе мистецтво як спосіб розмови із світом. Оскільки в основі сучасного мистецтва лежить концепт, ідея, і без них, воно по своїй суті ніщо. Існування такої ідеї – єдиний критерій оцінки художника та глибини його висловлення.

Не зважаючи на очевидний місток між да Вінчі та Кошуттом, існує суттєва онтологічна відмінність взаємозв'язку мистецтва та пізнання. Якщо за часів да Вінчі мистецтво копіює навколишній світ, пропускаючи його через органи чуття художника, то сьогодні мистецтво не просто ретранслятор, а радше динамічний експеримент, покликаний зробити нові відкриття. Отже, обираючи засоби для свого меседжу, філософ сьогодні має можливість донести його блискавично. Більше того, він може обирати бажану аудиторію для цього, не чекаючи поки читач сам прийме рішення «зустрітись» із ним. Безперечно, у такої активної позиції є безліч переваг. Ще ніколи в історії філософія не мала потенційно стільки можливостей для реального впливу. Але тут постає та проблема про яку ми говорили на початку: можливість маніпуляції, адже це означає, що цей, візуальний спосіб відкритий для кожного. Отже, маючи всі шляхи до змін, філософія ризикує не зробити нічого. Все це переводить дискурс в площину цінностей, особистісного вибору. Філософії самій приходиться користуватись тими хитрощами проти яких вона ж постає, бути «системою в системі».

Література:

1. Кошут Дж. Філософія мертва, ей пришло на смену искусство / Джозеф Кошут. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу:

<https://daily.afisha.ru/archive/vozduh/art/dzhozef-koshut-filosofiya-mertva-ey-na-smenu-prishlo-iskusstvo/> – Назва з екрану (12.04.2017).

2. Леонардо да Винчи. Суждения о науке и искусстве / Леонардо да Винчи; пер. с ит. А. А. Губера, В. П. Зубова. – М. : Азбука, 2015. – 224 с.

Сторіжко О. Й.

*Київський національний університет будівництва
та архітектури, старший викладач
м. Київ, Україна*

СТАНОВЛЕНИЕ ТЕКСТА КАК ТВОРЧЕСТВО И ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ

Культура как таковая не дается в представлении, но создается различными формами деятельности и творчества. Творчеству имманентно присуща интуитивная составляющая процесса созидания вообще. Последнее основание этой тотальности в чистом виде неизменно, представляя саму по себе ценность, цельность и самодостаточность. Не-сущее здесь, покидая материальный носитель, является чистым бытием преобразующего мир становления.

В становлении смысл творчества трансцендентен произведению, он обращен к себе и становится здесь мета-смыслом. Последний тождествен процессу созидания нового, обуславливая сущность искусства в форме трансцендентального.

В искусстве объективируется всеобщее (идея красоты) в отдельных произведениях, которое, распредмечиваясь в форме прекрасного, становится достоянием вечности. Каждое истинное творение искусства содержит бесконечное число замыслов и, при этом, невозможно установить, заключена ли эта бесконечность в самом художнике или только в произведении искусства.

Художественное творчество всегда исходит из чувства бесконечности противоречия, поэтому чувство завершения художественного произведения, пребывая в самом творении, должно быть столь же бесконечным в своем равновесии и гармоничности.

В художественном творчестве сказывается бесконечная разъединенность двух деятельностей: сознательной и бессознательной. Однако в художественном произведении они должны быть объединены, поэтому в нем бесконечное выражено в конечном. Но бесконечное, выраженное в конечном, есть красота. Таким образом, «основная особенность каждого произведения искусства, содержащего в себе обе деятельности, есть красота, и там, где нет красоты, нет и произведения искусства» [2, с. 479].

Художественное произведение отличается от того, что представлено природой тем, что творчество природы не содержит в себе сознательного начала. Это отличие выражено в художественном тексте вообще, который есть оставление, преодоление необходимости природы и времени, являясь формой свободы. Текст как словесное искусство выражает идеальное единство

творческой потенции символа. С одной стороны, текст в форме речи есть непосредственное выражение идеального – знания, мышления и т. д. – в реальном, объективном. С другой стороны, он представляет собой произведение природы, т. е. производится посредством нашей жизни в природе вообще, нашей телесности, физиологии высшей нервной деятельности, лицевой мимики и пр.

Мир природы, реальный мир «не есть живое слово, речь самого бога, но лишь изреченное, застывшее слово» [3, с. 187]. Текст же, сам по себе, живет как нечто самодостаточное в поэзии и прозе. Здесь сотворенное есть нечто свершенное, остановленное несовершенство, о-становление. Это внешнее остановление времени и движения является живой природой и духом, *становлением* переживания и интерпретации текста, вечным образом творчества.

Становление текста вообще есть проявление тотальности творчества, смысловое единство всех видов последнего. Искусствоведение, имея дело с произведениями искусства как результатами творчества, так или иначе имеет дело с текстами, содержащими в себе некоторую определенность высказываний, которые в каждом отдельном случае являются единством замысла и его осуществления. Одновременно каждый текст (как высказывание) представляется чем-то единственным и неповторимым, и в этом весь смысл его, то есть то, что имеет отношение к истине, добру, красоте и истории.

Всякий истинно творческий текст всегда есть в какой-то мере свободное и не обусловленное необходимостью откровение личности. «Поэтому он (в своем свободном ядре) не допускает ни каузального объяснения, ни научного предвидения. Но это, конечно, не исключает внутренней необходимости, логики свободного ядра текста...» [1, с.304].

Текст вообще есть некоторое целое, имеющее свою цель абсолютно в нем самом. Здесь важно различие поэтического и прозаического текстов. Поэтический язык является формой преодоления рассудочной, логической закономерности. В нем явно выражено стремление к абсолютной завершенности и подчинению высшему принципу красоты. Поэтому сущность поэзии божественна и является чистой красотой и идеей.

Литература:

1. Бахтин М. М. Автор и герой: К философским основам гуманитарных наук. – СПб.: Азбука, 2000. – 336 с.
2. Шеллинг Ф. Соч. в 2 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1987.
3. Шеллинг Ф. Философия искусства. – СПб.: Алетейя, 1996. – 495с.

Урбан О. В.
*Львівський національний університет
імені Івана Франка, аспірант
м. Львів, Україна*

РОЛЬ МІСТА У ПРОЦЕСІ СТАНОВЛЕННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ

Питання, пов'язані із життям людини у місті та впливу міста на людину, є актуальним та часто застосовуваним у багатьох соціально-філософських дослідженнях. Якщо говорити про життя людини у місті, то безперечно слід звернути увагу на те, як навколишнє середовище впливає на людину. Місто – водночас постає і як результат діяльності людини, так і як об'єкт її творчого скерування.

Дослідження, що пов'язані з життям людини у місті та впливу на неї міського середовища є також актуальними, у зв'язку із підвищенням ролі міста та невідповідними темпами урбанізації. Людина, її приватна еволюція та еволюція, як виду, а також прагнення до науково-технічного прогресу впливають на урбанізацію та розвиток міст. У той же час місто, як сприятливий простір для прогресу технічного та суспільно-політичного, стимулюють не лише ці процеси, але і розвиток та еволюції людини, її почуттів, прагнень, поглядів на життя та його норми.

У будь-який із періодів існування цивілізації та міста, останні відігравали ключову роль у розвитку культури та економіки. Починаючи вже із XVIII століття, можна спостерігати створення у містах своєрідних громадських місць, іншими словами, публічного простору. До такого простору можна віднести проспекти, музеї, театри, площі та безліч інших місць. Саме створення такого громадського простору, німецький філософ Ю. Габермас, називає однією із причин створення нового світогляду та способів контролю над міським та державним управлінням. Адже саме у сфері соціального життя міста, формується громадська думка, що в свою чергу, на пряму впливає на творення образу міста.

З іншої сторони, відчутними, є також зміни, що відбулися протягом XX століття. Так, якщо ще у першій половині століття основна увага концентрувалася на потребах, що були пов'язані із бідністю чи соціальною несправедливістю, то поступово, починаючи з другої половини XX століття, очевидним є переключення на питання, що стосуються задоволення та якості життя.

Важливим, також, постає питання екології, яке раніше не поставало так гостро. Міста розростаються і це відбувається в дуже швидкому темпі, що в свою чергу, наближає їх до граничної точки розвитку. Одним із таких міст, з легкістю може стати Львів, який звично сприймати як культурний та туристичний центр, заразом, інтенсивно розвивається у сфері ІТ-технологій, має всі шанси стати одним із світових центрів, зосередження таких технологій.

Стане це можливим чи ні напряму залежить від того, яка політика буде проводитись в межах міста та чи буде сприяння цьому з боку діючої влади.

Сучасне місто варто розуміти, як певний центр, в якому відбувається обмін різноманітних ідей та ресурсів, цей обмін може стосуватися будь-чого, від питань економічних та політичних до питань культури та моралі. Стосовно цього, висловлюється у своїй статті, дослідник перетворень у міському просторі Філ Вуд «...сьогодні всі міста постають перед питанням, як забезпечити атмосферу, створити правильні умови, у яких буде можливий розвиток їх прихованого творчого потенціалу» [12].

Ф. Вуд виділяє ряд стимулів, що на його думку, сприяють міській творчості. Одним із таких стимулів є «усвідомлення кризи», на його думку, саме в кризі, закладено великий потенціал для розвитку міста, проте далеко не всі міста, що пережили кризу можуть вдало виявити та відділити цей потенціал. Адже дуже часто, коли місто заглиблюється у власні проблеми, воно вже просто не бачить можливостей для їх вирішення. Саме в такі моменти, вважає Ф. Вуд, і потрібен місту погляд ззовні. Важливою умовою для розвитку міста, також, є створення в його межах своєрідного творчого осередку, в якому знайдеться можливість обговорювати новаторські ідеї та нестандартний хід мислення. До цього, також, відноситься і створення у місті атмосфери, яка сприятиме взаємному розвитку та обміну ідеями.

Розглядаючи концепцію «творчого міста», один із теоретиків креативної економіки, Чарльз Лендрі, висловлює думку, що таке місто, безперечно, є дуже важливим центром громадського та інтелектуального ресурсу і відіграє неабияку роль для усієї країни. В такій ситуації, місту, необхідно мати свій власний стиль, за допомогою якого, воно могло б приваблювати людей.

Завдання міста, полягає у тому, щоб забезпечити можливість для розвитку будь-якого із напрямків, яке несе в собі якісь перспективи для розвитку. Звичним для індустріального міста є розмежування простору на суто виробничий та відпочинковий, натомість для сучасного міста, більш актуальним буде певний перерозподіл простору. У центральній частині сучасного міста, зосереджується підприємницький сегмент, а також місця, що зацікавлюють собою туристів, саме тому, таким важливим є створення затишних умов, для розвитку творчого потенціалу, у районах, що ще вчора були, суто промисловими. До прикладу, з позитивом, можна відзначити процеси, що відбуваються у Львові, приміром проект «Ревіталізація Підзамче», що покликаний в першу чергу, дати нове життя району міста, що вже звично було сприймати як суто індустріальний.

Умови в яких живе людина у місці, мають вплив на формування її внутрішнього світу. Сучасне місто, приваблює людей передусім тим, що воно дає їм багато можливостей як професійній так і соціальній сферах. Якщо розглядати місто як соціокультурний феномен, то важливою складовою життя у місті є найрізноманітніші соціальні зв'язки, накопичення культурного потенціалу людини та суспільства в цілому. У процесі урбанізації, місто

постійно розростається та перебуває в неперервному процесі свого становлення.

Людина є одним із учасників діалогу, наслідком якого є побудова образу міського соціуму. Місто, як середовище проживання людини, містить в собі усю систему комунікації, завдяки якій, взаємодіють його жителі. Для соціальної філософії, характерним є розуміння міського простору, як своєрідного культурного відтворення, адже саме завдяки втіленню себе у місті, людина усвідомлює себе у деякому просторовому вимірі, у всьому криється своє значення, у вулицях, будівлях, площах та скверах. В такому аспекті, місто постає як активний формоутворюючий фактор у соціумі, активно формуючи тим самим культурну сферу, що в свою чергу, трансформує буття людини та укорінює його у просторі.

Образ міського середовища, що формується у свідомості міського жителя, присутній не тільки у його свідомості, він втілюється в архітектурі, таким чином, через століття, ми маємо можливість «прочитати» людей, що населяли це місто, соціальний простір міста, постає перед нами, як своєрідний текст. Також, серед досліджень міського середовища, можна зустріти аналіз ще одного із його образів, його душі. Саме філософському аналізу міста, притаманним, є спроба проникнути у душу міста, пізнати її, зрозуміти, на основі яких культурологічних засад, формується доля людини і міста.

Таку спробу, дослідити душу міста, здійснив у одній із глав своєї праці «Присмерк Європи» Освальд Шпенглер. Душу О. Шпенглер, розумів наступним чином: «душа – субстанційне начало всіх начал чи ірраціональну сукупність можливостей, які необхідно здійснити» [49]. Душу міста, так як і його образ є доволі широким поняттям. Під душею слід розуміти об'єднання усіх сторін життя міста, яке ніяким чином не залежить ні від яких зовнішніх факторів, душа міста є незмінною, а своє вираження, вона знаходить в унікальності культури міста.

Отже, цілком переконливо і зрозуміло, що саме людина що є частиною міського простору і будує в ньому свій власний життєсвіт. Саме тому, місто не може існувати саме-по-собі, його творцем є людина, що в свою чергу, тісно пов'язана з містом. Людина «закинута» у місто, і в процесі своєї адаптації до міського середовища, його освоєння, людина і сама змінюється. У той же час місто стає простором для розвитку та еволюції культурної та етнічної приналежності людини, її почуттів, прагнень, поглядів на життя та його норми.

Література:

1. Волкова Т. Проблема мультикультуралізму в філософії Ю. Хабермаса / Т. П. Волкова // Вестник МГТУ, 2006. – Т. 9, № 1. – С. 21-26.
2. Вуд Ф. Круговорот городского творчества / Ф. Вуд [Електронний ресурс] // Режим доступу до: http://www.cultura.kh.ua/images/stories/document/invest/wood_krugovorot.pdf

3. Габермас, Ю. Залучення Іншого: Студії з політичної теорії. – Львів: Астролябія, 2006. – 416 с.
4. Возрождение городов через культуру / [Ч. Лэндри, Л. Грин, Ф. Матарассо, Ф. Бьянчини]. – СПб. : Нотабене, 1999.
5. Шпенглер, О. «Примерк Європи» // Режим доступу до: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Speng/

СЕКЦІЯ VII

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОГО РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

Аймухамбетов Т. Т.

*Казахстанский национальный университет
имени аль-Фараби, докторант
г. Алматы, Республика Казахстан*

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИЗУЧЕНИЯ ИСЛАМА: ИСТОРИЧЕСКИЙ ПОДХОД

Исторический подход исследования обусловлен и вытекает из понимания исторического познания как сложной и многогранной познавательной деятельности. Историческое сознание и историческое познание, взаимно дополняющие друг друга и взаимообусловленные, в свою очередь, определяются разнообразными факторами, которые определяют цель, направленность и характер исследования.

Прежде всего, познавательная должна исходить из того, что в процессе исторического познания должна быть дана объективная историческая картина, которая по возможности должна преодолеть субъективизм интерпретации в ходе когнитивной деятельности. Такое историческое исследование возможно путем сравнительного анализа различных «исторических подходов» в изучении Ислама, обусловленных мировоззренческими позициями, выделения их положительных и отрицательных моментов, с целью определения их объективности и дальнейшего эмпирического использования.

Во-вторых, в своей исследовательской работе, необходимо учитывать то, что «Первая во времени и непреходящая функция исторического познания заключается, по-видимому, в выработке социального самосознания различных общностей людей» [1, с. 9]. Одной из целей исторического познания в его эмпирической направленности является «... создание необходимых условий для культурного, социально-этнического самоопределения народа, для осознания им себя как особой этнической общности, отличной от других, как особой целостности» [1, с. 9]. То есть, важное значение приобретает правильное историческое освещение и понимание Ислама в историческом становлении казахского этноса и казахской независимости государственности. В-третьих, в своем исследовании и определении исторического подхода, мы исходили из расширенного понимания исторической эпистемологии, которая «...рассматривает свой предмет – процесс исторического познания – в возникновении и развитии. В отличие от социально-исторического подхода, концентрирующего внимание на точном учете и воспроизведении всех деталей и этапов этого процесса, на учете детерминирующих его социальных механизмов, эпистемологический подход сосредотачивается на исследовании концептуальной стороны, на анализе объективных условий и когнитивных структур, подготавливающих возникновение исторического познания. Термин

«когнитивный» употребляется для обозначения как сознательных, так и бессознательных, как рациональных, так и интуитивных, как логических, так и психологических факторов, участвующих в становлении, развитии и формировании исторического познания».

На наш взгляд, именно такая методология исследования истории изучения проблемы, даст возможность правильного понимания самого многогранного феномена Ислама.

Ислам во всей своей полноте и многогранности явление историческое. А, следовательно, и изучать Ислам мы должны в рамках его возникновения и развития, выделяя разные исторические периоды. Но, Ислам, является неотъемлемой частью истории человечества, мировой истории, и в этом контексте, в истории Ислама можно применить идею Карла Ясперса о «преодолении истории» [2, с. 276]. Несмотря на бесчисленное множество работ по истории Ислама, мы можем сказать, что она не раскрыта до конца. Слова Карла Ясперса о мировой истории применимы и к истории Ислама как ее составляющей: «Мы убедились: история не завершена, она таит в себе бесконечные возможности; любая концепция познанного исторического целого разрушается, новые факты открывают в прошлом не замеченную нами раньше истину. То, что прежде отпадало как несущественное, обретает первостепенную значимость. Завершение истории кажется нам невозможным, она движется из одной бесконечности в другую, и бессмысленно прервать ее может лишь внешняя катастрофа» [2, с. 276]. Ислам как исторический феномен подвержен становлению и развитию, динамика Ислама определяется многочисленными факторами. История Ислама непосредственно связана с историей человечества, мировой историей.

С точки зрения самого Ислама – историю Ислама можно понимать в нескольких аспектах.

Во-первых, это аисторическое (в смысле развития и изменения) понимание Ислама как божественной религии, которая надисторична и не подлежит каким-либо изменениям или интерпретациям: «Вера в Бога – единого и единственного, Творца и Создателя небес и человека, всего того, что его окружает, – присуща человечеству изначально. Такова исходная позиция Ислама. По Корану, вера в единого и единственного Аллаха восходит к праотцу нашему Адаму» [3, с. 81]. К этой концептуальной идее относится и признание того, что все люди рождаются мусульманами и только потом воспитание, родители, внешняя среда одних делает иудеями, других христианами, третьих – неверующими. При этом иудаизм и христианство исторически также относят к божественным религиям: «Ислам – одна из трех величайших религий, возникших на суровых и безмолвных просторах ближневосточных пустынь. Две другие – иудаизм и христианство. Все три веры тесно взаимосвязаны, ибо в действительности прославляют одного и того же Бога. С точки зрения истории Ислам считается самой молодой из трех религий, хотя мусульмане полагают, что их вера является самой ранней и лежит в основе, как иудаизма, так и христианства».

Во-вторых, это понимание и признание Ислама как истинной религии Аллаха, которая была ниспослана всем народам через своих посланников, но, которую впоследствии люди исказили. Тогда Аллах послал Мухаммеда – «печать пророков», для того чтобы вернуть людей к Исламу. В этом смысле история Ислама имеет вполне определенный пространственный и временной характер. Пророчество Мухаммеда началось в 610 году н.э., когда ему исполнилось 40 лет и когда в одну из последних нечетных очей последней декады месяца Рамадана «Лейлят аль-Кадр» («Ночь предопределения» обычно принято праздновать 27 рамадана) он получил первое Откровение. В начале своей пророческой деятельности Мухаммад встретил сопротивление и гонения со стороны своих соплеменников и история Ислама знает «ал-хиджру» - переселение Мухаммеда со своими сподвижниками из Мекки в Медину, которое впоследствии станет началом мусульманского летоисчисления.

В-третьих, историчность Ислама с позиции мусульманской теологии определяется и одной из ключевых составляющих «Иман» (Веры) – «Ахира» (Веры в Судный день). Согласно этого догмата Ислама: «Грядущий мир, или «ахира», - бесконечный мир, который наступит после мира нынешнего, или «дунья». Всевышний Аллах сотворил этот мир и все, что в нем существует, лишь на определенный период. Придет день, когда от этого мира не останется и следа. Когда придет день, предопределенный Аллахом, человечество и вместе с ним все живое и неживое исчезнет. Таким образом, этот мир превратится в совершенно другой мир. Наступит время, также предопределенное Аллахом, и все люди воскреснут. Они будут собраны на большой и ровной площади под названием «махшар», и начнется новая жизнь. Мир, который будет бесконечно продолжаться со дня начала этой жизни, - это «ахира». Верить в этот мир наступления Судного дня – обязанность мусульманина». То есть, «этот мир» в отличие от «ахиры» историчен в своем творении, он подвержен временным изменениям. История этого мира в Исламском понимании это история человечества до судного дня.

В-четвертых, Ислам в своей догматике ставит в обязанность человеку постижение творения и самого Творца. История согласно Исламу разворачивается и в развертывании познания человека: «разница между верующими и неверующими людьми состоит не в том, что неверующий человек живет своим разумом, а человек религиозный в разуме не нуждается: и тот, и другой в равной степени нуждаются в силе разума и должны использовать его. Разница состоит в другом: человек верующий обладает двумя книгами, а человек неверующий – только одной». Человек, который не верит в Бога и в Божественное откровение, располагает только Книгой природы, которую он постигает с помощью разума. У человека религиозного также есть эта книга, и, как человек, являющийся частью природы, он тоже постигает природу с помощью разума, приобретает знания, изучает науку и философию, но в дополнение к этому он обладает и еще одной книгой – Книгой Божественного закона и Божественных откровений. Таким образом, источник знания религиозного человека шире, и потому что достижения – больше. Люди,

которые противопоставляют религию разуму, понимают под «религией» свое ошибочное представление о ней. Несомненно, Божественное откровение существует вне времени и пространства, но ведь мы существуем во времени и пространстве (выд.: Л. Т.). Следовательно, наше понимание и наши представления не выходят за пределы времени и пространства. Значит, наше понимание Божественных законов и наши представления о Книге творения также ограничены временем и пространством. Знание эволюционирует следующим образом: в один период времени люди, ученые мужи, имеют одно представление, в другой – их представления эволюционируют или даже происходит отрицание прежних идеалов, на смену которым приходят новые (выд.: Л. Т.) [15, 11]. В своих рассуждениях Хатами очень убедительно показывает как раз внутреннюю историческую динамику Ислама, его эволюции в сознании общества и людей, что и подтверждает развитие исторического познания как рефлексия на изменения в Исламе. Истина неизменна, но путь, движение к истине и есть исторический процесс.

В-пятых, историческая динамика Ислама проявляется в его понимании человека. Человек в Исламе является наместником Бога на земле: «И вот, сказал Господь твой ангелам: «Я установлю на земле наместника» [1, 2:28]», «И вот, сказали мы ангелам: «Поклонитесь Адаму ...» [1, 2:32], поэтому человек обладает и частью божественной свободы. Одна из главных мыслей Ислама, что Творение было задумано и осуществлено для человека. Бог, творя, «подразумевал», что творит все для человека, для его блага. В суфизме эта мысль приобретает еще одну форму, дополняя коранические идеи. Говоря о Перворазуме, ибн-Араби сводит творение к человеку: «О нем говорят, что он – первый, ибо он – начало мира записи и начертания. Причиной обращения послужило то, что в сотворенной вселенной имелась человеческая сущность, а человек есть конечная цель творения. Аллах сотворил Перворазум и все, что последовало за ним, вплоть до области, где находится Центр мироздания, в качестве предварительных условий для сложения человеческого организма, причем знание об этом сложении извечно присутствовало в (Божественном) знании. Этот мир стал вотчиной, подготовленной для человека, которая обеспечивала наличие основ (его бытия). Ведь явившись на свет, человек предстал образе наместника (Аллаха) и (Его) заместителя, а значит, этот мир должен был непременно существовать до него, в а он должен был стать последним существом (мира) на деле, хотя с точки зрения конечной цели творения он был первым существом» [4, 103]. Ибн-Араби логически обосновывает свои утверждения: «Это можно сравнить с тем процессом, когда некто, стремясь получить тень и укрытие, обращает свой мысленный взор к крыше (строения), а затем он спускается вниз, к фундаменту. Таким образом, фундамент становится последним как объект знания, однако первой вещью, (созданной) на деле. Крыша же была первой как объект знания, но последней вещью, получивший бытие на деле. Так же и конкретное бытие человека есть конечная цель (Божественного) знания, объект приложения всеобщей Божественной заботы. Человек есть соединение всего, всеобъемлющее бытие,

величайшая копия (Бога), благородный конспект (Божественных Имен), самая совершенная в своем строении сущность» [4, 103].

Литература:

1. Ракитов А. И. историческое познание: системно-гносеологический подход. – М.: политиздат, 1982. – 303 с.
2. Ясперс К. Смысл и назначение истории: пер. с нем. - М.: Политиздат, 1992. – 527 с.
3. Ислам в современной России. Муфтий Равиль Гайнутдин. – Москва, 2004. – 315 с.
4. Ибн ал-Араби. Учение о человеке, метафизика и мистицизм / А. Д. Кныш. Введение. М.: Вост. лит-ра, 1997. – 267 с.

Дзюбенко В. Д.

*Національний педагогічний університет
імені М. П. Драгоманова, аспірант
м. Київ, Україна*

ПИТАННЯ ІУДЕЙСЬКОГО ФУНДАМЕНТАЛІЗМУ В РЕЛІГІЄЗНАВЧИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ: ДО ПРОБЛЕМИ ОБ'ЄКТИВНОСТІ

Релігійний фундаменталізм все частіше пов'язується з релігійним тероризмом або релігійним радикалізмом, стаючи його своєрідним ідеологічним базисом, що у більшості людей в першу чергу асоціюється з тим, що увійшло в масову свідомість як «ісламістський тероризм», «ісламізм», «ваххабізм», «салафізм», і так далі. Існує серйозне та складне питання про визначення, адже термін «фундаменталізм» на початку застосовувався до певних протестантських деномінацій, і означав досить конкретні положення. Це питання потребує окремого дослідження. Факт, на нашу думку, незаперечний – в уявленні сучасної людини релігійний фундаменталізм в першу чергу пов'язується з ісламом та мусульманами, а якщо казати точніше – з низкою радикальних організацій. Ісламська Держава, ХАМАС, Хізбалла, Аль-Каїда, Талібан – назви цих і багатьох інших організацій, партій, рухів, які називають ісламістськими, відомі, напевно, всім, хто слідкує за світовими новинами.

Говорячи про релігійний фундаменталізм в контексті арабо-ізраїльського конфлікту, в першу чергу згадують палестинців та ХАМАС. Хізбалла та інші організації, що постулюють свої а) релігійне підґрунтя та б) антиізраїльську позицію, згадуються трохи менше, але одразу вслід за «Ісламським рухом опору».

Проте, про існування та діяльність людей, груп, організацій, яких деякі дослідники називають іудейськими фундаменталістами, радикалами або екстремістами, пишуть набагато менше. Інколи складається враження, що для деяких дослідників їх або взагалі не існує, або ж їхня роль і місце в арабо-ізраїльському конфлікті настільки незначні, що вони вважають не потрібним

аналіз цього феномену. Навмисне або ненавмисне ігнорування цього явища, на нашу думку, не дозволяє проаналізувати арабо-ізраїльський конфлікт в повному обсязі, зрозуміти його справжні причини, прослідкувати перебіг подій в його об'єктивній історичній дійсності та спробувати знайти шляхи його вирішення. Більш того, такий підхід ігнорування певних фактів суперечить основним принципам будь-якого релігієзнавчого дослідження, а саме принципам об'єктивності та позаконфесійності.

На тему іудейського фундаменталізму та іудейського радикалізму, а також їхніх зв'язків з арабо-ізраїльським конфліктом, існує низка досліджень, написаних переважно на івриті та англійською мовою. Серед них можна виділити праці таких авторів як: Я. Ластік, Є. Шпрінцак, П. Хіршберг, М. Фрідман, С. Хейлман, А. Равіцкі, М. Маоз, Є. Харкабі, І. Звягельська, Н. Мезвінські, І. Шахак та ін. Основні напрямки досліджень: історичний, соціологічний, політологічний. Серед дослідників існує декілька основних підходів до вивчення проблеми іудейського фундаменталізму. Ми спробуємо коротко схарактеризувати один з них.

Цей підхід до питання іудейського фундаменталізму ми б означили як ангажований. Аналізуючи та пояснюючи іудейський фундаменталізм, такі дослідники прямо або приховано виражають свою особисту позицію по арабо-ізраїльському питанню. Вони не обмежуються об'єктивним викладом інформації (цю об'єктивність в деяких випадках можна вважати досить умовною), а й намагаються використати наведені ними факти та тези як доказ правильності своєї приватної думки про умовних «героїв» та «жертв» арабо-ізраїльського конфлікту, додаючи таким чином суттєву частку суб'єктивності. Причини такої ангажованості, на нашу думку, частіше за все пов'язані або з власною релігійною або етнічною приналежністю, або з певною політичною позицією дослідника. Такі праці можна було б взагалі не брати до уваги та не згадувати про них, якби не два важливих моменти.

По-перше, кількість подібних досліджень дійсно чимала, при чому як з одного, так і з іншого ідеологічного боків конфлікту. У великій кількості книг та статей, що друкуються на Заході, можна відстежити певне співчуття або підтримку в бік палестинців, виражену через «викриття» ідеології іудаїзму або сіонізму. Подібні тексти, які претендують на науковість та академічність, друкуються також і арабськими науковцями. Наприклад, книга «Палестинське питання» доктора Мухсіна Мухаммада Саліха, формулювання в якій дуже важко назвати об'єктивними та неупередженими, не дивлячись на досить непоганий історичний виклад розвитку конфлікту [2]. Трапляється і навпаки, коли дослідники зазначають про серйозну небезпеку діяльності та поширення ісламістського фундаменталізму та радикалізму, що з нього виходить, який, на їхню думку, є головною перешкодою миру на Близькому Сході, але чомусь відмовляються згадувати та зазначати про існування іудейського фундаменталізму і ряду радикальних дій, які багато в чому породжені саме ним.

По-друге, варто визнати, що деякі з охарактеризованих нами досліджень дуже часто є дійсно хорошим джерелом інформації з приводу означених тем. Аналіз, який проводять ці дослідники, частіше за все знаходиться на міждисциплінарному рівні, та є результатом дійсно глибоких наукових пошуків та досліджень. Нехтувати цими дослідженнями через наявність в них певних ідеологічних забарвлень або штампів, на нашу думку, було б неправильно. Проте, ми вважаємо, що вказувати на ці моменти та намагатись боротися з ними теж необхідно.

Як приклад подібних досліджень, наведемо книгу «Юдейський фундаменталізм в Ізраїлі» (1999), в якій автори Ізраель Шахак (до якого дуже позитивно ставились Ноам Чомскі та Едвард Саїд [4, с. 123], [5, с. 9]) та Нортон Мезвінські піддають іудейський фундаменталізм жорсткій критиці. Така критика часто переходить в досить різкі судження, що, на нашу думку, не завжди відповідає принципу об'єктивності.

На думку авторів, і це одна з основних тез цієї праці, іудейський фундаменталізм в Ізраїлі є найбільшою перешкодою миру на Близькому Сході [3, с. 20]. Висловлення, на нашу думку, досить дискусійне та неоднозначне. Таке бачення виключає з повної картини конфлікту рухи, які, наприклад, вбачають своїм головним завданням знищення Ізраїлю як єврейської держави, незалежно від того, будуть там при владі іудейські фундаменталісти або представники лівої партії «Авода».

Або, наприклад, наступний уривок з книги, який також викликає певні питання: «Головний рабинат Ізраїлю створив школи навернення для неєвреїв, які хочуть вступити до кібуців. Одна з умов навернення до юдаїзму жінок у цій, як і в інших ситуаціях, полягає в тому, що за голою наверненою жінкою мають спостерігати у ванні очищення три рабини» [3, с. 247]. Питання про трьох рабинів суддів або свідків («даянім»), які згідно Галахи мають проконтролювати правильність занурення жінки в мікві під час проходження гіюру, є досить дискусійним. За правилами, перший раз жінка, будучи оголеною, занурюється під наглядом однієї жінки – «баланіт», після чого вона має одягти спеціальний непрозорий халат, а тоді вже заходять «даянім» і жінка повторює занурення вже одягнутою. Інформація про випадки, коли, як пишуть автори книги, рабини спостерігали за голою жінкою в мікві є, і вони піднімають в ізраїльському суспільстві ряд дискусій. Ті, хто заявляє про такі випадки, кажуть, що більшість жінок воліє про це не говорити, адже результат проходження гіюру залежить саме від «даянім» [1]. Але, на нашу думку, цей приклад, наведений авторами, є дуже сильним узагальненням, яке не має об'єктивної аргументації та беззаперечних доказів. Скоріш за все, ці ситуації є поодинокими випадками, а не загальним правилом.

Попри ці та ряд інших моментів, які, на жаль, ми не можемо повністю викласти в цьому тексті, дослідження Н. Мезвінські та І. Шахака має безперечно видатні здобутки. Наприклад, їхній аналіз впливу ідей рабина Авраама Іцхака Кука на месіанські ідеї в іудейському фундаменталізмі та пов'язані з цим

діяльність таких рухів як «Гуш Емунім» або «Ках» є, на нашу думку, дуже важливим.

Таким чином, можемо говорити про певну політизацію та ідеологізацію деяких досліджень іудейського фундаменталізму, коли автори свідомо або несвідомо викривляють ті чи інші факти, з метою використати їх в якості доказів своєї власної позиції, в тому числі й по арабо-ізраїльському конфлікту. Усвідомлення цього є необхідним для подальшого вивчення арабо-ізраїльського конфлікту, аби максимально знизити можливість залучення до дослідження ідеологічно ангажованих та неперевіраних фактів. Також можемо допустити наявність певної ідеологічної війни, яка проводиться на академічному науковому «фронті», що в свою чергу є продовженням арабо-ізраїльського конфлікту.

Звичайно, є ряд дослідників цих питань, в чиїх текстах, на нашу думку, відсутня ідеологічна упередженість, і які керуються основоположними принципами будь-якого справжнього наукового дослідження – принципами об'єктивності та позаконфесійності. До них, на нашу думку, можна віднести М. Маоза, А. Равіцкі, Я. Ластіка, І. Звягельську, Є. Шпрінцака та ін. Аналіз їхніх методів та концепцій потребує подальшого дослідження.

Література:

1. Полякова Д. Сексуальное унижение по указанию государства [Електронний ресурс] / Д. Полякова. – Режим доступу: <https://goo.gl/rQY2cy>
2. Салих Мухсин Мухаммад. Палестинский вопрос. Его история и развитие до 2000 года / Мухсин Мухаммад Салих. – Москва, 2002. – 304 с.
3. Шахак І. Юдейський фундаменталізм в Ізраїлі / І. Шахак, Н. Мезвінські. – К.: Темпора, 2015. – 272 с.
4. Alexander E. The Jewish Divide Over Israel: Accusers and Defenders / E. Alexander, P. Bogdanor. – Transactions Publishers, New Jersey, 2008. – 310 p.
5. Shahak I. Jewish History, Jewish Religion: The Weight of Three Thousand Years / I. Shahak. – Pluto Press, 2008. – 176 p.

Іщук Н. В.

*Національний медичний університет
імені О. О. Богомольця, к.ф.н., доцент
м. Київ, Україна*

БОГОСЛОВ'Я СПІЛКУВАННЯ: ТЕНДЕНЦІЇ РОЗВИТКУ

Спілкування – природний конструкт для християнської теології. Богослов'я, як сукупність релігійних доктрин про сутність і дію Бога та система прославлення Бога, є словом про Бога та словом Богу. В богослов'ї спілкування (євхаристичному богослов'ї) воно розуміється як живий духовний досвід, що

починається із зустрічі Бога й людини та триває вічність з огляду на готовність людини прийняти цей дар. Акцент первинності богоспівкування по відношенню до інших форм взаємин Творця і творіння прослідковується у всіх представників євхаристичного богослов'я: І. Зізіуласа, Д. Станілоае, І. Романідіса, Яннараса, Г. Мадзарідіса, І. Конгара та інших. Згадані автори в своїх роботах транслюють фундаментальні положення означеної концепції: онтологічну значимість спілкування для божественного буття; оживотворення людського буття через входження людини в спілкування з Богом; первинність богоспівкування порівняно з богопізнанням.

Незважаючи на досить переконливий список представників християнського кліру, пов'язаних із цією ідейною течією, на сьогодні вона не має визначеного статусу у межах християнської теології. Однойменне поняття не закріплене в жодному конфесійному документі, а представники християнських конфесій, обговорюючи споріднену тематику, здебільшого висловлюються в термінології койнонії, співпричастя, спілкування, спільності. Ті ж клірики та представники «навколоцерковних кіл», які вербалізують цей термін, зазвичай говорять про еклезіологію спілкування, євхаристичне богослов'я, фіксуючи *доповнювальність* (виділено нами – Н. І.) богослов'я спілкування до еклезіологічної проблематики. Так, православний теолог Адальберто Майнарадї вважає спілкування «ключовим у сучасному еклезіологічному дискурсі» [6, с.36-37]. З ним погоджується архімандрит Кирило (Говорун), звертаючись до моделі Церкви як таємничого спілкування, акцентуючи увагу на потенційній можливості мови еклезіології спілкування стати конвергаційною для різноманітних богословських традицій [1, с. 58], що актуалізує екуменічний дискурс.

На призначенні богослов'я спілкування стати «третьою традицією», що перебуває «в просторі між софіологією і неопатристикою» на принципах вже згаданої нами *«доповнювальності до названих»*, пише сучасний український філософ і теолог Олександр Філоненко [9]. Апологія богослов'я спілкування прослідковується і у представників російського релігійного середовища С. Чурсанова і Г. Завершинського. Якщо Сергій Чурсанов висловлюється з цього приводу опосередковано, залучаючи концепт спілкування до прояснення христологічної проблематики, то Георгій Завершинський пропонує власну концепцію богослов'я діалогу, вибудовуючи тринітаристику спілкування.

Досить поширеним є розгляд євхаристичного богослов'я в контексті релігійного модернізму. Така точка зору має своє підґрунтя, адже процеси, що в ньому відбуваються, відповідають логіці модернізаційної теології, детально висвітленої сучасним українським теологом і філософом Юрієм Чорноморцем [10]. Не дивно, що в «Православній місіонерській енциклопедії» євхаристичне богослов'я визначається як «напрям модернізму, що виник під безпосереднім впливом екзистенціалізму, основним сучасним представником якого є митр. Іоанн Пергамський [8].

Ця критика пов'язана не тільки з впливом «західних» ідей, але насамперед зі звинуваченнями у спробах «перегляду» християнської догматики. Для того,

щоб зрозуміти сутність цих звинувачень згадаймо православну версію євхаристичного богослов'я найбільш системно представлену Іоанном (Зізіуласом). У своїх роботах «Буття як спілкування», «Буття та інакшість» богослов обґрунтовує вкоріненість спілкування в тринітарному догматі. На його думку, поза межами спілкування у божественній сутності «немає онтологічного змісту, немає реального буття» [4].

В цілому, не відходячи від христоцентричного бачення особистості, він відтворює християнську модель особистості, проводячи аналогію між буттям-у-спілкуванні Трійці та буттям-у-спілкуванні людини. Відтворення людської екзистенції неможливе поза межами вільного міжособистісного спілкування, коли особистість виступає «інакшістю у спілкуванні та спілкуванням в інакшості» [5, с. 11]. Поза усіляким сумнівом, люди вражені гріхом, але можуть позбутися цієї уразливості в еклезіологічній іпостасі, оцерковленням та співпричасністю до християнської общини. Саме еклезіологічна іпостась людини поновлює в собі образ спілкування лиць Пресвятої Трійці. Особистісне буття суть не тільки самість (hypostatic), але доланням меж самоті (ecstatic) у взаєминах з Іншим [5, с. 274]. Таке підсилення тринітарного аспекта розуміння людської особистості викликає супротив в середовищі консервативного налаштованих представників кліра.

Зокрема, один із супротивників євхаристичного богослов'я Джон Бер, захищаючи христоцентричну модель особистості, наполягає, що «бути за образом Бога означає бути особистістю в спілкуванні, що зображує три особистості в спілкуванні на небесах ...але Христос сам по собі є образом Бога, і бути за образом Бога означає відповідати Його образу шляхом спів-розп'яття з Ним й прийняття Хреста» [11, р. 176]. Ця дискусія трансформувалася в протиставленні двох богословських концепцій – «богослов'я спілкування» та «богослов'я наслідування Христу». В історії богословської думки ці концепції сприймаються не рівноцінно. Як зауважує з цього приводу сучасний православний теолог Сергій Бортник, у той час як «богослов'я наслідування Христу» є цілком традиційним, «богослов'я спілкування» представляє собою нову концепцію, що стала відомою лише в другій половині ХХ століття й є актуальною для сучасного християнства [2, с. 110].

На нашу думку, якщо євхаристичне богослов'я і є спробою релігійного модернізму, воно не є його магістральною лінією. Ініціативи релігійного оновлення – неоднозначні складні явища, відмінні за глибиною й напрямками трансформацій. Їхнє завдання полягає в тому, щоб у певний спосіб привести релігійні уявлення у відповідність з рівнем релігійної свідомості сучасного суспільства, наскільки це можливо, адаптуватися до світу і адаптувати світ до себе. В один спосіб ситуація складається, коли оновлення ініціюється церквою; інакше – коли ініціатива виходить від окремих представників церкви, як ми це спостерігаємо у випадку богослов'я спілкування. Нерівномірно, дискретно відбувається й рецепція новацій суспільством. Вони швидко поширюються серед інтелектуалів та молоді, що робить ймовірною популярність богослов'я спілкування серед молоді, як це стверджує православний священник

В. Зелинський [3]. Але тільки у виключних випадках – охоплюють значну кількість мирян. Тобто, ймовірно (але не доведене) поширення його серед молоді не означає невідворотність його подальшої популяризації.

Заслуговує на увагу і інший підхід – тлумачення богослов'я спілкування як інтелектуальної традиції. Аналізуючи ідейний мейнстрим, завдяки якому воно з'явилося, частково погодимося з прот. В. Зелинським, що воно «не інтелектуальний винахід нашої епохи, а, швидше, нове осмислення або сьогоднішнє проживання того, що було з самого початку, що ми чули, до чого торкалися руки наші... (1 Іоанна, 1:1)» [3]. Вважаємо, не варто применшувати його інтелектуальну складову, впливи філософії діалогу, персоналізму, екзистенціалізму, комунікативної філософії, феноменології, постфеноменології тощо.

Серед інших дискурсів – можлива приналежність до типу теології, названого католиками теологією родового відмінку через те, що «іменники, що визначають основний термін назви (*Теологія*), стоять в родовому відмінку [7, с. 28]. Мається на увазі тематично обумовлений тип теології, наприклад, «теологія розвитку», «теологія солідарності», «теологія звільнення». Утім, на наш погляд, феномен койнонії не локалізується ні за структурними, ні за тематичними, ні за будь-якими іншими критеріями. Отже, цей підхід є редукціоністським щодо досліджуваної нами проблеми.

Література:

1. Архимандрит Кирилл (Говорун). Экклезиология общения как общий язык церковных традиций / Кирилл (Говорун) Общение-Communio-Koinonia: истоки, пути осмысления и воплощения. Успенские чтения/ Сост. К. Б. Сигов. – К.: Дух і літера, 2015. – С. 49-58.
2. Бортник С. «Богословие общения» и «богословие подражания Христу» в современной православной мысли/ С. Бортник // Труды Киевской духовной академии». – 2016. – № 24. – К., 2016. – С. 99-124.
3. Зелинский В. Что такое «богословие общения» и что за потребность вызвала его к жизни? [Электронный ресурс] / В. Зелинский. – Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/4299598.html>.
4. Зизиулас И. Бытие как общение. Исследование о личности и Церкви [Электронный ресурс] / И. Зизиулас. – Режим доступа: <http://predanie.ru/ioann-ziziluas-mitropolit/book/121626-bytie-kak-obschenie>
5. Зизиулас И. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и Церкви / И. Зизиулас. – М. : ББИ, 2012. – 407 с.
6. Майнаради Адальберто. Богословие общения и путь к единству/ Адальберто Майнаради // Общение-Communio-Koinonia: истоки, пути осмысления и воплощения. Успенские чтения/ Сост. К.Б. Сигов. – К.: Дух і літера, 2015. – С. 36-48.
7. Напюрковський С. Ц. Як займатися теологією/ С. Ц. Напюрковський. – К.: Інститут Релігійних Наук св. Томи Аквінського. – 2010. – 240 с.
8. Православная миссионерская энциклопедия. – Режим доступа:

- <https://antimodern.wordpress.com/category/богословие-общения/>
9. Филоненко А. С. Богословие общения и евхаристическая антропология [Электронный ресурс] / А. С. Филоненко. – Режим доступа : <http://www.bogoslov.ru/text/876935.html>
 10. Чорноморець Ю. П. Новітні тенденції у православній теології [Електронний ресурс] / Ю. П. Чорноморець. – Режим доступа : <http://theology.in.ua/ua/bp/theologia/contemporary/50737/>
 11. Behr John. The mystery of Christ. Life in death / J. Behr. – Crestwood, New York: SVS Press, 2006.

Кудин О. О.

*Національний медичний університет
імені О. О. Богомольця, к.ф.н., викладач
м. Київ*

ІДЕОЛОГІЧНІ ОСОБЛИВОСТІ ФУНКЦІОНУВАННЯ ІСЛАМУ У СУЧАСНОМУ ГЛОБАЛІЗОВАНОМУ СВІТІ

У сучасному світі мусульманська ідеологія перебуває в смузі кардинальних змін, що зумовлюються впливом процесів глобалізації. На її нинішньому етапі відбувається істотне розширення сфери діяльності міжнародних ісламських організацій, що стало можливим в результаті технологічного прогресу в області нових засобів комунікації. Багато релігійних центрів та рухів, які орієнтувалися раніше тільки на місцеві громади, розширили свої можливості, вийшовши на глобальний рівень.

Ісламу, його традиціям та особливостям присвячені роботи Абу Аля Ал-Мадуді, С. Айрі, Р. Армура, А. Ахмедова, Г. фон Грюнебаума, В. Еленського, Г. Керімова, А. Кримського, В. Лубського, М. Лубської, А. Массе, М. Рибачука, В. Садура, Ф. Шюона та ін.

Вказані автори досліджують історію виникнення ісламської релігії, особливості її функціонування в різні періоди розвитку людства, головні характеристики віровчення, священних текстів та ін.

Деякі автори відмічають, що протиріччя між конфесіями, зокрема в Україні, мають давнє історичне коріння, являються відображенням загального стану демократичних процесів, обумовлених специфікою перехідного періоду від тоталітаризму до громадянського суспільства. Разом з тим ці конфлікти піддержуються і сучасною важкою політичною та економічною ситуацією в світі, рішеннями проблем власності на культові споруди, боротьбою за сфери впливу в релігійному житті [2].

Мусульмани всього світу відчувають у відношенні Заходу недовіру і ворожість, які в своїх крайніх проявах виливаються в вигляді національного і міжнародного тероризму та екстремізму. По великій мірі такого роду ненависть пов'язана з недавніми подіями в Афганістані, Сирії, Ірані, антиіракськими санкціями та тривалими бомбардуваннями цієї країни.

Однак на ідеологічному рівні ворожнеча породжується через вплив модернізації ісламського суспільства та кризи влади світських правлінь, діючих на основі західноєвропейської моделі. Законність таких режимів, часто встановлених світською воєнною елітою, ставиться під сумнів багатьом ідеологічним догматам ісламу та нерідко піддається нападам зі сторони воюючих прихильників ісламського віровчення.

Сьогодні мусульманський світ складається з незалежних національних держав, в багатьох з яких існують світські правління, та діє юридична система, основана на Європейській моделі.

Відносини з Заходом зумовлювали недавню історію багатьох інших мусульманських країн, зокрема, впливових нафтопереробних держав Близького Сходу. Спочатку створенні на основі західних концепцій, ці країни зараз володіють власними ресурсами. Саудівська Аравія, Кувейт та ОАЕ модернізували свою політичну систему в рамках традиційних особливостей.

Деякі вчені вважають, що реакція мусульманського світу на економічне, політичне і культурне домінування Заходу слід віднести до характерних рис арабської культури і до особливостей ісламської релігії. При наявності розмаїття в арабському світі, тим не менше, мусульман об'єднує віра, хоча і виникають її різні інтерпретації. С. Гантінгтон обґрунтовує положення про «зіткнення цивілізацій» і в контексті суперечок про ісламську або західну загрозу. Йдеться про несумісність ісламської ідеології й таких цінностей доби модерну і постмодерну, як демократія, секуляризація, права людини [5].

Не існує сумніву в тому, що мусульмани всього світу продовжать формулювати свій відгук на виклик глобалізації зсередини своєї ідеологічної спадщини, що була настільки творчою і живою у минулому.

Населення земної кулі складає в наші дні приблизно 5,7 млрд. чоловік, мусульман з них приблизно одна п'ята, тобто 1,7 млрд. В світі існує 44 держави, де більшість населення складають мусульмани.

Умножилися випадки переходу в цю релігію представників інших конфесій. У Німеччині наприклад, де мусульманська община налічує 3,7 млн. членів, іслам прийняли 100 тис. німців. У Франції, де проживають 2,5 мільйона шанувальників пророка Мухаммеда, корінних французів припадає на частку 500 тисяч [3].

Практично в кожному великому європейському університеті працюють вчені мусульмани самого різного походження, займаючись викладанням і дослідженнями у всіх сферах науки. У мусульманському світі також є університети, і скрізь освіта розглядається як вищий державний пріоритет. Вихід арабських країн на світову політичну арену обумовлений особливим геополітичним положенням країн мусульманського світу [4].

Необхідно відзначити, що іслам – наймолодша зі світових релігій. Іслам – строго монотеїстична релігія і заперечує християнський догмат про Трійцю.

Незабаром після появи іслам розпався на шиїзм і суннізм. Шиїти (більш ортодоксальні, їх меншість) визнають імамом-халіфами лише Алідів (нащадків халіфа Алі і його дружини Фатіми – дочки Мухаммада). Суніти, поряд з

Кораном, визнають Сунну (священне віддання, записане із слів родичів і сподвижників Мухаммада) і при рішенні питання про вищу мусульманську владу (імамі-халіфові) спираються на «згоду всієї общини». З іншого боку, суніти не менш ортодоксальні, оскільки, в протилежність шиїтам, заперечують наявність у людини вільної волі. Недавня війна в Ірані, Іраці, Сирії була в значній мірі війною шиїтів і сунітів.

Теоретично всі аспекти життя мусульман, як в суспільному, так і в особистому сенсі підлягають управлінню Божественного закону. Шаріат є системою Божественного законодавства, якому підлягають справи релігійної властивості, а також юридичного характеру.

Традиційний шаріат, положення якого розбивались в ході тріумфальної експансії ісламу, не передбачає вірогідності постійної численності мусульманських общин на неісламських територіях.

Джихад («боротьба», «зусилля») не є одним з «стовпів» ісламу, хоча в нім убачається один з найважливіших мусульманських обов'язків. Він ділиться на Великий і Малий джихад. Великий джихад — це боротьба із злом, в яку залучені всі мусульмани протягом всього свого життя, і це особливо і традиційно підкреслюється. Малий джихад - швидше колективне, ніж персональне діяння.

Релігійна влада в ісламському суспільстві заснована на Корані і Сунні. Тут немає ієрархічної церковної організації і нічого подібного священному кліру, оскільки відсутнє таїнство. Подружні стосунки регулюються контрактом (договором). Мечеті є місцем поклоніння, але не освяченою землею.

Важливим є те, що ідеологічні образи ісламського світу, що з'являються в американській і європейській пресі, майже незмінно негативні і пов'язані з насильством. В цілому мусульмани всього світу відчують відносно Заходу обурення і ворожість, які в своїх крайніх проявах виливаються у вигляді національного і міжнародного тероризму.

Література:

1. Ланд П. Ислам /Пол Ланд. – [Ред. Е. А. Варшавская]. – [Пер. с англ. И. А. Бочкова]. – М. : Астрель; АСТ, 2003. – 192 с.
2. Лубський В. І., Лубська М. В. Історія релігій: підруч. [для студ. вищ. навч. закл.] / В. І. Лубський, М. В. Лубська. – [2 вид.]. – К.: Центр учбової літератури, 2009. – 776 с.
3. Максаковский В. П. Географическая картина мира. В 2-х книгах. /В.П.Максаковский В.П.-[4-е изд., испр. и доп.]. – М.: Дрофа, Кн.1 – 2008. – 495с.; Кн.2 – 2009. – 480с.
4. Мирзахмедов А. Феномен ислама / А. Мирзахмедов. — Социологические исследования. – № 3. – 2003. – С.93-96.
5. Huntington S. The Clash of Civilisation and the Remaking of World Order.- New-York, 1996. – 368 p.

Лебедєва Г. А.
*Київський національний університет
імені Тараса Шевченка, студентка
м. Київ, Україна*

ЗНАЧЕННЯ РЕЛІГІЙНОГО СВІТОГЛЯДУ ІНТЕЛІГЕНЦІЇ ДЛЯ РОЗВИТКУ СУСПІЛЬСТВА

Збірки «Проблеми ідеалізму» (1902р.), «Віхи» (1909р.) та «З глибини» (1918р.) відносяться до публіцистичної спадщини поч. ХХ ст. і являють собою своєрідну відповідь на філософські запити поч. ХХ ст. Основними авторами (що публікувалися в усіх трьох збірках) є М. Бердяєв, С. Булгаков, П. Струве, С. Франк.

Початок ХХ століття приносить нові акценти в розвиток російської філософії. Засилля матеріалізму, нігілізму, позитивізму і атеїзму, характерні для поколінь 60-80 роках ХІХ століття, змінюється різкою зміною настроїв. Частина колишніх марксистів переходить на позиції ідеалізму. Збірки «Віхи», «Проблеми ідеалізму» та «З глибини» є теоретичним осмисленням суспільного світогляду у період корінних ідеологічних змін, а отже, розкриття світоглядних змін даного періоду дають ключ до розуміння значення суспільної думки і, зокрема, ролі світоглядних настанов інтелігенції у соціальних процесах, що пов'язані з ідеологічними зламами.

Збірки присвячені критиці абсолютизації марксизму в якості суспільної ідеології та пошуку альтернативних шляхів формування національної ідеї і суспільного світогляду. Проблематика суспільного світогляду відповідала на виклики тогочасного суспільства, яке переживало ідеологічну кризу і потребувало модернізації ідеологічних засад. Слід зазначити, що сучасна українська суспільна думка знаходиться в процесі становлення після ідеологічного зламу, що єднає її зі світоглядними процесами поч. ХХ ст., тому звернення до публіцистичної спадщини поч. ХХ ст. є джерелом розуміння і сучасної суспільної думки. Також, в умовах відмовлення від панування комуністичної ідеології важливим є аналіз причин, що призвели до її панування.

З історичної точки зору, зазвичай, наявне звернення до соціальних, політичних та економічних чинників, що вплинули на становлення суспільної ідеології в даному напрямі. Проте, суспільний світогляд, хоч і зумовлюється, певною мірою, зовнішніми чинниками, проте, є досить складним явищем, а отже, не де термінується ними повністю. Роль такого суб'єктивного фактору як суспільний світогляд важко розкрити з історичної дистанції, в обраних збірках автори оцінюють роль суспільного світогляду у соціальних подіях, будучи їх безпосередніми свідками та діячами, отже публіцистична спадщина збірок «Проблеми ідеалізму», «Віхи» та «З глибини» є цінним джерелом для осмислення ідеологічних процесів. Крім того, в збірках піднімається важлива є

тематика впливу релігії на процеси формування суспільної ідеології і національної ідеї, яка є актуальною для українського сьогодення.

В обраних збірках світоглядні настанови інтелігенції розглядаються з точки зору їх впливів на соціальні явища. Інтелігенція розглядається в якості модератора суспільної думки, а отже є відповідальною за ті тенденції мислення, які вона розповсюджує. М. Бердяєв продуктивний шлях розвитку суспільства пов'язує із відповідальністю інтелігенції за ту ідеологію, яка формується в її колах і розповсюджується в суспільстві загалом: «Ми звільнимся від зовнішнього гніту лише тоді, коли звільнимся від внутрішнього рабства, тобто покладемо на себе відповідальність і перестанемо у всьому звинувачувати зовнішні сили. Тоді народиться нова душа інтелігенції» [1, с. 11].

Для М. Бердяєва, С. Булгакова, П. Струве, С. Франка в обраних збірках спільною є теза про те, що філософські ідеї, які б вони не були радикальні, самі по собі не можуть являти собою загрозу для продуктивного розвитку суспільства, для деструктивного або конструктивного застосування будь-якої концепції визначальним є контекст, на ґрунті якого вона інтерпретується. А історично сформований контекст Російської імперії початку ХХ ст., характеризувався:

- ✓ тяжінням до спотворення, вільної інтерпретації, фрагментарного сприйняття західноєвропейської філософії;
- ✓ орієнтацією на можливість практичного застосування будь-яких ідей у політично-революційній сфері;
- ✓ схильністю до просвітительських прагнень щодо народних мас;
- ✓ революційною налаштованістю;
- ✓ атеїзмом.

При цьому, атеїзм для «віхівців» є найнебезпечнішою рисою (атеїзм не як особистий світогляд, а як модна тенденція широкого загалу), так як тягне за собою етичний релятивізм, відсутність обов'язкової відповідальності, догматизацію політичної ідеології. Історичні події, що відбувалися на території як Росії, так і України в сер. ХХ ст. певним чином підтверджують погляди обраних авторів, а отже, можуть слугувати певним застереженням. [2.с.409]

На думку авторів цих збірок релігійна криза суспільства безпосередньо пов'язана із кризою національного світогляду. Національний світогляд формується в середовищі інтелігенції, тому радикальна налаштованість інтелігенції проти релігії є загрозою для світоглядної єдності нації. Проблема єдності світоглядних настанов в межах однієї нації між різними прошарками суспільства, що безпосередньо розглядається в даних збірках, набула навіть більшої актуальності порівняно із поч. ХХ ст., коли ідеологічна ангажованість широкого загалу вже поставала загрозою єдності суспільства, проте розповсюдження поверхнево сприйнятих політичних ідей здійснювалось через газети і агітки, наразі ж в умовах широкого доступу до інформаційних продуктів, ця проблема набуває ще більшого значення.

Література:

1. Бердяев Н. А. «Философская истина и интеллигентская правда» / Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции / Свердловск: Издательство Уральского Университета. 1991. – 235 с.
2. Гайденок П. П. «Вехи: неслышанное предостережение» / «Владимир Соловьев и философия серебряного века». – Москва: Прогресс-традиция, 2001. – 472 с.

Мовчан М. М.

*ВНЗ Укоопспілки «Полтавський університет економіки і торгівлі», к.ф.н., доцент
м. Полтава, Україна*

ВЗАЄМОВІДНОШЕННЯ СТРАХУ І РЕЛІГІЇ

Страх у сьогодишньому світі, з певних причин, стає постійною характеристикою свідомості людини. Дослідження цього важливого модусу сучасного буття людини є особливо актуальним, оскільки підвищується інтенсивність відчуття страху, і він отримує глобальний характер. Не дивлячись на деякі напрацювання з означеної проблеми вона залишається маловивченою. Особливо це стосується аналізу взаємовідношень страху і релігії.

Існування релігії ніхто не заперечує. Вона – реальність людського буття, соціальний феномен. Вчені виділяють соціальні, пізнавальні (гносеологічні), онтологічні та психологічні передумови виникнення релігії. Виходячи з психологічних аспектів, які на нашу думку, відіграли неабияку роль у виникненні релігії, багато дослідників відзначають, що головною емоцією в первісних людей був страх перед оточуючим світом. Древніх людей лякало багато що: паводки, грози, темрява, дикі тварини, ворожі племена тощо. Напевно вони мали вже достатньо розвинену уяву, щоб багаторазово збільшувати страхи у своїй свідомості. Крім цього первісні люди мали ще й достатній досвід і знання, щоб відрізнити небезпечні явища від безпечних. Основним різновидом страху, який тримав у мобілізаційній готовності весь організм і водночас викликав у свідомості фантастичні картини, які ототожнювалися з дійсністю був страх смерті. Він спонукав людей до послаблення розумного відображення світу і сприяв виникненню релігійних поглядів.

Думки про страх, як причину виникнення релігійних вірувань, беруть свій початок від античних теорій походження релігії. Ми вважаємо, що в античному світі (в стародавній Греції і Римі) з'явилася теорія страху, яка звучала у філософських концепціях Демокріта, Епікура, Лукреція Кара та ін. і засвідчувала про появу релігії спричиненої почуттям страху, яке «породжене пануванням над людиною чужих для неї зовнішніх сил, невизначеним майбуттям, неминучістю смерті тощо» [5, с. 322]. Давньоримський філософ Лукрецій Кар писав: «Перших богів на землі створив страх» [5, с. 322].

Первісні люди боялися багато чого, бо в них ще не було достатнього досвіду і знань, щоб справді відрізнити реальні небезпеки від нереальних. «Щоб якимось умилювати ворожий до себе світ, знайти з ним спільну мову, люди почали «олюднювати» природу, вважати її живою. Коли дерево, річка чи вулкан стають «живими» істотами, з'являється можливість «домовитися» з ними і за допомогою дарів чи молитов відвести від себе біду» [8, с. 402]. «Домовлятися» з безмірно великою кількістю надприродних істот було дуже не просто. Тому на наступній стадії розвитку релігії кількість богів зменшилася, а потім було здійснено перехід від політеїзму (багатобожжя) до монотеїзму (єдинобожжя). Слід зауважити, що релігійний страх – не що інше, як страх перед богом, божествами, духами (злими і добрими), божественним покаранням, несамовитими муками тощо.

Давні греки і римляни у своїх творах висловлювали думку про існуючий світ, як нескінченний, вічний і ні ким нестворений (на відміну, наприклад від монотеїстичного християнства). Люди спостерігали за природою, взаємодіяли з нею і разом з тим боялися її. Вони ще не могли раціонально пояснити багатьох сил і явищ природи. Дослідник Б. Куценок стверджує, що «можна з певною умовністю сказати, що богів породила незадоволеність людей собою» [2, с. 86]. Ця незадоволеність, на його думку, викликана передусім «страхом і почуттям безсилля перед природою» [2, с. 86].

В першій світовій релігії – буддизмі, страх займає вагоме місце. Засновник цього віровчення, царевич Сіддхартха Гаутама, дізнавшись (побачивши чотири знамення), що життя – це не суцільна радість, а швидше навпаки – страждання, покине свою тимчасову ізоляцію (яку йому ще від народження створив батько Суддходана), стане Буддою (просвітленим знаннями) і висуне свої знамениті «чотири благородні істини», що будуть давати можливість людям вивільнитися від страху. Згідно з буддизмом, людина лише тоді може успішно розпочинати долати страх, коли вона позбавиться від його причин, умов та наслідків. Це означає, що особа повинна заспокоїтись (усунути зайві емоції), подолати обумовлені дії і тенденції (не що інше, як карму), позбутися повсякденних моделей поведінки тощо.

В монотеїстичних релігіях – християнстві й ісламі страх виражається у вигляді боязні чи жаху. Ці віровчення признають, що означені вади неодмінно потрібно подолати, або ж не допустити до них. Страх у людини з'являється тоді коли вона скоїла якийсь гріх і цим обов'язково має скористатися нечиста сила, яка використовує страхи для своїх цілей. Християни вважають, що страх закладений в самій суті людини, він є результатом гріхопадіння. В Святому Письмі сказано, що Адам і Єва «почули голос Господа Бога, що ходив у раю в час прохолоди дня; і сховався Адам і жінка його від Господа Бога між деревами раю. І звернувся Господь Бог до Адама, і сказав йому: де ти? Він сказав: голос твій я почув у раю, і убоявся, тому що я голий, і сховався» (Бут. 3:8-10). Після того, як Адам з'їв заборонений плід, з дерева пізнання добра і зла «думка про здійснений злочин заповнила його душу жахом», і м'який клімат Едему для винної пари «став холодним і непривітним. Любов і світ, що наповнювали

перед цим їхні серця, змінилися усвідомленням гріха, страхом перед майбутнім, душевною порожнечою» [6, с. 57].

Правовірні стверджують, що Бог-Отець переживав неймовірний біль, коли його улюблений Син з'явився перед Ним, обтяжений почуттям страху, невідомим йому раніше. «З цього часу страх став невід'ємною частиною життя людини. Ось чому люди бояться проходити під сходами, бояться чорного kota і числа 13, бояться встати з лівої ноги і ходити повз кладовище» [1, с. 2].

В ісламі, так як і в християнстві люди бояться розгнівати Бога, адже за це на них чекає розплата – муки пекла. Аллаха потрібно прославляти і разом з цим необхідно боятися. «Ті, які увірували! Бійтесь Аллаха, і нехай душа подивиться, що вона приготувала на завтрашній день. Бійтесь Аллаха, адже Аллах відає про те, що ви робите. Не уподібнюйтесь тим, хто забув Аллаха» (Коран, 59:18-19). Шайтан (злий дух, ворожий Аллаху і людям) постійно вселяє страх у людей, є джерелом бід, нещастя; він – ворог спасіння людства. Безграмотну (некультурну) людину цей страх паралізує, позбавляє розуму може спонукати до необдуманих дій і вчинків, які призводять до жахливих наслідків. Віруюча особа надіється на Аллаха і не втрачає контроль над собою, зберігає спокій та ясність розуму, робить аналіз своєї поведінки і діяльності та успішно йде до жаданого результату. Таким чином, важливо підкреслити, що і в мусульманському віровченні (так само як і в християнстві) існує різновид страху, який є вищою добродією, тобто він – благородний страх – страх Божий. Його пов'язують з абсолютною любов'ю до Аллаха.

Ю. Щербатих підкреслює, що якщо «страху перед Богом виявляється недостатньо, то церковники викликають на світ божий диявола» [8, с. 414-415]. Слід сказати, що у монотеїстичному християнстві прослідковується дуалізм, який представлений добром і злом. Добро репрезентує Бог, а зло – Диявол (Сатана). Бог – «Абсолют, піднесений над людськими, природними силами, здібностями, якостями та відносинами» [4, с. 14]. Він вічний, всемогутній, незбагненний, таємничий, всезнаючий, незмінний, справедливий суддя. Диявол – верховний дух зла, супротивник Богові, ворог, володар пекла, підбурювач людей до скоєння гріха. На думку деяких дослідників, «друге тисячоліття було культом страху та залякування Дияволом і демонами (слугами диявола – прим. М. М.)» [3, с. 535-536]. Нечиста сила, диявол чи шайтан виконують свою досить вагомую функцію в релігії.

Зі страхами безпосередньо пов'язані смертні гріхи. Християни акцентують увагу на таких гріхах як: гординя, марнославство, користолюбство, гнів, обжерливість, зневіра, хтивість, заздрість, лінивість, нестриманість, нечистота. Гріх – це «залежність і страх, стрес і депресія» [7].

Християнство стверджує про існування двох видів страху – плотського страху та страху Божого. Страх Божий, згідно християнських канонів – одна з головних добродієностей adeptів цієї релігії. Плотський страх є презумпцією диявольської сили, тобто Сатани. Від диявольських (плотських) страхів індивід може позбавитися. Передусім він повинен визнати існування в себе такого страху. Далі мусить дослідити його й уявити, що це очікуване чи неочікуване

зло відбулося з ним. Християнин мусить знати, що його можуть покинути всі (або майже всі), але Бог його не залишить, він завжди з ним. Потім за допомогою читання Біблії та церкви, використовуючи молитви індивід може позбутися залежності від страху та отримати спокій і любов. Подальші наукові дослідження феномена страху потребують його теоретичного опису, вимагають поглибленого різнобічного вивчення полівекторних проблем, пов'язаних з природою виникнення, релігією, онтологією, феноменологією тощо.

Література:

1. Буйон А. Победим призрак страха / Алехандро Буйон // Вечное сокровище. – № 2 (107), февраль 2012. – С. 2.
2. Куценок Б. М. Эмоции и религия / Б. М. Куценок. – К.: Политиздат Украины, 1982. – 103 с.
3. Лукашенко А. І. Образ Бога і Диявола та їх вплив на повсякденне життя в Європі (I – сер. XVII ст.) / А. І. Лукашенко. – К.: КиМУ, 2016. – 585 с.
4. Мовчан М. М. Релігієзнавство: навчально-методичний посібник / М. М. Мовчан. – Полтава: РВВ ПУЕТ, 2011. – 151 с.
5. Релігієзнавчий словник / За ред. професорів А. Колодного і Б. Лобовика. – К.: Четверта хвиля, 1996. – 392 с.
6. Уайт Э. Патриархи и пророки / Эллен Уайт; [пер. с англ.]. – Заокский: Источник жизни, 1998. – 752 с.
7. Христианство – свобода от страха // Электронный ресурс. – Режим доступа:
http://www.nenadoada.ru/kak_byt_khristianinom/khristianstvo_svoboda_ot_strakha
8. Щербатых Ю. В. Психология страха: популярная энциклопедия / Ю. В. Щербатых. – М.: Эксмо, 2007. – 512 с.

Остащук І. Б.

*Національний педагогічний університет
імені М. П. Драгоманова, д.ф.н., професор
м. Київ, Україна*

ПОНЯТТЯ «НАСИЧЕНОГО ФЕНОМЕНУ» ЖАНА-ЛЮКА МАРІОНА

Жан-Люк Маріон (1946 р.н.) – один із найвпливовіших сучасних французьких філософів, теолог і дослідник етики (з його працями асоціюється т.зв. «теологічний поворот» у французькій феноменології 1990-х рр.), академік Французької академії (у 2008 р. його обрали на місце відомого богослова й активного ініціатора юдейсько-християнського діалогу кардинала Жана-Марі Люстіже (1926–2007), радником якого він був), експерт із картезіанства. У своїх працях аналізує, зокрема, філософсько-теологічну проблему об'явлення. У його

класифікації феноменів оригінальним є поняття т.зв. «насиченого феномену», в якому закладено методологічний релігієзнавчо-філософський потенціал.

Феноменологія після Е. Гуссерля значною мірою втратила зацікавленість дослідженням трансцендентальної суб'єктивності, що конститує об'єкт, а звернулася до питань походження феномену. Ж.-Л. Маріон переконаний, що даність феномену через споглядання є основоположним принципом: «Для того щоб мав місце феномен, плоть дискурсу, досить споглядання, яким би воно не було. Справді, споглядання здійснює повне схоплення та межове пізнання в силу того, що тільки споглядання може бути протиставлене іншому спогляданню. Відповідно, саме споглядання кожного разу є останньою інстанцією. Із всіх пізнавальних актів споглядання представляє річ найбільш во плоті. Феноменологія називає цю зустріч даністю: споглядання дає феномен, феномен дається спогляданням» [1, с. 131].

Ж.-Л. Маріон у характеристиці актуального статусу феноменології критикує кантівське розрізнення між феноменом та річчю-в-собі. Він вважає, що його слід усунути через поняття інтенціональності, і на перше місце ставить споглядання, яке схоплює трансцендентальне і передує акту свідомості. Відповідно, робить такий висновок: «феноменологія долає метафізику, оскільки вона відмовляється від трансцендентального проекту, дозволяючи розгорнутися радикальному емпіризму – врешті радикальному, тому що він більше не обмежується чуттєвим спогляданням, але визнає будь-яке споглядання таким, що первісно дає. Наслідком цього перевертання принципу а priori на користь а posteriori є дві визначальні тези: про *ontologia* та про основу відповідно. Перша виводиться безпосередньо із даності: явлення феноменів відбувається без звернення (принаймні обов'язкового й настійливого) до буття. Справді, мова йде про будь-яке споглядання, про факт даватися і про присутність за плоттю – цих трьох виражень достатньо для того, щоб визначити ідеальну феноменальність феномену, не звертаючись ні до буття, ні до суцього та ще менше до об'єктивного поняття суцього. <...> Це означає, що феноменологія могла б повністю звільнитися не лише від будь-якої *metaphysica generalis* (*ontologia*), але й від питання про буття (*Siensfrage*). (а) Дійсність замінюється можливістю <...> (б) Достовірність як виключний модус істини замінюється даністю» [1, с. 133–134].

Порівнюючи феноменологічне й теологічне уявлення про Бога, Ж.-Л. Маріон відзначає: «Бог у феноменології тісно пов'язаний із Богом філософів та вчених, незважаючи на відмінність від Бога метафізики, *causa sui* й одночасно зі зближенням із Богом Авраама, Ісаака та Якова. Можна навіть сказати, що між останнім і Богом феноменології немає жодної відмінності, що вони обидва – явлення певного типу: явлення насиченого феномену, вірніше, такого типу насиченого феномену, як одкровення». Однак вони не ототожнюються і не змішуються, адже «межа між феноменологією і теологією проходить між одкровенням як можливістю та одкровенням як історичністю» [1, с. 142].

Класифікація феноменів, серед яких виділяється і «насичений», вимагає окремого погляду на проблему даності. Таким аспектом розділення феноменів є зв'язок між наочністю як певною мірою феноменальності, інтуїцією, яка прогнозує сутність феноменів, та поняттям, що постає пізнавальним інструментом у визначенні рівня наочності. Саме співвідношення цих трьох елементів є для Ж.-Л. Маріона основою виділення трьох видів феноменів. Відповідно, він виділяє такі три типи феноменів (за аналогією до трьох шляхів богослов'я у Діонісія Ареопагіта – катафатичним, апофатичним та містичним): 1) «бідні феномени», в яких відсутнє споглядання (чуттєве), вони відзначаються повною дефінітивністю, поняття у цьому випадку покриває собою наочність, сюди, скажімо, зараховуються закони формальної логіки; 2) «звичайні феномени», в яких значення співвідноситься з наповненням спогляданням, тут немає ні неповноти, ні перенасичення. Про значення можна вести мову настільки, наскільки дане поняття наповнене наочним змістом. За приклад можна згадати предмети природничих наук; 3) «насичені феномени», в яких споглядання завжди переважає інтенцію, відповідно, властивості, характерні звичайним феноменам, видозмінюються. Тут даність наочності перевищує перцептивні умови поняття та прогнози інтуїції. Цей феномен також визначається як парадокс через те, що він перевищує будь-які очікування певних понять.

Якщо у випадку «недостатніх» та «звичайних» феноменів інтенція передусім спогляданню і тим самим обмежує даність, то у насичених феноменів феноменальність визначається, передусім, даністю, тобто спогляданням, а не інтенцією. До таких насичених феноменів можна зарахувати ідоли, книги, плоть, події, одкровення тощо. Ж.-Л. Маріон опирається на принцип, згідно якого щось показує себе тільки у відповідності з тим, що (і як) воно дає себе. Тому насичені феномени виступають «єдиною парадигмою феноменальності». Автор пише: «Вводячи у феноменологію поняття насиченого феномена, ми описали його як феномен, який за кількістю – неможливо інтендувати (передбачити), за якістю – неможливо витримати, а також як феномен безумовний у відношенні та незведений до Я (феномен, на який неможливо дивитися) за модальністю» [2, с. 95]. «Насичені феномени» «вислизують від предметного конституювання силою надлишку споглядання» [2, с. 98].

Виразним «насиченим феноменом» є ікона, якій Ж.-Л. Маріон присвятив чимало уваги в своїх працях. Досвід ікони є спогляданням обличчя Іншого, яке є недоступним для пізнавальних можливостей. Цікавий феноменологічний аналіз ікони. У перспективі пізнання Бога як можливості цей вид сакрального мистецтва відіграє особливу роль. Тут французький філософ не приймає позицію класичної християнської апологетики, яка подає людині готовий рецепт пізнання Бога, а виступає як феноменолог, що захищає варіант можливості (а не даності) об'явлення: «Ікона не репрезентує, вона презентує, не в смислі виробництва нової присутності (як живопис), але в смислі виведення до присутності всієї святості Святого. Ікона прямує до святості, ніколи не приймаючи себе для себе самої» [3, с. 146]. Відзначаючи такі риси ікони, як

відсутність перспективи, наповнення художнього простору невидимим, включення невидимого у видиме, спрямування «погляду з ікони» на людину, Ж.-Л. Маріон наводить приклад ікони як «типу того, що не має типу» – образ страждаючого Христа: «Христос на Хресті вступає у відношення типове із собою, поза схожістю або несхожістю. Ніколи образ не відмінюється так радикально, як у випадку абсолютного Лику, і зовсім не дає своїй славі заповнити весь простір видимого у постійному та необмеженому преображенні, а дає позбавити себе не тільки свого божественного обличчя, але й загалом якогось людського обличчя (адже жоден із нас як обличчя не хотів би того, що люди зробили з Ісусом) <...> Христос вбиває образ у собі, тому що він розвертає у собі безмірну безодню між своєю видимістю та своєю славою» [3, с. 134]. Пасійний образ Христа поширений в сакральному мистецтві і західного, і східного християнства.

Отже, Ж.-Л. Маріон розвиває новий імпульс розвитку сучасної феноменології значною мірою завдяки звертанню до теологічної проблематики, реінтерпретує феноменологічний дискурс у питаннях даності феномену та в своїй концепції феноменології об'явлення як можливості (на відміну від розуміння об'явлення як даності в теології). Обґрунтування поняття «насиченого феномену», на нашу думку, є продуктивним методологічним підходом у релігієзнавчих, культурологічних і мистецтвознавчих дослідженнях.

Література:

1. Марион Ж.-Л. Метафизика и феноменология – на смену теологии / Жан-Люк Марион // Логос. – 2011. – № 3 (82). – С. 124-144.
2. Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен / Жан-Люк Марион // (Потс)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / Сост. С. А. Шолохова, А. В. Ямпольская. – М. : Академический проект; Гаудеамус, 2014. – С. 63-100.
3. Марьон Ж.-Л. Перекрестья видимого / Жан-Люк Марьон. – М. : Прогресс-Традиция, 2010. – 176 с.

Попович В. М.

*Запорізький національний технічний
університет, к.ф.н., доцент
м. Запоріжжя, Україна*

СТАНОВЛЕННЯ БОГОСЛОВСЬКОЇ ОСВІТИ В УКРАЇНІ: ІСТОРИЧНИЙ АСПЕКТ

Система богословської освіти та науки розвивалась паралельно з розвитком Православної Церкви. Історичний поступ православної богословської освіти, становлення її інституційних форм неможливо розглядати без урахування визначених історичних періодів розвитку Православної Церкви

в Україні. На жаль, фундаментальних праць в цьому напрямку бракує, хоча і визначаються періоди розвитку православної освіти в соціально-політичному аспекті існування Православної Церкви в загалі. Як зазначає А. Осіпов, в становленні системи богословської освіти є два основних періоди [7]. На його думку, перший закінчується епохою учнів Преподобного Сергія Радонежського в XV сторіччі, в якому найяскравіше виявилася духовна спрямованість православної освіченості. Другий період визначається ним з першої половини XVI століття і XVII століття із заснуванням Київської Духовної академії, а потім в 1685 році – першого вищого учбового закладу в Росії – Слов'яно-греко-латинської (згодом Московської Духовної) академії.

Історичні аспекти розвитку православної освіти, представлені такими науковцями: О. Токарева, В. Пащенко, М. Талалай, Д. Поспеловский, Г. Степаненко, В. Липинський, С. Мешкова, В. Денисенко, М. Разина та ін.; проблеми православної богословської освіти (митрополит Иларіон (Г. Алфеев), архієпископ Антоній (І. Паканіч), П. Балог, Архімандрит Віктор (Бедь), В. Липинский, Л. Рощина, Ю. Кальниш, А. Кислий, О. Панасенко); православна освіта: сучасний стан і перспективи розвитку (А. Кислий, А. Панасенко, М. Разина, М. Лагодич, А. Колодний, О. Рогова, М. Закович, І. Метлік, Л. Рощина, постанови, звіти Синодальних відділів РПЦ, УПЦ МП і УПЦ КП, звіти Міністерства культури України) [5].

Такі науковці, як К. Кислюк і О. Кучер виділяють наступні етапи розвитку Православної Церкви в Україні [3, 369-378]:

- перший етап – існування єдиної Київської митрополії – охоплює період із середини X – до середини XIII ст;
- другий етап в історії Православної Церкви в Україні (XIV – середина XV ст.) – період розпаду єдиної Київської митрополії;
- третій етап в історії Православної Церкви в Україні (1468 – 1596) – період становлення самобутньої Української Православної Церкви;
- четвертий період (1596 – 1620) можна назвати періодом глибокої кризи і розколу Православної Церкви в Україні;
- п'ятий етап (1620 – 1686) – етап короточасного відродження самостійної Православної Церкви в Україні;
- шостий етап (1686 – 1919) історії Української Православної Церкви нерозривно пов'язаний з історією Руської Православної Церкви;
- сьомий етап в історії Православної Церкви в Україні (1920-і – кінець 1980-х рр.);
- восьмий етап – історія Православної Церкви в незалежній Україні.

Для періодизації розвитку православної богословської освіти в Україні застосовується два основні критерії. Перший критерій відображає основні етапи розвитку Православної Церкви, визначені детальніше митр. Макарієм. Другий критерій пов'язаний із соціальним, політичним і культурним розвитком України, історичними подіями на українських землях. Нижче представлена періодизація становлення і розвитку богословської освіти, яка є умовною і зумовлена теоретичною необхідністю для ретроспективного аналізу

становлення сучасної системи богословської освіти Української Православної Церкви.

Етапи розвитку православної богословської освіти в Україні:

- II – IX ст. (988 р.) - Давньохристиянський, візантійський період, до Хрещення Русі (богословська освіта в перші століття носила переважно діалогічний характер спілкування з християнськими вчителями, в подальшому набуваючи рис філософської школи, але розвинутої системи богословської освіти не існувало).

- IX – кінець XVI ст. - «Підготовчий період» . Період Київської Русі; розпад єдиної Київської митрополії; польсько-литовський період; створення передумов виникнення системи богословської освіти(братські школи були життєдайною основою мережі шкіл духовної освіти XVI–XVII століть, які в майбутньому заклали підвалини Києво-Могилянської академії, Чернігівського, Переяславського та Харківського колегіумів)[1, 201].

- XVII – початок XIX ст. - Виникнення і становлення православних духовних закладів, до XVIII ст. – період короткочасного відродження самостійної Православної Церкви в Україні; з 1686 р. – в складі Московського патріархату, з початку XVIII – синодальний період(Саме в цей період духовні школи починають уніфікуватися і вбудовуватися в єдину структуровану систему богословської освіти, яка і була сформована в XIX столітті).

- Початок XIX ст. – 1919 р. – Реформування та інституціональний розвиток системи православної духовної освіти Православної Церкви в Україні в складі РПЦ; реформи 1808 р., 1869 р., 1884 р.(протягом XIX – поч. XX ст. була сформована модель духовної освіти, ступені якої надавали ґрунтовну підготовку в галузі богослов'я. Зміни та доповнення до статутів навчальних закладів забезпечували відповідні часу зміни в структурі, управлінні та адміністративному складі, розширювали навчальні програми, що позитивно впливало на рівень духовної освіти в цілому).

- 1919 р. – 1988-1991 рр. - Радянський період (закриття вищих духовних закладів, терор проти Церкви, період фашистської окупації, післявоєнний період – відновлення деяких вищих духовних закладів тощо). (Цей період позначився як на інституційному аспекті духовної освіти, так і на кадровому забезпеченні, що вплинуло на подальший розвиток системи православної освіти після розпаду Радянського Союзу).

- З 1991 року - Становлення сучасної системи богословської освіти Української Православної Церкви(на етапі становлення сучасної системи богословської освіти було відроджено трьохрівневу систему духовних навчальних закладів, які існували до революції 1917 року. Так в богословській православній освіті виділяються: початкова професійна освіта (духовні училища), середня професійна освіта (дається в духовних семінаріях – духовних навчальних закладах з чотирирічним (і більш) терміном навчання, які готують парафіяльних священнослужителів) та вища богословська освіта (отримується у богословських інститутах та духовних академіях – вищих навчальних закладах, які готують священнослужителів, науковців і викладачів

духовних навчальних закладів. Наявність вищої богословської освіти надає можливість захищати дисертації й одержувати науковий ступінь). Згодом в різних християнських конфесіях з'явилися інші інституційні форми богословської освіти – богословські інститути, колегіуми, окремі богословські факультети, вищі курси.).

Отже, в перші століття богословська освіта мала переважно діалогічний характер спілкування з християнськими вчителями. Вже з XVII ст. в Україні виникає ціла мережа початкових та підвищених братських шкіл, які відіграли вирішальну роль у виникненні перших богословських навчальних закладів і формуванні системи богословської освіти Православної церкви. Даний період вплинув на створення духовних шкіл, починає структуруватись система богословської освіти, яка і була сформована в XIX столітті шляхом реформування та інституціоналізації. Розвиток системи богословської освіти Православної Церкви в радянський період характеризувався важкими і складними подіями в житті Православної Церкви: повне знищення дореволюційної системи духовної освіти, тотальний контроль держави над діяльністю Церкви і духовних закладів. Цей період позначився як на інституційному аспекті духовної освіти, так і на кадровому забезпеченні, що вплинуло на подальший розвиток системи православної богословської освіти в незалежній Україні.

Сучасна система духовної освіти втілює в собі усі надбання історичного поступу Православної Церкви в Україні. Богословській освіті притаманні як надбання патристичної, діалогічної традиції духовного становлення священнослужителя, так і сучасні концепції розвитку освіти в дискурсі модернізації і реформування церковно-світських відносин, що вказує на посилення соціальності богословської освіти.

Література:

1. Денисенко В. Духовна освіта в Україні X–XVIII ст. / В. Денисенко. – К.: Вид-во Нац. пед. ун-ту ім. М.П. Драгоманова, 2011. – 518 с.
2. Карташев А.В. Очерки по истории Русской церкви / Карташев А. В. – Т. 1. – М.: Терра, 1997. – 688 с.
3. Кислюк К. В. Релігієзнавство / К. В. Кислюк, О. М. Кучер. – К.: Кондор, 2004. – 646 с.
4. Концепція вищої духовної освіти Української Православної церкви [Електронний ресурс] / Українська Православна Церква. – Режим лоступу до журн.: <http://orthodox.org.ua/article/>.
5. Лагодич М. Духовна освіта в Україні: сучасний стан і перспективи// Актуальні питання релігієзнавчої та богословської думки: Колект. монографія / За ред. В. О. Балуха. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2010 – С. 229-246.
6. Огієнко І.І. Українська церква: Нариси з історії Української Православної Церкви: У 2 т.: Т. 1-2 / Огієнко І.І. – К.: Україна, 1993. – 284 с.

7. Осипов А. Русское духовное образование: исторический контекст и современное состояние[Электронный ресурс] / А.И. Осипов. – Электронні дані. – Режим доступу: <http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/osipov/russkoe-duhovnoe-obrazovanie.html>. – Назва з екрана.

ЗМІСТ

Вітальне слово.....3

Нарис науково-педагогічної діяльності професора Г. І. Волинки.....5

СЕКЦІЯ І.

ФІЛОСОФСЬКА СКЛАДОВА УНІВЕРСИТЕТСЬКОЇ ОСВІТИ І НАУКИ

Адаменко Н. Б.

Про розуміння поняття «турботливе мислення» у вченні Метью Ліпмана.....7

Бурдейна І. В.

Питання формування духовності у студентів ВМНЗ України.....10

Мозгова Н. Г.

Творчість Г. І. Волинки як стиль життя і філософування.....13

Павлов Ю. В.

Специфіка викладання соціогуманітарних дисциплін у вищій школі: сучасні реалії та примарні перспективи.....16

Пономаренко В. В.

П'ять компетенцій здобутих з п'яти уроків розкріпачення розуму.....18

Ткаченко О. А.

До проблеми філософської складової освітнього процесу в реаліях сучасності.....22

Тур М. Г.

Предметний обрій практичної філософії.....25

Шульга Т. Ю.

Роль навчальної культурологічної практики у формуванні цілісного світогляду студентів.....27

СЕКЦІЯ ІІ

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ У СВІТОВІЙ ДУХОВНІЙ КУЛЬТУРІ

Аля^ов Г. Є.

Опыт философского осмысления русской революции: Семён Франк.....31

Березінець І. В.

П. Ліницький про душу, тіло та свободу волі.....34

Возняк В. С.	
История философии – школа человечности.....	37
Губіанурі М. Б.	
Категорії «страх» та «мужність» у екзистенціалізмі: шлях подолання антиномічності.....	39
Козачинська В. В.	
Суб'єктивність як пасивність: від Е. Гусерля до М. Анрі.....	43
Константинов М. В.	
Две концепции киносемиотики: Ю. Лотман и К. Метц.....	45
Кучмій О. В.	
Історія філософії як історіографія і наука.....	48
Матюшко Б. К.	
Євген де Роберті: спроба визначення наукового статусу історії філософії.....	51
Мілютенко А. В.	
Концепт «смерті автора» у контексті «смерті суб'єкта».....	55
Мохнатюк І. О.	
Проблема духовності праці у творчості І. Франка.....	57
Облова Л. А.	
Питання про сенс щастя.....	61
Павловська О. В.	
Формальна діалектика Ч. Гемліна.....	62
Поперечна Г. А.	
Проблема формування духовно розвиненої особистості в філософії представників київської духовно-академічної школи.....	65
Розпутна М. В.	
Еволюція поглядів Джона Дьюї про релігію та відношення до бога у біографічному контексті.....	69
Свищо В. Ю.	
Співвідношення науки та мистецтва у творчій спадщині Д. Овсянико-Куликовського.....	71
Слободянюк Д. І.	
Екзистенційність як характерна риса філософсько-антропологічного вчення Памфіла Юркевича.....	74

Шушкевич Є. М.
Онтологія «логіко-філософського трактату» Л. Вітгенштайна.....79

Яручик А. І.
Феномен самоіронії Мішеля Монтеня.....83

СЕКЦІЯ ІІІ
ГУМАНІТАРНІ ПАРАДИГМИ НАУКИ

Білоус А. О.
Філософські підстави дослідження комунікації в інтернет-мережі.....85

Терзі Д. Д.
Роль категорії противоречия в мировоззренні: по роботам
Г. С. Батищева.....87

Шамша І. В.
Расколотый субъект как точка восхождения времени в «различии и
повторении» Ж. Делеза.....90

СЕКЦІЯ ІV
СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОГО СВІТУ

Ардашова Я. І.
Психокультура особистості та новітні культурні феномени: кореляція та
трансформація.....94

Арцишевська О. Р.
Самовизначення людини як невід’ємна властивість людського буття.....97

Васильєва І. В.
Питання маніпулювання людською суб’єктивністю у сучасному
соціумі.....100

Глушко Т. П.
Криза як соціальний феномен: українська перспектива.....103

Загудасва О. А.
Деякі особливості діалогу-переконавання за Г. Праккеном.....104

Зайцев М. О.
Діалог цивілізацій, що мається на увазі?.....107

Козловець М. А.	
Національний дискурс: від суперечливих смислів до діалогу влади і народу.....	109
Колотило В. В.	
Інтегративно-мобілізаційний характер ідеологічного дискурсу.....	113
Курбачёва О. В.	
Транскультурація как новая модель социокультурной реальности.....	116
Левченко Є. В.	
Віртуалізація особистості: можливості та наслідки.....	118
Лукашенко М. В.	
Трансформації соціальності: від індустріального до постіндустріального суспільства.....	120
Мерщій Т. В.	
Роль моди в контркультурних групах ХХ століття.....	123
Немчинов І. Г.	
М. Драгоманов та український шлях до Європи.....	125
Новиков В. Т.	
Современное государство: к проблеме нормативного приоритета.....	128
Новикова О. В.	
Город как агент социализации: философско-исторический аспект.....	131
Остапчук Г. О.	
Модифікації міфологеми Європа-Україна в історико-філософському окресленні.....	134
Побочий І. А.	
Концепція глобального інформаційного суспільства та її становлення.....	137
Радевич Е. В.	
Антропологические и социокультурные последствия развития высоких технологий.....	140
Рожкова Л. О.	
Антропоцентричні аспекти екзистенціальної філософії середини ХХ століття.....	143

Свищо Ю. Ю.	
Проблема соціальної рівності в лібералізмі.....	146
Сторіжко Л. В.	
Гуманістичні параметри існування самоактуалізованої особистості.....	149
Сторожук С. В.	
Мультикультуралізм як соціокультурний прояв парадигми Постмодерну.....	152
Студінський В. А.	
Філософія «подвійних стандартів» у системі економічної поведінки суб'єкта.....	154
Харченко Т. С.	
Культурні трансформації техносфери в умовах інформаційного суспільства.....	157
Хоменко Г. В.	
Соціально-філософський аналіз феномену популізму.....	159
Шевченко С. Л.	
Екзистенціальна еклезіологія та екуменізм М. Вестфалія: до проблеми збереження ідентичності релігійної спільноти в умовах дихотомії «лібералізм – комунітаризм».....	161
Шелудченко І. В.	
Експлікація порожнечі в сучасному діалектичному матеріалізмі.....	164
Agnieszka Kaźmierczak	
Portrayal of motherhood in polish interwar women's press.....	167

СЕКЦІЯ V

СУЧАСНІ КОНЦЕПЦІЇ ФІЛОСОФІЇ ОСВІТИ: СТАНОВЛЕННЯ ТА ПРОБЛЕМАТИКА

Андрущенко Т. І.	
Проблеми професійної етики та академічної доброчесності у сучасному навчально-освітньому процесі.....	169
Возняк С. С.	
Соотношение формы и содержания в образовательной деятельности.....	173
Заремський М. Й.	
Передумови формування нової філософії освіти.....	176

Культенко В. П., Кравченко А. Г. Щодо онтологічних проблем філософії освіти.....	179
Литвиненко Т. С. Філософія виховання у поглядах Г. І. Волинки.....	181
Плахіна Т. С. Осмилення дитиною різновіковості у родині як предмет філософського-антропологічного аналізу.....	183
Романюк О.В. Філософсько-антропологічні аспекти освітнього соціального «ліфту».....	186
Ружи́ло А. О. Проблеми формування правової свідомості в освітньому процесі.....	189
Савицька І. М., Супрун А. Г. Нова парадигма філософії освіти як основа реформування сучасного суспільства.....	192
Скалацький В. М. Особливості розвитку гуманітарних наук у контексті глобалізації.....	195
Фоменко Л. К. Деякі міркування Г. Сковороди «на злобу дня сучасної освіти».....	197

СЕКЦІЯ VI

ЕТИКА, ЕСТЕТИКА ТА КУЛЬТУРОЛОГІЯ У КОНТЕКСТІ СУЧАСНОГО ФІЛОСОФСЬКОГО ДИСКУРСУ

Аветисян А. І. Лінгвістичний поворот як передумова іконічного та пікторіального поворотів.....	201
Вячеславова О. А. Феноменологічна естетика Моріса Мерло-Понті.....	203
Гурова І. В. Естетичне ставлення до світу – ментальна ознака побуту українців.....	207
Назаренко М. С. Мистецьке пізнання та роль філософії у XXI столітті.....	211
Сторіжко О. Й. Становление текста как творчество и феномен культуры.....	213

Урбан О. В.	
Роль міста у процесі становлення ідентичності.....	215

СЕКЦІЯ VII

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОГО РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

Аймухамбетов Т. Т.	
Теоретико-методологические основания изучения ислама: исторический подход.....	219
Дзюбенко В. Д.	
Питання іудейського фундаменталізму в релігієзнавчих дослідженнях: до проблеми об'єктивності.....	223
Іщук Н. В.	
Богослов'я спілкування: тенденції розвитку.....	226
Кудин О. О.	
Ідеологічні особливості функціонування ісламу у сучасному глобалізованому світі.....	230
Лебедева Г. А.	
Значення релігійного світогляду інтелігенції для розвитку суспільства.....	233
Мовчан М. М.	
Взаємовідношення страху і релігії.....	235
Остащук І. Б.	
Поняття «насиченого феномену» Жана-Люка Маріона.....	238
Попович В. М.	
Становлення богословської освіти в Україні: історичний аспект.....	241

Наукове видання

**ДРУГІ АКАДЕМІЧНІ ЧИТАННЯ
ПАМ'ЯТІ Г. І. ВОЛИНКИ:**

«ФІЛОСОФІЯ, НАУКА І ОСВІТА»

**МІЖНАРОДНА НАУКОВО-ПРАКТИЧНА КОНФЕРЕНЦІЯ
(25-26 квітня 2017 року)**

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

Тексти друкуються за авторською редакцією

Верстка та обкладинка *Тетяна Глушко*



Підписано до друку 28.04.2017 р. Формат 60x84/16.

Папір офісний. Гарнітура Times New Roman.

Ум. др. арк. 14,71. Обл.-вид. арк. 16,77

Тир. 100 прим. Зам. № 155.

Віддруковано з оригіналів.

Видавництво Національного педагогічного університету
імені М.П. Драгоманова. 01601, м. Київ-30, вул. Пирогова, 9
Свідоцтво про реєстрацію ДК № 1101 від 29.10.2002. (044) 234-75-87
Віддруковано в друкарні Національного педагогічного університету
імені М.П. Драгоманова (044) 239-30-26