

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ, МОЛОДІ ТА СПОРТУ УКРАЇНИ
ДНІПРОПЕТРОВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ЗАЛІЗНИЧНОГО ТРАНСПОРТУ ІМЕНІ АКАДЕМІКА В. ЛАЗАРЯНА
СХІДНИЙ НАУКОВИЙ ЦЕНТР ТРАНСПОРТНОЇ АКАДЕМІЇ УКРАЇНИ



МАТЕРІАЛИ
І Міжнародної наукової конференції
«АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ
ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ»

МАТЕРИАЛЫ
І Международной научной конференции
«АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИЗМЕРЕНИЯ
ФИЛОСОФСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ»

PROCEEDINGS
of the 1st International Scientific Conference
«ANTHROPOLOGICAL MEASUREMENTS
OF PHILOSOPHICAL RESEARCH»

26.04.- 27.04.2012

ДНІПРОПЕТРОВСЬК 2012

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ, МОЛОДІ ТА СПОРТУ УКРАЇНИ

ДНІПРОПЕТРОВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ЗАЛІЗНИЧНОГО ТРАНСПОРТУ
ІМЕНІ АКАДЕМІКА В. ЛАЗАРЯНА

СХІДНИЙ НАУКОВИЙ ЦЕНТР
ТРАНСПОРТНОЇ АКАДЕМІЇ УКРАЇНИ

КАФЕДРА ФІЛОСОФІЇ І СОЦІОЛОГІЇ

МАТЕРІАЛИ
I^{ої} Міжнародної наукової конференції
«АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ»

МАТЕРИАЛЫ
I^{ой} Международной научной конференции
«АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИЗМЕРЕНИЯ ФИЛОСОФСКИХ
ИССЛЕДОВАНИЙ»

PROCEEDINGS
of the Ist International Scientific Conference
« ANTHROPOLOGICAL MEASUREMENTS OF PHILOSOPHICAL
RESEARCH»

26.04 – 27.04.2012

Дніпропетровськ - 2012

УДК 11/.14 : 572
ББК Ю 216

А 72 Антропологічні виміри філософських досліджень : матеріали
І^{ої} міжнародної наукової конференції, Дніпропетровськ, 26-27 квітня 2012 р. – Д.:
ДНУЗТ, 2012. – 142 с.

У збірнику представлені матеріали І^{ої} міжнародної наукової конференції «Антропологічні виміри філософських досліджень», яка відбулася 26-27 квітня 2012 року в м. Дніпропетровськ, Україна.

Висвітлюються та осмислюються нові грані людського існування на початку нового тисячоліття. Окрема увага зосереджується на формах їх оприявлення та рефлексії у філософії науки, техніки, мови.

Збірник призначено для співробітників науково-дослідних організацій, наукових, науково-педагогічних та інженерних працівників, докторантів, аспірантів, студентів вищих навчальних закладів.

Редакційна колегія:

Хміль В. В., д-р філос. наук.
Варшавський О. М., канд. філос. наук
Малівський А. М., канд. філос. наук
Колесникова Т. О., НТБ
Хитрич О. В., НТБ

Адреса редакційної колегії:

49010, м. Дніпропетровськ, вул. Лазаряна, 2, Дніпропетровський національний університет
залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна

НАУКОВИЙ КОМІТЕТ КОНФЕРЕНЦІЇ

Голова:

Пішінько О. М. – доктор технічних наук, професор, ректор Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна.

Заступники голови комітету:

Лях В. В. – д-р філос. наук, проф., зав. відділом Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАНУ (м. Київ);

Хміль В. В. – д-р філос. наук, проф., зав. каф. філософії і соціології ДНУЗТ.

Члени наукового комітету:

Васильєва І. В. – д-р філос. наук, доц., зав. каф. філософії та соціології Національного медичного університету ім. О. О.Богомольця (м. Київ);

Висоцька О. Є. – д-р філос. наук, проф., декан факультету відкритої освіти Дніпропетровського обласного інституту післядипломної педагогічної освіти;

Власова Т. І. – д-р філос. наук, проф., зав. каф. філології та перекладу ДНУЗТ;

Воронов В. В. – д-р соціолог. наук, проф., провідний науковий співробітник Інституту соціології Російської академії наук (м. Москва);

Габрінець В. О. – д-р техн. наук, проф., зав. каф. теплотехніки ДНУЗТ;

Гужва О. П. – д-р філос. наук, проф., зав. каф. історії Української державної академії залізничного транспорту (м. Харків);

Заруба В. М. – д-р істор. наук, проф. Дніпропетровського гуманітарного університету;

Ковтун В. В. – канд. істор. наук, доц., зав. каф. українознавства ДНУЗТ;

Корх О. М. – д-р філос. наук, проф., проректор Академії митної служби України (м. Дніпропетровськ);

Кравець В. П. – д-р пед. наук, проф., дійсний член НАПН України, ректор Тернопільського національного педагогічного університету ім. В. Гнатюка;

Мямлін С. В. – д-р техн. наук, проф., проректор з наукової роботи ДНУЗТ, лауреат Державної премії України в галузі науки і техніки;

Осетрова О. О. – д-р філос. наук, проф., зав. каф. соціальної роботи Дніпропетровського національного університету ім. Олеся Гончара;

Решетніченко А. В. – д-р філос. наук, проф. Академії митної служби України (м. Дніпропетровськ);

Сидоренко М. М. – д-р філос. наук, проф. Буковинського державного медичного університету (м. Чернівці);

Токовенко А. С. – д-р філос. наук, проф. Дніпропетровського національного університету ім. Олеся Гончара;

Яцук Н. Є. – канд. філос. наук, доктор філософії Івано-Франківського університету права ім. короля Данила Галицького, зав. каф. філософії, філософії права і юридичної психології;

СЕКЦІЯ 1. АНТРОПОЛОГІЧНИЙ РАКУРС ФІЛОСОФІЇ ТЕХНІКИ ТА ФІЛОСОФІЇ НАУКИ

ПРОБЛЕМА ІСТИНИ У ФІЛОСОФІЇ ЛЕВА ШЕСТОВА

Барта В. В., Івано-Франківський національний медичний університет

Проблема істини була однією з центральних у філософських пошуках Лева Шестова, який сформував екзистенційний варіант осмислення сутності істини.

Філософи, вчені, вважає Л. Шестов, дуже рідко ставлять питання: «Що таке істина?» І навіть, якщо задають таке питання, заздалегідь впевнені, що знають відповідь на нього. Вони також впевнені, що всі, хто шукає істину, шукають одне і теж. Але це, стверджує Шестов, є ілюзією та самонавіюванням.

Л. Шестов критикує розуміння істини, яке пропонує раціоналістична традиція в європейській філософії та яке домінує у сучасній філософській і науковій думці. Воно, як вважає Шестов, стало «самоочевидною істиною». У такому розумінні, за думкою Л. Шестова, у співвідношенні дійсності та істини, яку продукує розум і яка повинна відображувати дійсність, визначальною стороною є не дійсність, а розум. Тобто, розум творить істини відповідно до власних, автономних, ним же створених законів і стверджує, що саме такі істини є абсолютним буттям. Але що дають такі істини людині? Шестов вважає, що вони дають визначеність, впорядкованість і позбавляють від самостійного пошуку істини і свободи. Л. Шестов запитував: «Але що робити з свободою серед людей, які її бояться більше за все на світі, яким потрібно тільки «поклонитися» перед чим-небудь, для яких тверді, непохитні авторитети дорожчі за все, навіть дорожчі за саме життя?» [1, с.131-132]. Саме свобода, постійний пошук істини є тим тягарем, якого намагається, на думку філософа, позбутися майже кожна людина.

Розум, який направлений тільки на пізнання загального, незмінного, необхідного, вважає Шестов, не здатний досягнути істину, він може дати тільки практично корисні положення, які можуть допомогти в боротьбі за виживання.

Лев Шестов не заперечував можливості досягнення істини, але вважав, що така істина відрізняється від істини, яку отримують в процесі раціонального пізнання, основними властивостями якої є незмінність, вічність. Справжня істина схожа до чуда, таємниці, вона вільна, багатозначна і мінлива. Істина є

індивідуальною, а не загальною, вона виникає як результат власних творчих пошуків. Л. Шестов вважав, що можуть існувати конкуруючі істини.

Особливо важливе місце в процесі пізнання істини, на думку Шестова, відіграють «пограничні ситуації», бо саме вони можуть вирвати людину з повсякденності, з кайданів «вічних істин» і ввести її в нову реальність, в якій домінує не необхідність, а свобода, в якій «все можливо».

Коли людині відкривається істина, вважає Л. Шестов, вона не здатна передати її іншим людям. Оскільки те, що відкривається людині, є ірраціональним. А для того, щоб передати іншим ірраціональне, необхідно його раціоналізувати та вербалізувати. Але тоді воно втрачає свою істинність, перетворюючись на схему, шаблон, яких немає у дійсності і які пізніше стають перешкодами на шляху пізнання у формі різноманітних авторитетів, теорій, вічних ідей.

Отже, Лев Шестов розглядає проблему істини через призму людини, її екзистенції. Він приділяє особливу увагу критиці поглядів, що розглядають істину як незмінну і вічну сутність.

Література:

1. Шестов Л. *На весах Иова. Странствие по душам.* – М.: Эксмо, 2009. – 560 с.

РЕАКТУАЛІЗАЦІЯ НАУКОВИХ ФАКТІВ У ФІЛОСОФІЇ ДЕЛЬОЗА

Бартусяк П. М., Вінницький національний технічний університет

Наука і її результати мали величезний вплив на формування способу дельозового мислення, у тому числі на розробку філософського портрету Ляйбніца, значення якого для філософії Дельоза важко переоцінити.

«Не існує прямих, до яких не домішувалися б викривленості», як і немає «кінцевих кривих визначеного характеру, до яких не домішувалися б які-небудь інші – як в найменших так і в найбільших частинах», отже, «жодному тілу взагалі неможливо призначити визначену чітку поверхню, що можна було б зробити, були б у неї атоми» [1, с. 21], зазначав Ляйбніц у листі до Арно. Це місце приводить в якості демонстранта Дельоз, описуючи інфлексію як ідеальний елемент змінної кривої, чи простіше, згину. Наприкінці фрази

Ляйбніц звичайно не міг уникнути докору, закинувши його сучасним (і не тільки) авторам-атомістам; інфлексія – це істинний атом, еластична точка, яку відомий німецький художник та теоретик Пауль Клее визначив «як генетичний елемент активної та спонтанної лінії» [там же].

Приблизно, щоб часом не змішати чисті філософські поля Дельоза із іншими дисциплінами, зокрема математичними, таким руслом текло дельозове мислення як сторінками його творів, так і в усних висловлюваннях (пригадаймо «алфавітне інтерв'ю» із К. Парне). Дельозова думка постійно намагалася знайти певні пристанища на території інших дисциплін, підтверджуючи власні гіпотези та думки. Ось, наприклад, Дельоз та Гваттарі вважали, що наука, як і філософія, зароджується із хаоса. Останній, на їх думку, не є відсутністю порядку, а є нескінченною швидкістю, з якою у ньому розсіюється будь-яка, хоч як окреслена форма. Це віртуальність, що вміщує всі можливі частини та приймає всі можливі форми, які тільки, як виникли, відразу зникають, та ще й без наслідку. Формуючи цю думку, автори звертаються до досліджень І. Пригожина та І. Стенгерса, які наводили приклад кристалізації переохолодженої рідини – рідини, температура якої нижча температури її замерзання. В такій рідині, то тут, то там, формуються початки кристалів, проте вони виникають і розчиняються без жодних наслідків [2, с. 150].

Залучення науки до філософської аргументації зовсім не вказує ні на убогість філософського інструментарію, ні на бажання «сподобатися» суворій науці, в очах якої філософія постає сумнівною, безнадійно безплідною, хмаролюбною, ані на бажання узурпувати інші поля теоретичної діяльності. Принаймні, це помітно у дельозовій філософії. Згідно із Дельозом, філософії потрібна розуміюча її не-філософія і навпаки, тобто, приваблення інших практик, дискурсів, стилів та термінів постає іманентним самій філософії, детериторіюючи її початкові площі, нульову ступінь, як у Барта, та згодом ретериторіюючись у філософських обґрунтуваннях/покладаннях своїх основ.

Література:

1. Дельоз Ж. Складка. Лейбніц и барокко. – М.: Логос, 1998. – 264 с.
2. Дельоз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – 287 с.

ПРИНЦИП ФАЛЬСИФІКАЦІЇ: РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АСПЕКТ

Волошин В. В., Донецький національний університет

Релігійне знання є складною системою, призначеною не тільки для отримання, розкодування і трансляції сакральних смислів. Воно впорядковане, оформлене та претендує на універсальність. Поставимо питання: «Наскільки обґрунтованими є ці претензії? Чи відповідатимуть ці знання критеріям доктринальної епістемології? Як, наприклад, «працює» принцип фальсифікації у позанаукових когнітивних програмах?»

К. Поппер доводить, що не треба шукати остаточну істину. Мова повинна йти про наближення до неї і про відношення виводимості. Епістемічні системи не можуть бути повністю верифікованими, вони – лише перевірені. Наука повинна прагнути продукувати оригінальні та неймовірні теорії, що порушують правила та здатні забороняти інші теорії. Фальсифікація є логічно нескінченною; вона – критерій наукового прогресу.

Теорія фальсифікована, якщо клас її потенційних фальсифікаторів не є порожнім. Щодо кожної релігійної системи виявляються когнітивні масиви «конкуруючого» порядку; реінтерпретуються сакральні тексти; теоретично існують підстави для спростування тих релігійних положень, які формулюються на перетині світу дійсності та світу надприродного, можливого. Наукові відкриття спростовують положення релігійно-фізичної картини світу тощо.

Будь-який комплекс релігійного знання є специфічним і неймовірним, таким, що порушує багато правил, забороняє (фальсифікує) альтернативні комплекси, проте й таким, що не фальсифікований за багатьма параметрами. Тобто, можна говорити про локальний та епістемологічний сепаратизм релігійного знання (що й відрізняє його від наукового). Якщо розглядати релігійні когнітивні конструкти як гіпотези, то їм притаманні відносна простота й високий зміст, але вони не є добре підкріпленими, не мають високого ступеня перевірюваності, закриті для «вирішального експерименту».

Хіба релігійний синкретизм, боротьбу з єресями, затвердження канонів не можна інтерпретувати як нескінченний процес фальсифікації, але на іншому епістемічному рівні? Розширення (скорочення) релігійного знання є процесом, який важко заперечити. Тому релігійні теорії фальсифіковані, але у форматі етичних, естетичних, ширше, екзистенційних програм. Визнаємо: це інша спростовуваність. Спростована наукова теорія відправляється в

епістемологічний архів. Нові свідчення з релігійних питань постають як «додаткова інформація», але вони не стільки елімінують колишні знання, скільки коригують і доповнюють їх.

Умовна фальсифікація одних догматичних тверджень іншими веде до релігійних розколів, але не до повного зняття однієї релігійної парадигми іншою. Реліктові наукові програми – річ досить тривіальна, «старіння» релігійного знання – процес далеко не очевидний. Фальсифікація релігійної доктрини є завжди відносною, контекстуальною. Реанімація, наприклад, середньовічної наукової картини світу не є можливою, але релігійні ідеї можуть бути «законсервовані» століттями й здатні повертатися до життя (згадаємо неоязичництво).

Поппер пов'язує фальсифікованість з непротиріччям. Релігійні міркування не є зразком дотримання відповідного закону класичної логіки, що не заважає їм мати потенціал осмисленості та безліч релевантних імплікацій. Для конкуруючих релігійних систем знань, незважаючи на протиріччя між ними, не можна віднайти дієвих механізмів визначення хибності певної системи (за Поппером, якщо висловлювання, що складають міркування, суперечать одне одному, то вони втрачають інформативність та епістемологічну слушність). Таке протиріччя скоріше йде у руслі уявної логіки М. Васильєва.

Виходячи з принципу фальсифікації, ми не можемо ігнорувати релігійне знання, поки не запропоновано більш вдалі теорії інобуття. Навіть йдучи за Поппером або Лакатосом недоцільно відносити всі системи релігійного знання до помилкових чи безглузвих. Фальсифікація постає як регулятивний ідеал наукових теорій. Цінність такого ідеалу полягає в постулюванні положення про те, що ніяке (у тому числі, релігійне, не кажучи вже про релігієзнавче) знання не має імунітету перед критикою. Навіть якщо природа реальності (інобуття; можливого світу) дана в безпосередньому духовному досвіді, концептуальне знання про неї завжди буде результатом інтерпретації цього досвіду розумом.

СУЧАСНЕ ПАРАДИГМАЛЬНЕ ЗРУШЕННЯ В ФУНДАМЕНТАЛЬНІЙ НАУЦІ: СВІТОГЛЯДНЕ ЗНАЧЕННЯ

*Горбатюк Т. В., Національний університет біоресурсів і природокористування
України (м. Київ)*

Наука електронної ери – це сила, яка дозволяє людині здійснити неймовірні прориви в усі рівні матеріального Всесвіту, починаючи з рівня кварків і закінчуючи рівнем квазарів. Породжуючи мегатренд конвергенції «науково-технічної влади» і гігантських «енергій», які вивільняються людиною з ядра атома й суб'ядерного світу, електронна ера була ознаменована грандіозними подіями. Найважливіші з них глибоко і масштабно змінили наукове світорозуміння доелектронної ери.

В світлі нових відкриттів стає все очевиднішим, що завершеність наукового пізнання світобудови – це лише гносеологічний міраж. В дійсності ж, домінуюча фундаментальна теорія – це тимчасовий плацдарм для майбутнього сходження до більш величної висоти, що лише частково відкрилась в імлі гносеологічної невизначеності.

У фундаментальній науці ХХІ століття відбувається грандіозний науковий і світоглядний переворот, який за масштабом не поступається великій коперніканській революції. Нові відкриття свідчать про те, що в нашому Всесвіті панує не «матерія, що світиться», а «темна енергія». Космічна матерія, яка глобально заповнює наш Всесвіт, не ідентична тій матерії, яка безпосередньо оточує планету Земля. У фізиці таку матерію (тобто матерію, що складається з електронів, протонів, нейтронів, атомів, атомних ядер, молекул неживої і живої матерії) називають «баріонною». Оскільки вона здатна випромінювати і відображати електронно-магнітні хвилі, її характеризують як таку, що «світиться». Матерію ж, яка не випромінює і не відбиває електронно-магнітні хвилі, прийнято називати «темною», «невидимою». «Темна енергія» – це антигравітуюча субстанція. Вона розштовхує далекі галактичні скупчення, що надає їм прискорення. Ця антигравітуюча субстанція складає лівову частку всієї космічної матерії, що заповнює Всесвіт.

Після відкриття темної матерії й темної енергії загальне уявлення про тотальність фізичного Всесвіту кардинально змінилося. На місці адронної ідентифікації тотальності фізичного Всесвіту з'явилася нова – кварк-глюонна. В обрії нової ідентифікації тотальності фізичного Всесвіту вчені по-новому

побачили становище антропної матерії, її екзистенціальну долю в еру суперколайдерних експериментів над кварк-глюонною матерією.

Але енергії найпотужніших суперприскорювачів, які можна було б побудувати на Землі, не вистачає для того, щоб розігнати елементарні частинки до енергій, необхідних для перевірки сучасних фізичних теорій. В природі елементарні частинки з такими енергіями існують. Астрофізики спостерігають їх у космічних процесах за допомогою космічних телескопів. І саме тому світова спільнота творців фундаментальної фізики для тестування сучасних фізичних теорій воліє споруджувати замість земних суперприскорювачів гігантські позаземні космічні телескопи. Схоже, що з часом світове співтовариство творців фундаментальної фізики в своїх наступних дослідженнях одвічних основ Всесвіту буде здійснювати прориви переважно за допомогою космічних мегателескопів.

Астрофізики, що створюють космічні мегателескопи для спостережень за мегаприскорювачем, постають у ролі своєрідних спадкоємців колишніх користувачів земних прискорювачів. Маючи в своєму розпорядженні такий мегаприскорювач, астрофізики цілком можуть використовувати його в цілях тестування майбутніх фундаментальних теорій.

Отже, парадигма фундаментальної фізики колишніх епох приречена поступитися місцем новій парадигмі. Найімовірніше, такою парадигмою стане не фундаментальна фізика, що розвивається за допомогою все більш потужних земних суперприскорювачів, а астрофізика, яка прогресує на базі технопарку все більш потужних космічних мегателескопів.

КУЛЬТУРА, ЕКОНОМІКА, РЕЛІГІЯ: НАПРЯМИ АНАЛІЗУ ІННОВАЦІЙ

*Дадівєріна Н.І., Національний медичний університет ім. О. О. Богомольця
(м. Київ)*

Сучасна Україна — це пошуки шляхів інтеграції суспільства в економічний та геополітичний простір світу, і тому не можна не брати до уваги гостру проблему взаємозв'язку культури, економіки і релігії. Соціокультурне знання у сьогоденні сфокусовано на тих відносинах, що інтегрують суспільство, на стабілізуючих процесах, тому інновації в культурології мають, як здається, парадоксально-негативний ефект. Слід зазначити, що інновації

належать сукупній дійсності, а виокремлення в ній саме економічних процесів і процесів соціокультурних – об'єкти різного предметного знання. Хоча очевидним здається зв'язок між долею економічних розробок й інших сфер життєдіяльності суспільства, але зв'язок між відповідними предметними описуваннями є достатньо проблематичним. Наприклад, уявляється суперечливою теза щодо каузальної залежності економічних інновацій від суспільних потреб у них. Більше того, історія містить багато контр-прикладів того, що потреба як культурно-визначений еталон не може породжувати інновацій себе самої як еталону. Потреба не може бути більш новою, ніж інновації, або сама потреба повинна розглядатися як спонтанна культурна інновація. Ні в економічному, ні в соціокультурному знанні сьогодні не існує предметних одиниць, які дозволили би навести необхідні мости, тому й приходится виступати від імені практики.

Вихід із такої ситуації є можливим у трьох напрямках. По-перше, слід визначити всі різні предметні описування інновацій в загальний простір дослідження і виявити низку закономірностей. Але питання визначення самої інновації, її механізмів і прогнозування зависає у повітрі. По-друге, можна рухатися у зворотному напрямі – до такого рівня описування, де культурна, економічна та інші інновації та їх специфіка вже не розрізняються. Йдеться про побудову предмету загальної теорії інновацій з виходом на онтологічний рівень. Третій напрям досліджень – це уточнення поняття «нововинайденного» у межах кожної галузі. Соціокультурні інновації, на нашу думку, просякають усі галузі життєдіяльності суспільства, хоча їх вияви в дійсності можуть бути різними. Йдеться не про форми інновацій в галузі економіки, культури та релігії, а про їх зміст, тому що соціокультурний зміст є фундаментальним для долі інновацій.

ЧЕЛОВЕК И ТЕХНИКА

Петрушин А. А., Украинский государственный химико-технологический университет (г. Днепропетровск)

Мир техники – создание субъекта, его способность рационально решать проблемы. Исходя из европейской социокультурной традиции, можно говорить о появлении «технического склада умонастроения» с момента рассмотрения

природы как объекта исследования. Интенсификация рационального начала приводит к ощущению того, что любые проблемы разрешимы (эффект разрешимости). «Тэхнэ» в понимании античности – способ, прием, уловка, хитрость, мастерство обхода, искусство перехитрить природу.

В античности природа еще не выступала объектом в целом, а технические средства в совокупности – средством манипуляции объектом по причине неосознанности границ этого объекта (природа), невозможности представить его данность (хотя целостность объекта всегда гипотетична). С этой позиции весьма проблематично говорить об античной метафизике как таковой, которая подразумевает познание сути вещей, сущностное (целостное) видение, сущностное созерцание. Целостный объект, переставая осознаваться образно – Эрос, Сфайрос, – тем не менее, не приобретает черты законченного рационального понятия. Целостность мира от античности (Демиург), средних веков (Пантеократ) вплоть до нового времени объясняется не рационалистически. Вторжение физики в метафизику и теологию (Бруно, Коперник, Галилей, Ньютон) приводит к формированию аподиктической картины мира, где творец присутствует в виде допустимой альтернативы. Приход эры рационализма требовал доказательств, в т. ч. и творца, осознается пространство (Декарт, Спиноза), математизируется понятие начала и бесконечности. Это отбирает у теологии последние аргументы влияния на разум. Сущее начинает пониматься как смесь феноменов, понятий, данных лабораторных опытов, будь то человек, общество, климат. Природа оформляется в некое квазитехническое образование. Проблемы устранимы технически, раз природа сама – техническая среда. Возникает иллюзия полного господства технического начала. Более того, даже рациональная размытость некоторых важнейших для человека культурных феноменов (религия, мораль, эстетика) подвергаются рациональному упорядочиванию, создаются религиозные практики, этикетные нормы, идеологемы, которые являются математическими единицами со способностью к манипуляции.

Примат технического наблюдается во всех сферах жизнедеятельности человека. Сама метафизика технизируется, в виде гипергносеологии превращается в подобие классической механики. Желание метафизики избежать субъективности невозможно. Если допустить предположение А. Пуанкаре, что существует эволюция законов природы, то получается, что мир природы как таковой не имеет законов, а законы распространяются лишь

на те картини мира, которые мы сейчас принимаем за истинные. Избежать объективации и метафизической отстраненности невозможно.

В Античности основным источником опыта было наблюдение и созерцание, что дало и соответствующие картины мира (Эвклид, Эратосфен); рационалистические картины мира формируются значительно позже. Однако уже античность «внедряет» технический способ мышления – осознание сущего и технические приемы работы с ним, при этом отсекается в ненаучный корпус знаний все, что не рационализируется. В дальнейшем это приводит, согласно М. Фуко, к формированию корпуса знаний психологии, психопатологии, криминалистики, балансирующих на грани рационального и иррационального.

Техничность человека – его габитус, поведение человека – имеет системно-целевой характер и на персональном уровне (кластеры поведения), и на общественном (социометрия), и на ментальном (логика, грамматика). Сам же накопленный технический опыт служит своего рода побудителем действовать так, а не иначе. Будучи габилитивным, субъект становится заложником технической среды обитания.

Таким образом, можно предположить, что «техническое» укоренено в самой природе человека, побуждая его к «успешной» результативности.

АНТРОПОЛОГІЧНИЙ РАКУРС ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ В ПРАВОСЛАВНОМУ ДУХОВНО-АКАДЕМІЧНОМУ ТЕЇЗМІ XIX - ПОЧ. XX СТОЛІТТЯ

Печеранський І. П., Київський національний університет культури і мистецтв

Варто почати з тези, яка лише на перший погляд може здатися далекою від теми нашої доповіді, але це не так: остання економічна криза, яка призвела до глибоких та широкомасштабних зрушень глобального характеру, далеко не обмежилась економікою! Ґрунтовний філософсько-політологічний аналіз цих подій виявив не лише їх жахливі руйнівні наслідки, а й вказав на іншу теорію причинності. Події, які відбулися в світі упродовж останніх десяти років, є, по суті, революційними відносно базових інфраструктур (соціокультурної, політико-економічної, ідеологічної та ін.) життя людей та цілих народів. Мова йде, щонайменше, про дві важливі тенденції: по-перше, кінець євро-центризму та, по-друге, крах “феномену наддержави” в традиційному його розумінні.

Анархічна природа світової економіки, в поєднанні зі швидкими темпами інтернаціоналізації та комп'ютеризації, що є наслідками інформаційно-телекомунікаційної революції, сприяли ерозії ойкумени та етосу життєвого простору національних культур [1].

Це відобразилося й на теорії знання, яку сьогодні неможливо уявити без символу. Інтернетизація світу, його віртуалізація замінили штучними конструкціями відчуття реальної дійсності у всіх сферах життя. Реміфологізація та “нове ідолопоклонство” за допомогою медіа-міфічних конструкцій насаджують в суспільстві інфантилізм, атеїзм і скептицизм по відношенню до традицій та цінностей. Технократизм та символізм буття межує з аморалізмом та де-секуляризацією. Молоде покоління живе у вигаданому світі “мегазірок” та псевдоавторитетів, де важко знайти місце такій категорії, як “святість”. Це – світ самозабуття!..

В світлі цього, особливо для філософа-історика, цікавим є ре-активація маловідомого досвіду антропо-практик, які представлені філософською традицією православного теїзму XIX – початку XX століття (Ф. Голубинський, Ф. Сидонський, арх. Інокентій (Борисов), В. Кудрявцев-Платонов, П. Юркевич, П. Ліницький, В. Несмелов та ін.). Мова йде про систему теїстичного умогляду або, як висловився російський дослідник С. Пішун, “релігіофілософії” [2, с. 86], творцями якої були професори богослов'я та філософії тогочасних Духовних Академій та Імператорських Університетів.

Попри теоцентризм православно-філософського дискурсу, “наука про людину” відігравала одне з ключових значень в творчості академічних вчених. Зокрема, якщо згадувати Петра Авсенєва та Віктора Несмелова, то вся їхня творчість зводилася до пошуку висхідних засад людського існування. Взагалі, антропологічні розвідки, які здійснювали професори-теїсти можна зрозуміти лише в їх зв'язку з біблійним вченням про людину, патрологією та догматичним богослов'ям. На підставі христологічного та пневматологічного принципів дослідження, вони приходили до розуміння природи людини, як “відкритої системи”, головні інтенції якої спрямовані до Бога. Духовна самотність людини пов'язана з безперервним її зв'язком з Абсолютним Началом, що становить метафізичне ядро її буття. “Вкоріненість” образу Бога в душі, вважали православні вчені, становиться феноменом людського існування. Звернутися до себе через самопізнання, покавання, очищення розуму та серця – ось основний *prîus* православної гносеології та антропології (Чи за допомогою раціонального методу, як у П. Ліницького, чи спираючись на емпіричний

аналіз, що ми зустрічаємо у П. Светлова). Секрет людини – в її внутрішньому світі, в її “Я”, яке розкриває себе через відкриття в собі Первообразу. Звідси, завдання антропологічного аналізу – дістатись тих прихованих глибин нашого “Я”, де зароджується особистість. Тільки як особистість людина може бути предметом антропології.

Отже, в творчості представників православної теїстичної філософії ХІХ – початку ХХ століття ми зустрічаємо не лише антропологічний підхід в сфері гуманітарного та богословського знання, але й, власне, універсальні “рецепти” духовного протистояння тим революційно-кризовим ситуаціям, що становлять загрозу вищезначеним базовим інфраструктурам життя. Лише особистість може встояти проти руйнівного впливу економічних й інформаційно-технологічних “буревіїв” сучасності. Саме вона є реальним буттям, а не міфічно-віртуальною моделлю, вона є тим простором суб’єктивної реальності, де відбувається синтез вищих цінностей «істини-добра-краси», де відбувається синтез віри та розуму, суб’єкту та об’єкту, де стверджуються межі власне людського в людині, через актуалізацію в собі образу Божого.

Література:

1. *Гаджиев К. С. Мировой экономический кризис: политико-культурное измерение / К. С. Гаджиев // Вопросы философии. – 2010. – №6. – С. 3-19. [Електронний ресурс] – Режим доступу до джерела: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=144&Itemid=52. – Назва з екрана.*
2. *Пишун С. В. Антропология русского духовно-академического теизма XIX века / С.В. Пишун // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2009. – №3 (23). – С. 86-90.*

МУЛЬТИІДЕНТИЧНІСТЬ У ВІРТУАЛЬНИХ СОЦІАЛЬНИХ МЕРЕЖАХ

*Пивоварська К. С., Полтавський національний педагогічний університет
ім. В. Г. Короленка*

Реальний світ є структурованим, ієрархічно побудованим, суб'єкт реального світу може бути підданий процедурі «верифікації». Інституціалізованість реальності зводить до мінімуму можливість спонтанних проявів власної ідентичності, редукуючи їх до загальноприйнятих у певному суспільстві. Іншим чином складається ситуація у віртуальних соціальних мережах. Під віртуальними соціальними мережами слід розуміти такі багатокористувацькі веб-сайти, наповненням яких займаються самі учасники, тобто, засновані на технології Веб 2.0. Через їх розмитість, ізоморфність, неструктурованість в них немає механізмів стримування та жорсткого унормування власної самоідентичності. Множинність кіберпростору в організованих за принципово різними правилами віртуальних світах призводить до порушення здатності цілісного усвідомлення свого тіла, «реального простору». Ахім Бюль констатує прискорення процесів фрагментації суб'єкта у віртуальному суспільстві через включення його в безліч принципово різнорідних і не співпадаючих між собою віртуальних світів, які починають заміщати собою «єдину реальність» [1].

Так множинність світів і відповідно фрагментація суб'єкта докорінно відрізняється від звичного реального світу, де людина предстає як більш-менш цілісна. Можна, звичайно, заперечити, що справжня суть може бути прихована чи навіть узагалі відсутня, але для соціальної взаємодії достатньо певного набору якостей, які відповідають виконуваним ролям, та які є сталими для певного суб'єкта. В реальному світі ми констатуємо унітарну самоідентичність, в онлайновому – вона перетворюється на мультиідентичність. Це поняття є ключовим для розуміння фрагментації суб'єкта. Кіберпростір дає можливість обрати собі одну чи декілька масок-ролей, які з великою вірогідністю будуть функціонувати як окремі незалежні особистості.

Мультиідентичність не просто є частковим, спорадичним випадком – вона є органічною складовою мережевої взаємодії. Мультиідентичність є очікуваною: у взаємодії з іншими користувачами ми свідомі їх вірогідної фальсифікації. Так звані «фейкові» (від англійського «fake» – «підробка, фальшивка») акаунти настільки поширилися у віртуальних соціальних

мережах, що виник навіть спеціальний термін – «Фейкбук» («Fakebook») – по аналогії із «Фейсбук» («Facebook»), який означає якраз надмірне поширення підроблених сторінок [2, с.84]. Такого роду активність у мережі не може розглядатися як однозначно негативна, хоча би з огляду на специфічність кіберпростору, його нелінійність та множинність. Фрагментованість особистості вписується у загальну постмодерну концепцію.

Фрагментована мережева особистість може формуватися різними шляхами. Перший із них – людина грає певну роль (або декілька) на основі власних бажань, уподобань чи прагнень. Таким чином можна реалізувати ті аспекти, які в реальному світі не можуть бути виражені: від невинних до кримінальних. Часто це відбувається неусвідомлено, а інколи – за допомогою вольових зусиль. Другий шлях формування мультиідентичності – так званий «виріж-і-вклей» («cut-and-paste-personality») [6, с.82]. Його суть у тому, що людина конструює власну ідентичність шляхом запозичення і комбінації різнорідних елементів чужих особистостей. Протистояти таким атакам дуже важко, адже майже неможливо звичайному користувачу прослідкувати, хто копіює його фото чи особисті дані, які він сам завантажив у мережу. Мережі також не можуть з цим боротися. Єдиний захід – попередження про заборону копіювати профайл повністю, але так роблять небагато, більшість використовує окремі частини.

Очевидно, що з фрагментацією суб'єкта у віртуальних соціальних мережах боротися неможливо. Скоріш за все, вона стане такою ж невід'ємною складовою віртуального світу, як і звичні орієнтири – раса, релігія, стать, національність – у індустріальному суспільстві.

Література.

1. Обухов К. Н. «Субъект виртуального общества» А. Бюля: техноцентризм в определении индивида в структурах коммуникативной реальности [Электронный ресурс] / К. Н. Обухов // Социальная онтология в структурах теоретического знания: материалы II всероссийской научно-практической конференции. – Режим доступа: <http://proxima.school.udsu.ru/files/1282401739.pdf>.

1. Fraser, Matthew. *Throwing sheep in the boardroom: how online social networking will transform your life, work, and world* / Matthew Fraser, Soumitra Dutta. - John Wiley & Sons Ltd, The Atrium, Southern Gate, Chichester, West Sussex PO19 8SQ, England. – 2008. – 332 p.

ФЕНОМЕН РОЗВИТКУ ТЕХНІКИ ТА МАЙБУТНЄ ЛЮДСТВА

Трєпак С. Ю., Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна

Техніка та технологія в історії людства існували завжди. XX століття виявило наростаючі кризові тенденції в європейській цивілізації. В їх основі – невпинно інтенсивний розвиток техніки.

Розвиток техніки в сучасному світі усе більш гостро виявляє двоїстий характер її досягнень. З одного боку, без техніки просто неможливо уявити розвиток людства, а з іншого, техніка – могутня сила, здатна викликати самі негативні, навіть трагічні, наслідки. Непродуманий розвиток техніки приводить до того, що успіхи технічного прогресу обертаються складними соціальними проблемами. Замінюючи робочу силу людини на виробництві, приводячи тим самим до підвищення продуктивності, техніка загострює проблеми зайнятості і безробіття; житловий комфорт приводить сьогодні до небажаної роз'єднаності людей; досягнута за допомогою особистого транспорту мобільність купується ціною шумового навантаження, незатишних, знеособлених міст, загубленої природи і т.д.

На порозі XXI ст. людство виявилось перед необхідністю рішення проблем світового порядку: забруднення навколишнього середовища відходами промислового виробництва; невідновне вичерпання природних ресурсів; порушення балансу в демографічних процесах; небезпека радіоактивної катастрофи і т.д. Усе це змушує задуматися про цілі і перспективи технічного розвитку, про міру його можливого обмеження.

Некерована технологічна експансія викликала широку полеміку на Заході. 60-і роки XX століття стали віхою в наростанні кризової свідомості епохи. Цей час прийшов на зміну повальному захопленню технікою, уклінністю перед успіхами НТП і відзначеною зміною співвідношень у системі «суспільство – техніка – природа», зростанням суспільного занепокоєння, масовими виступами молоді, рухом «зелених» на захист навколишнього середовища. Так, за прогнозом Д. Медоуза і його колег, зробленого більше чверті століття назад, людство впевнено йде назустріч глобальній катастрофі, уникнути яку можна, тільки прийнявши відповідні міри, спрямовані насамперед на обмеження, регулювання зростання виробництва, видобуток і виробництво природних ресурсів.

Негативний вплив техніки на оточуюче середовище є очевидним, але й цікавим є питання впливу техніки на особистість? Існує тенденція, за якою технічне озброєння життя стає майже тотальним, всемогутнім, всюдисущим, безмежним як за масштабами, так і за можливостями, а людина при цьому стає все більш примітивною, грубою, вульгарною, оповитою дикими пристрастями. В наш час успіхи технічного прогресу відбуваються за рахунок певних людських особистісно-екзистенціальних втрат. Так, наприклад, освіта в абсолютній більшості країн так званого Західного світу явно зорієнтована на технічне знання. Серед представників інтелігенції в цих країнах абсолютну більшість складають представники технічної інтелігенції. В результаті й шкала потреб населення в цих країнах зміщена в напрямі технізації життя та побуту: більшість сімей будуть скоріше думати про придбання побутової техніки, меблів, прикрас, ніж книжок чи творів мистецтва. Бюджет вільного часу зсунутий в бік пасивного споживання: це туризм, пасивний відпочинок в престижних місцях планети, перегляд телевізійних передач, фонове прослуховування легкої музики та ін. Всі такого роду явища очевидно пов'язані із культивуванням техніки та технізацією життя.

Отже, вплив техніки на розвиток суспільства виявляє двоїстий характер. Вирішення даної проблеми полягає в комплексному підході до оцінки надбань техніки та їх вмілому застосуванні, без нанесення шкоди оточуючому природному середовищу та руйнації особистості.

РОЗКОЛ В ПРАВОСЛАВНІЙ ЦЕРКВІ. ПРОБЛЕМА ВИЗНАЧЕННЯ КАНОНІЧНОСТІ УПЦ-КП

Хілько Є. В., Київський національний університет ім. Т. Шевченка

В умовах розвитку України, побудови демократичного суспільства визначальним чинником є зміцнення соціально-етичної основи суспільства, яке можливе лише за посередництвом церкви. Саме етичне вчення православної церкви сприятиме гуманізації всіх сфер суспільства. Осмислення соціального вчення православної церкви має безпосереднє відношення до можливості розквіту України як демократичної держави. Виходячи з того, що найактуальнішою і поки що не вирішеною проблемою є розкол в сучасному українському православ'ї, а саме – взаємовідношення УПЦ-КП і УПЦ-МП, слід

зауважити, що вирішення даної проблеми зумовлює актуальність теми даного дослідження.

Історичні події багатьох століть демонструють, що для процвітання держави необхідні успішні державно-церковні відносини. У ході історії України духовно-культурна сфера завжди відходила на другий план у порівнянні з економічною і політичною. Тому не виникає жодних сумнівів, що залежно від політичного устрою держави, взаємовідносин і глибини взаємовпливу між державою і церквою розвивається політика і економіка.

Сучасне суспільство потребує долучення не тільки держави, а й церкви у формуванні повноцінного громадянського суспільства. Діяльність українських політиків не повинна обмежуватись сприянням розвитку економіки, а має бути спрямована на врегулювання наявних і потенційних релігійно-конфесійних конфліктів між УПЦ-МП і УПЦ-КП.

Ще в епоху середньовічної патристики її представниками наголошувалось, що розкол у церкві – це одна з найсерйозніших проблем людства. В останньому десятилітті ХХІ ст. проблема розколу православної церкви в Україні є центральною у державно-церковних відносинах.

В наш час існує безліч концепцій стосовно подолання розколу в християнстві. Видатний богослов та історик Церкви Ів Конгар проаналізував витоки християнської схизми. Конгар прийшов до висновку, що політика імператора Карла Великого і виникнення ісламу стали основними причинами відчуження Заходу і Сходу. На його думку, Хрестові походи ще більше загострили відносини між Заходом і Римською імперією. Подолання розколу Ів Конгар вбачає у прийнятті політики один одного (Заходу і Сходу).

Україна на сучасному етапі свого розвитку прагне до демократизації всіх сфер суспільства. Папа Іоан Павло II влучно зазначив щодо демократії: «Церква цінує демократичну систему в тій мірі, в якій система ця забезпечує громадянам право політичного вибору, гарантує їм можливість обирати і контролювати правителів або, якщо знадобиться, міняти їх мирним шляхом». Чи можна впевнено заявити, що та демократія, про яку писав Карл Войтила, застосовна для України? Це дуже спірне і актуальне запитання сьогодення.

ТЕХНОГЕННАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ КАК УГРОЗА ЧЕЛОВЕЧЕСКИМ ЦЕННОСТЯМ

Шубин В. И., Днепронетровская финансовая академия

Техногенная цивилизация переживает тотальный кризис. В конечном счете, это кризис человека, ибо общество состоит из людей. Главный симптом этого кризиса – утрата смыслов, потеря ценностей духа и рост зла в мире. Именно злое начало выступает на первое место в современном человеке. Добродетель стала беспомощной. Апология зла, кажется, окончательно скомпрометировала принцип Добра, и с этим невыносимым положением надо что-то делать. Самое страшное – происходит самоотчуждение человечности от человека, то есть его расчеловечивание, о чем постоянно предупреждали в своих работах Николай Бердяев, Эрих Фромм, Альберт Швейцер и другие выдающиеся мыслители XX века. Опасность угрожает отовсюду: со стороны политики, ложной мистики, «массовой культуры», науки и технической гонки.

Современная мировая культура есть культура научно-техническая. Но ведь ни наука, ни техника не интересуются человеческими ценностями; наоборот, создавая «вторую природу», т.е. цивилизацию, – они нивелируют человеческую личность и участвуют в создании «массового общества», где индивидуальному, неповторимому, духовно-высокому не остается места. Техногенная цивилизация порождает ложные, отчужденные формы сознания, в особенности – сциентизм и редукционизм, сводящий все сложное к примитивно простому. Редукционизм в любой форме есть тяжкий крест абстрактно-гуманистической цивилизации, которая превратила культуру в социального аутсайдера, выдвинув на первое место идеал «экономического человека», рыночных амбиций, искусственной среды.

Иссушение духовных исканий и ценностей до роботизированного, т.е. «искусственного интеллекта» – это плачевный результат безмерных притязаний «эвклидоваго ума» (Достоевский), стремящегося смоделировать человеческий дух на технической основе, на путях формализации и алгоритмизации живой человеческой субъективности. В этом плане европейская научно-техническая цивилизация – прямая наследница ментального переворота эпохи европейского гуманизма и его проекции в Просвещение. Они разрушили средневековые, т.е. религиозные представления о человеке как Божьем творении, и воздвигли престол человека – творца, призванного к «фаустовскому» активизму. Этот

исторический «штурм и натиск» на теологическую картину мира и человека сыграл колоссальную роль в обожествлении человеческого потенциала, отрицательные последствия которого стали зримыми уже в XIX, но особенно в XX столетии. Камни технической цивилизации и редуccionистской методологии были заложены тогда, но расплата за это «зодчество» наступила через три столетия. Победы техники куплены страшной ценой – гибелью биосферы и деградацией личности. Человечество живет сейчас как в кратере вулкана, который все же заговорит когда-нибудь. И, невзирая на грозящую катастрофу, не столь уж отдаленный Апокалипсис, вульгарные вожаки и циничные интеллектуалы, реализуя свою «волю к власти», искусно манипулируют общественным сознанием, используя технику информационных процессов для утверждения социального господства и экономической прибыли.

Таким образом, XX век пережил почти все формы катастрофизма. И если существуют надежды на лучшие времена, то они должны быть подкреплены реальной деятельностью по внедрению положительных ценностей, подлинной культуры и высоких идеалов, блокирующих власть торжествующего хама. Между тем, два десятка проектов «Римского клуба», равно как и предложения Тоффлера, Белла и других современных мыслителей сохраняют в целом техногенную цивилизацию, проецируя ее в будущее и лишь убирая наиболее одиозные признаки.

СЕКЦІЯ 2. АНТРОПОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ҐЕНДЕРНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

ВОЗНИКНОВЕНИЕ ПОНЯТИЯ «ЖЕНСКОЙ СУБЪЕКТИВНОСТИ» В ФИЛОСОФИИ

Армен А. С., Донецкий национальный технический университет

Не секрет, что на протяжении длительного исторического периода женщина и все женское вытеснялось как из системы рационального философского мышления, так и из системы организации общественной жизни. Вопросы пола не тематизировались, им не придавалось должного значения. Проблемы женской субъективности отсутствовали или же считались второстепенными как в классических, так и неклассических социальных теориях. Впервые данная проблематика была переосмыслена лишь представителями феминистской философии.

Новая феминистская эпистемология субъективности, постулирующая значимость «других» типов антропологических практик субъективации в культуре, базируется при этом на концепциях иного – так называемого специфического и множественного «женского опыта» и женских способов бытия [4, с. 105].

Возникновение феминистских теорий субъекта связано с представительницей французского экзистенциализма Симоной де Бовуар. Она впервые вводит и теоретически обосновывает новое философское понятие в философской антропологии и философских теориях субъекта, а именно, – понятие «женской субъективности», которое полагалось отсутствующим или второстепенным в классических философских теориях.

Ее эссе «Второй пол» (1949) основывается на двух тезисах: 1) мужчина – существо творческое, субъект, превратил женщину в пассивное существо, в объект; 2) не существует такого явления, как женская природа, и все признаки женственности, поэтому, являются искусственными. Для обоснования первого постулата вводится категория «Другого». Таким образом, мужчина, воспринимая себя как норму, воспринимает женщину как «Другого», отклонение от нормы, представляющее угрозу его существованию, но без которого он не может обойтись. «Подобно тому, как у древних существовала абсолютная вертикаль, по отношению к которой определялась наклонная, существует абсолютный человеческий тип — тип мужской» [1, с. 26].

Структура женской субъективности у С. Де Бовуар является социально сконструированной. Она полагает, что женщину с ее особой природой придумало для своего удобства маскулинно ориентированное общество, на самом же деле, как это, в частности, показывают антропологические и этнографические исследования, "от природы" женщина наделена такими же способностями и может выполнять все те социальные и культурные функции, которые всегда считались прерогативой мужчин.

Таким образом, именно феминистскими теоретиками впервые были переосмыслены вопросы субъективности. В отличие от представителей «бесполой» классической философской традиции они рассматривали женскую субъективность в качестве «другого» или «иного» по отношению к мужскому типу субъективации.

Литература:

- 1) Бовуар С. Второй пол [Электронный ресурс] / С. Де Бовуар. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/Bovuar/index.php
- 2) Брандт Г. Природа женщины как проблема (концепции феминизма) / Г.Брандт // *Общественные науки и современность*. – 1998. – №2. – С.167-180.
- 3) Брандт Г. Философская антропология феминизм / Г. Брандт. — СПб.: Алетейя, 2007. – 154 с.
- 4) Жеребкина И. Субъективность и гендер: гендерная теория субъекта в современной философской антропологии : Уч. пос. / И.Жеребкина. – СПб.: Алетейя, 2007. – 312 с.
- 5) Жеребкина И. Феминистская теория 90-х годов: проблематизация женской субъективности // *Введение в гендерные исследования. Ч. I : Учебное пособие / Под ред. И. Жеребкиной*. — СПб.: Алетейя, 2001. — 708 с.

ЩОДО СУТНОСТІ ПОНЯТТЯ „ГЕНДЕРНА КУЛЬТУРА”

Калько І. В., Луганський національний університет ім. Т. Шевченка

В контексті вирішення проблем демократизації й гуманізації українського суспільства загалом і вищої освіти зокрема, які стосуються створення рівних можливостей для всебічної самореалізації жіночої і чоловічої особистості у суспільній, професійній, освітній і сімейній сферах, дослідниками здебільшого

використовується поняття „гендерна культура”. Особливе місце досліджуваному феномену відводиться у педагогіці (О. Здравомислова, О. Кікінежді, І. Кльоцина, Л. Кобелянська, В. Кравець, П. Терзі, О. Шнирова).

Російська дослідниця І. Кльоцина дає наступне тлумачення гендерної культури: це засіб пізнання дійсності, де протидія та нерівність чоловічих і жіночих рис особистості, її мислення, особливості поведінки закріплюють зв’язок між біологічною статтю й досягненнями в соціальному житті” [1,с.61–78].

Проблему формування гендерної культури студентів вищих технічних навчальних закладів досліджував П. Терзі. Гендерну культуру він трактує як індивідуальну характеристику особистості, як особливий спосіб оформлення нею своєї життєдіяльності, зумовлений прагненням до максимальної реалізації своїх сил і здібностей як представника певної соціальної статі, що виявляється через комплекс відповідних інтелектуальних, ціннісно-змістових і поведінкових характеристик, заснованих на знанні основ гендерної теорії, розвитку духовних потреб, інтересів і смаків, що визначають вибір адекватної стратегії гендерної ідентичності, засвоєнні цінностей, норм і правил статево-рольової поведінки в соціальній, професійній і побутовій сферах життєдіяльності, що відповідає принципам гендерної рівності і демократії [2].

Вагомим для нашого дослідження є позиція директора центра гендерних досліджень Іванівського державного університету (Росія) О. Шнирової. В дослідженнях проблем гендера О. Шнирова підкреслює, що гендерна культура є часткою культури взагалі, а її призначення – розповсюдження знань про специфічний добір культурних характеристик, що визначають соціальну поведінку жінок і чоловіків і взаємовідносини між ними [3, с. 231-238].

Таким чином, об’єднавши вищезазначені трактування, взявши за основу визначення гендерної культури, подане О. Шнировою, ми будемо трактувати досліджуване поняття таким чином. Гендерна культура – це специфічний добір культурних характеристик, що засновані на психологічних особливостях поведінки чоловіка та жінки, які закріплюють зв’язок між біологічною статтю й досягненнями в соціальному житті та визначають соціальну поведінку й взаємовідносини між особами обох статей відповідно до рівня розвитку суспільства, в яких присутні елементи статичності та динаміки.

Література

1. Клецина И. С. Отпсихология пола – к гендерным исследованиям в психологии / И. С. Клецина // *Вопр. психологии*. – 2003. – №1. – С. 61 – 78.
2. Терзі П. П. *Формування гендерної культури студентів вищих технічних навчальних закладів : дис. ... канд. пед. наук : 13.00.04 / Пилип Пилипович Терзі. – Одеса, 2007. – 231 с.*
3. Шнырова О. В. *Проблемы восприятия гендерных исследований в академической среде: Пол. Гендер. Культура / О. В. Шнырова. – М., 2000. – С. 231 – 238.*

THE FORMATION OF YOUTH'S GENDER CULTURE IN UKRAINE: TRADITIONS AND INNOVATIONS

Kikinezhdі O., Gender Studies Center Ternopil National Pedagogical University

Gender relations characterize the degree of democracy in a society as they determine the division of roles in the political, socio-economic and professional lives. The mechanisms of the integration of gender in to educational ared and conditions of the development of gender sensitivity in the university students are covered in the article. The experience of functioning of the scientific research Gender center of the Academy of Pedagogical Sciences of Ukraine and Ternopil National Pedagogical University named after Volodymyr Hnatiuk is analysed: Gender ideology foundations have been developed on the basis of the unique “pedagogical matrix” of the Ukrainian humanistic heritage (A. Makarenko, S. Rusova, V. Sukhomlynskyi, K. Ushynskyi and others); System wide gender pedagogy and psychology principles have been introduced into the educational and humanitarian fields through the following ways: gender courses and subjects for university level students have been developed and approbated, programmes of psycho-pedagogical maintenance of child gender socialization at various stages of age development have been drawn up, a gender appraisal of school textbooks and professional mass media has been made; Scientific and methodological literature on gender-related problems has been published; Students have participated in competitions and projects, as well as conducted scientific research on gender problems; Cross cultural research on the problem of gender training and education in foreign countries has been carried out

(writing and defending candidate's and doctoral theses); International ("She and he in the context of the humanities education: an outlook into the third millennium" (2000); "Gender education as the source of development of parity democracy" (2011) as well as all-Ukrainian scientific and practical conferences, pedagogical readings, forums, seminars, master classes, "round tables", actions, trainings, etc. were held; Participation in international programmes and projects, educational seminars, conferences and congresses, including the implementation of the projects of the Equal Opportunities and Women's Rights in Ukraine Programme "Development of gender standards of education in Ukraine", "Overcoming gender stereotypes in training and education", "Training coaches capable of increasing gender awareness and sensitivity of teachers", "Development of gender-sensitive programmes for students of pedagogical higher educational establishments"; a gender library fund has been set up in addition to video and film libraries; cooperation and experience exchange with gender centres in Ukraine and abroad. Life self-determination of youths is more conservative, stereotyping: "masculine" one is the activity in social, politic economic spheres, and everything "feminine" continues to be associated with a family, home duties, education of children. Girl-students show liberal options more often, they support the equal division of roles in a family, they want equal rights and possibilities for personal self-realization. Differences in the structure of gender identification in the context of the subject development are predefined by the influencing of socially psychological factors at the micro-, mezzo-, macro- and exo-levels of the socialization. Selected by youths and girls sexual roles do not fit the "Procrustean bed" of their patriarchal division, as they contain quite a lot of egalitarian constructions of self-determination in professional occupations, cognition, communications. So, the range of egalitarian sexual role identification of young women and men covers achievements in education, career, interpersonal relations. The traditional gender identification of young women is displayed mostly in the spheres of their life activities connected with reproductive and educational functions, and as for young men, it is displayed in the execution the functions of a breadwinner, defender. The results of the research show the necessity of the creating and implementing and the special ideological system of gender knowledge and practices, the articles which are relevant to the psychological principles of parity and androgyny of sexes, self-development and full vital realization of a personality at junior adult age.

ГЕНДЕРНА ПОЛІТИКА: ІДЕЇ ТА РЕАЛІЇ

Ковтун В. В., Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна

Реальні трансформації сучасних суспільних відносин вимагають проведення зваженої гендерної політики в усіх сферах життєдіяльності, досягнення гендерного паритету.

Коло літератури з проблем гендерної політики досить широке. Це питання досліджується в історико-політичному, історико-правовому та соціально-політичному аспектах. Широке висвітлення в літературі знаходить аналіз складових державної гендерної політики та заходів щодо її реалізації. Проте в українському суспільстві продовжує зберігатись гендерний дисбаланс, тож дослідження цих проблем залишається актуальним.

Гендерні перетворення у багатьох країнах стали важливою і невід'ємною складовою становлення демократії, оскільки утверджують громадянські, політичні і соціальні права людини без дискримінації за ознакою статі. Світовим співтовариством досягнення гендерного паритету розглядається не як соціальне, а як політичне питання. Робота жінок в парламентах чи на державних посадах стала ознакою демократичності суспільства. Приклад Скандинавських країн з реальним гендерним паритетом, стабільним розвитком та соціальною зорієнтованістю держав, дозволяє стверджувати, що саме країни, де жінки мають вплив на прийняття стратегічних рішень, досягають найвищого економічного розвитку і найбільшої соціальної захищеності населення.

Зважена гендерна політика ставить за мету подолати гендерні стереотипи і, перш за все, стереотип меншовартості жінки; гармонізувати стосунки чоловіка та жінки у професійній, громадській та побутовій сферах, сформувати гендерний паритет.

В Україні закладені основи правового забезпечення гендерної політики, сформовані її основні засади. Разом з тим, формування гендерно-збалансованого середовища не відповідає реаліям сьогодення, нові світоглядні позиції, позбавлені ієрархії чоловічого і жіночого, дуже повільно укорінюються у свідомості громадян. За роки незалежності в парламенті нашої країни кількість жінок не перевищувала 8 %. За цим показником вона поступається не тільки країнам Європи чи Америки – (21,95 %; 24,4 %), а навіть арабським

країнам, де у парламентах – 11,1% жінок. За останні 10 років у рейтингу країн за участю жінок у роботі парламенту Україна перемістилась з 77 на 110 місце.

Патріархальні стереотипи взаємодії статей суперечать реальними трансформаціям сучасного суспільства, стають на заваді самореалізації особистості, гендерній рівності, а в підсумку – формуванню сталого демократичного суспільства. Різними залишаються можливості жінки й чоловіка поєднувати професійні та сімейні обов'язки. Всі соціальні негаразди, побутові проблеми, виховання дітей, як правило, лягають на жіночі плечі. Відсутність соціальних послуг компенсується саме жінкою. Це обмежує її можливості в професійній сфері, стоїть на перешкоді кар'єрному зростанню.

Запровадження гендерної рівності у всіх сферах суспільного життя не спрямоване на домінування жінок над чоловіками чи навпаки, а створює умови для повноцінного, гармонійного розвитку особистості. Кожна людина індивідуальна, певна сукупність людей має свої індивідуальні та колективні особливості. Проведення гендерної політики означає створення рівних умов для самореалізації як жінок, так і чоловіків з урахуванням конкретної життєвої ситуації. Це сприятиме гармонізації суспільних відносин, демократизації державної політики, надасть новий імпульс розвитку суспільства.

ОППОЗИЦИЯ «ПОЛ – ГЕНДЕР» КАК ОТРАЖЕНИЕ ДИХОТОМИИ «ПРИРОДА – КУЛЬТУРА»

*Колиева И. А., Днепрпетровский национальный университет
железнодорожного транспорта им. акад. В. Лазаряна*

Очевидно, что, несмотря на кардинальные изменения развития западного социума в конце XX в., одной из острейших по-прежнему остается проблема гендерного неравенства, гендерной дискриминации, вытесняющей женщину из сферы продуктивного общественного функционирования.

За последние десятилетия гендерное равенство превратилось в одну из наиболее значительных социальных теорий в Западной Европе, США и Канаде [1]. Таким проблемам, как природа гендерного неравенства, его связь с «природой» женщины, с принятыми гендерными стереотипами, базирующимися на «природных» особенностях мужчин и женщин, в последние годы уделяется большое внимание и в украинской гендерной науке (Т. Власова,

Н. Гундарева, И. Грабовская, И. Жеребкина и др.). Исследователи пытаются определить границу, отделяющую неравенство женщин, вызванное их физиологическими, т.е. природными особенностями, от гендерной асимметрии, которая связана с андроцентристским мышлением и патриархатными устоями общества. Само собой разумеющимся принимается тот факт, что принадлежность к мужскому или женскому полу предопределяет положение человека в обществе, его/ее профессию, стремления и ценности.

Принятые в обществе и культуре представления о женственности и мужественности выступают как модели взаимодействия человека – мужчины или женщины – с другими людьми. Не подвергается, как правило, сомнению представление о материнстве как естественном (природном) предназначении женщины, стереотипы ответственного мужского отношения к своей семье и т.д. Проблема состоит в том, что нередко традиционное мышление приобретает гипертрофированный характер и вызывает некое мифотворчество. В этом случае мужчина выступает уже не столько как представитель «сильного пола», сколько как некий эталон лучших человеческих качеств, а современная женщина предстает как «жертва половой войны», которая никак не может решить, что же она хочет: любви или денег [2]. Несмотря на необходимость принимать во внимание традиционные патриархатные модели социокультурного взаимодействия, следует отметить, что именно гендерные исследования последних десятилетий раскрывают причины возникновения и логику развития феминистского дискурса, поднимая проблему раскрытия значений, приписывающихся различиям между женщинами и мужчинами.

Следует отметить, что ученые при попытке анализа различий между полом (sex) и гендером (gender) большое внимание уделяют конституирующей форме организации общества и культуры. Поскольку культуре в традиционном дуалистическом мышлении всегда отводилась более значимая роль, то на основании так часто утверждаемой близости женщины к природе происходит имплицитное умаление ценности женщин. Также важно отметить, что деятельность женщины относится к менее значимой приватной сфере, в то время как продуктивная, созидаящая культуру деятельность возможна лишь в общественной сфере, которую представляет мужчина. Таким образом, при помощи различия между полом и гендером, исследователи показывают почему, несмотря на культурные различия в деятельности, гендерная дискуссия по-прежнему актуальна в снятии оппозиции «культура-природа» как «мужчина-женщина».

Ученые переосмысливают соотношение природы и культуры, идущее параллельно с различением пола и гендера. Некоторые авторы отказались от терминов «женщина»/«мужчина» как от вводящих в заблуждение ярлыков, закрепляющих и скрывающих непостоянные, разнообразные реальности, на анализ которых ученые претендуют. И хотя в массовом сознании нормативные мужские и женские свойства по-прежнему выглядят альтернативными и взаимодополняющими, принцип «или/или» уже не является безраздельно господствующим. В этом контексте эссенциалистский подход к пониманию проблемы пола в качестве оппозиции «культура/природа» представляется ошибочным и устаревшим, как и убеждение в том, что «мужское» и «женское» существуют в качестве природного, жестко детерминированного и неизменного.

Литература.

1. Киммел М. Гендерное общество / Майкл Киммел. – М.: РОССПЭН, 2006. – 458 с.
2. Танцоров И. Деньги или любовь. Жертвы половой войны / Игорь Танцоров. – М.: Алгоритм, 2011. – 320 с.

ВПЛИВ ФЕМІНІЗМУ НА СТАНОВЛЕННЯ ГЕНДЕРНОЇ ПЕДАГОГІКИ

*Кравець В. П., Кравець С. В., Тернопільський національний педагогічний
університет ім. В. Гнатюка*

Фемінізм означає загальну назву суспільного руху за дотримання паритету в наданні громадянських прав жінкам і чоловікам. Сьогодні є чимало визначень цього феномену. Фемінізм – це:

- 1) цілісна теорія, пов'язана з характером глобального пригнічення жінок і їх підпорядкування чоловікам;
- 2) соціополітична теорія і практика, що прагне до вивільнення жінок від чоловічої переваги та експлуатації;
- 3) соціальний рух, що включає в себе стратегічну конфронтацію з гендерно класовою системою;
- 4) будь-яка ідеологія, що полягає в діалектичному протиріччі з усіма жінконенависницькими ідеологіями та ідеями.

Феміністична свідомість включає в себе наступні аспекти:

- осуд використання біологічних статевих відмінностей для виправдання підлеглого статусу жінки в сім'ї і суспільстві;
- неприйняття існування в сім'ї строго закріплених чоловічих і жіночих ролей;
- осуд розподілу сфер суспільного життя на чоловічі і жіночі;
- переконання, що жінки і чоловіки в сучасному суспільстві мають неоднакові можливості для самореалізації в різних сферах, і таке становище визнається несправедливим;
- прийняття образу жінки (гендерного ідеалу), головними рисами якого є енергійність, активність, упевненість у собі, прагнення до свободи і незалежності, діяльність у різних сферах суспільного життя;
- погляд, за яким для жінки високу цінність мають професійні досягнення, кар'єра, розкриття власних можливостей і здібностей, прагнення до самореалізації;
- віддання переваги сімейним відносинам, які не зобов'язують жінку всю себе віддавати турботі про інших;
- погляд на виховання дітей, за яким суспільство повинно максимально прагнути до рівної участі батька і матері в житті дитини;
- осуд ставлення до жінки як об'єкту сексуального пригнічення;
- несприйняття подвійних стандартів у суспільній моралі в оцінці поведінки чоловіків і жінок у різних сферах життя;
- переконання в необхідності глибокого усвідомлення жінками свого підпорядкованого статусу, бажання змін у суспільній ролі жінки і розуміння важливості практичних дій у цьому напрямку.

Феміністичну ідеологію репрезентують різні гілки фемінізму, що зародилися у XIX столітті: ліберальний фемінізм, марксистський фемінізм, психоаналітичний та радикальний фемінізм. Сьогодні, феміністка чи фемініст – це людина, яка не має забобон проти інших людей за ознакою статі і своїми діями сприяє політичному, економічному, духовному і сексуальному звільненню жінок, досягненню ними повного соціального і культурного рівноправ'я з чоловіками.

Кінець XIX – початок XX ст. характеризується бурхливим розвитком гендерних досліджень у всіх сферах, у т. ч. у психолого-педагогічній науці. Ознаками розквіту цієї галузі служать новий вибух експериментальних досліджень, теоретичне осмислення емпіричних фактів, початок крос-

культурних досліджень у всьому світі, адаптування відомих методів і методик для вивчення гендерної проблематики і створення специфічних гендерних методик, перебудова навчально-виховного процесу з врахуванням гендерного підходу, почато впровадження результатів гендерних досліджень у практику вищої та середньої школи.

КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ ИЗУЧЕНИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ

Пантилеенко Е. С., Мунтян А. А., Днепрпетровский национальный университет железнодорожного транспорта им. акад. В. Лазаряна

Современный этап жизни человечества можно обозначить как период радикальных социокультурных преобразований. Быстрые и качественные изменения, нередко имеющие спонтанный характер, вызваны трансформацией многовековых традиций и ценностей, что приводит к резкому изменению социальных ролей и отдельных индивидов. Понятие гендерной идентичности как предмета научного анализа за последние годы все чаще привлекает к себе внимание учёных, так как концентрирует в своем смысловом поле наиболее значимые философские интересы современности. Как известно, гендерная идентичность становится призмой, через которую рассматриваются, оцениваются и изучаются многие черты современной жизни. В постоянно меняющемся мире, как указывает Б. Рассел, мы не можем решить с уверенностью проблему природы, сущности Я и самопознания, так как в качестве своих фундаментальных свойств он предлагает нам нестабильность, разнообразие и множественность. П. Бурдьё говорит о неопределенности, которая присутствует сегодня повсюду и преследует человеческое сознание и подсознание проблемой того, что именно связывает индивида с перспективой своего будущего существования, выживания либо бессмертия. З. Бауман утверждает, что утрата четкого места в обществе становится ныне опытом, который может сколько угодно раз повторяться в жизни каждого индивида, и теперь главным и наиболее волнующим моментом является не то, как найти свое место в жестких рамках класса или общества и, найдя его, сохранить и избежать изгнания; человека раздражает подозрение, что пределы, в которые он с таким трудом проник, скоро разрушатся или исчезнут. Поэтому в современной действительности, «в калейдоскопическом мире

перетасовуваних цінностей, змінюючихся маршрутів і расплываючихся рамок», згідно відомому зауваженню К. Лэша, «ідентичності», яких жаждут в наші дні, представляються чим-то, що «може надіватися і зніматися вроді костюма».

В західноєвропейській філософії розвиток представлень об ідентичності в більшості випадків було пов'язано з розглядом особистісної ідентичності. Це в значительній мірі викликано прагненням некласическої і, головним чином, посткласическої філософії подолати дискурс тотожства класическої філософії, де чітко прослідковується зв'язок понять «ідентичності» і «тотожства». Суть проблеми становлення ідентичності може формулюватися в формі дилеми: особистість повинна бути тотожественна собі, інакше нічого не буде єдиного її сприйняття і вчинки; особистість не повинна бути тотожественна собі, інакше неможливі її саморозвиток і відгук на змінювану реальність. Ще від Аристотеля йде традиція наділення «тотожства» більш фундаментальним значенням, ніж «розличчя». В нове час це положення було проінтерпретовано Декартом як думку субстанції. Найповніше воно знашло своє відображення в трансценденталізмі і особливо в «філософії тотожства» Шеллінга, утверждавав абсолютне тотожство об'єктивного і суб'єктивного. Гегель намагався продемонструвати в своїй «Логіці» тотожство процесу пізнання предмету і самого предмету, мислення і буття.

ВАЛЕОЛОГІЧНА КУЛЬТУРА МОЛОДШИХ ШКОЛЯРІВ КРИЗЬ ПРИЗМУ ҐЕНДЕРУ

*Шульга І. М., Тернопільський національний педагогічний університет
ім. В. Ґнатюка*

Формування валеологічної культури у молодших школярів на засадах ґендерної рівності, виховання свідомого та дбайливого ставлення до здоров'я у дівчаток та хлопчиків в антропологічному вимірі є насуцним завданням сьогодення, оскільки культура здоров'я є компонентом загальної культури людини, її «онтозберігального світогляду», що визначає безпеку життя, поведінки і діяльності на основі свідомого ставлення до власного здоров'я з урахуванням необхідності його збереження та зміцнення.

Відповідно до чинних нормативно-правових документів України (Закон України «Про освіту», Державна національна програма «Освіта» («Україна XXI століття»), Національна програма планування сім'ї (13.09.1995), Постанова Кабміну «Про затвердження Міжгалузевої комплексної програми «Здоров'я нації» на 2002-2011 роки», Державна цільова програма "Репродуктивне здоров'я нації на 2006-2015 роки", Національна програма «Діти України», наказ МОН України «Про впровадження принципів гендерної рівності в освіту» (№ 839 від 10.09.2009 та ін.) актуалізується проблема збереження і зміцнення фізичного і морального здоров'я учнівської молоді.

Важливою інноваційною складовою системи валеологічної освіти у контексті компетентнісної парадигми є гендерна складова, яка сприяє розкриттю індивідуальності дитини, без огляду на стать, набуттю нею гендерних та валеологічних компетентностей. Президент Національної академії педагогічних наук України В. Г. Кремень зазначає, що: «Культура дитиноцентризму та інноваційності повинна визначати всю діяльність сучасного вчителя як у школі, так і поза її межами» [1, с. 412-413].

Початкова школа як перший соціальний прообраз майбутніх гендерних стосунків життя дорослих, є найбільш сензитивним середовищем для набуття гендерної ідентичності, дотриманні рівноцінності обох статей у виборі здоров'язберігаючої поведінки. Набуття учнями і ученицями валеологічних компетенцій включає: розуміння сутності здоров'я та здорового способу життя; емоційне ставлення до здоров'я як до цінності; навички саморегуляції поведінки в різних життєвих ситуаціях, безпечної для здоров'я; культуру міжособистісних відносин; християнські цінності – вияв доброти, милосердя, дитячу турботу.

Проблема включення гендерної складової у освітнє середовище початкової школи залишається відкритою, оскільки гендерні стереотипи і надалі залишаються домінуючими. Учені наголошують, що саме першому вчителю належить бути «повноцінно функціонуючим» організатором творчорозвивального середовища для відкриття унікального «Я» кожної дитини, незалежно від її статі, бо у спільній діяльності педагога з дитиною відбувається становлення особистості як активного суб'єкта діяльності (В. Андрущенко, І. Бех, М. Боришевський, Т. Власова, Т. Говорун, Л. Долинська, І. Кон, І. Карпенко, В. Кравець, С. Максименко, О. Сухомлинська, В. Татенко, Т. Титаренко та ін.).

Забезпечення комплексної реалізації оздоровчої функції початкової школи передбачає створення гендерно-освітнього розвивального середовища на гуманістичних засадах, дотримання рівноцінності прав та можливостей обох статей, зняття традиційних культурних заборон на емоційне самовираження хлопчиків, заохочення їх до вираження почуттів, створення умов для тренування гендерної чутливості, організацію досвіду рівноправного співробітництва хлопчиків і дівчаток у різних видах діяльності; особистісно-орієнтований підхід, що сприятиме демократичній культурі співдружності «різних біологічно, проте рівних соціально» особистостей.

Література

1. Кремень В. Г. Філософія людиноцентризму в стратегіях освітнього простору / В. Г. Кремень. — К.: Педагогічна думка, 2009. — 520 с.

СЕКЦІЯ 3. ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ РЕФЛЕКСІЇ В ЕПОХУ ПОСТМОДЕРНУ

ДИАЛОГ КУЛЬТУР КАК ПРЕДМЕТ ИЗУЧЕНИЯ ФИЛОСОФИИ ДИАЛОГИЗМА

*Аврахова Л. В., Национальная металлургическая академия Украины
(г. Днепрпетровск)*

Диалогическая философия, которая, как утверждают ученые, начала свое существование в науке с начала 19 века, до сих пор активно развивается. И это не удивительно, ведь человечество всегда будут интересовать темы подобного рода. Речь человеческая – интереснейший феномен, который до конца остается не разгаданным.

Нынешняя философия диалогизма многим обязана известному русскому ученому с мировым именем М. М. Бахтину, который не просто рассматривал диалог как разговор между двумя людьми, а выходил на высший интерсубъективный уровень, когда диалогизмом считается и мысленное обращение к Богу, и разговор с самим собой, и, так называемый, диалог культур. Последнее вызывает к себе все больший интерес. На наш взгляд, именно диалогу культур следует уделить особенное внимание. Мы считаем, что главным образом этот диалог должен осуществляться через искусство, а именно через литературу, которая благодаря слову заставляет человека «увидеть» то, на что никогда не смотрели глаза, ощутить аромат неизвестного цветка и пережить бурю эмоций благодаря строкам в книге. Мы не раз читали те произведения, которые были написаны сотни лет назад, окунались в атмосферу прошлого с его проблемами и радостями, думали так, как того требовала эпоха, наслаждались красотой и закатами там, где побывать иначе как через литературное произведение, не представляется возможным. А это ли не диалог культур и временных эпох?

Один из исследователей творчества М. М. Бахтина, Г. Р. Яусс, говорит так: «В понятиях герменевтики опыта искусства – его опыта в прошлом, в других культурах и условий возможности понимать искусство иначе или по-новому – предполагает кругообразность литературной коммуникации, а тем самым – ее диалогический характер». То есть, опять же таки исследователь подчеркивает особенную роль культуры и искусства для передачи опыта и

достижений одной эпохи последующим. Средством передачи такого накопленного опыта будет коммуникация или, другими словами, диалог. Мы опять вернулись к утверждению, которое использовали в начале нашего разговора.

Сам же М. М. Бахтин уделял особенное внимание культуре и искусству как одним из важнейших разделов гуманитарного знания. Они несут в себе «говорящее и выразительное бытие» – все то, что достигла определенная эпоха за данный период времени, и то, что никак нельзя потерять, а всеми силами необходимо сберечь и передать последующим поколениям. Задача же ученых-диалогистов и состоит в том, чтобы найти наиболее жизнеспособные и эффективные средства передачи такой информации.

К сожалению, нынешняя наука еще не способна до конца содержательно раскрыть роль и значение истории искусства и культуры как одних из важнейших процессов человеческой жизни. Именно с этим и связано часто встречающееся вопиющее непонимание всей ценности культуры среди многих людей, их нежелание делать что-либо не только для приумножения культурных ценностей, но и даже для сохранения ранее достигнутых. До сих пор остаются актуальными те задачи, которые в свое время еще наметил М. М. Бахтин: «Необходимость в практической разработке методологической программы исследований культуры. В эстетике, искусствоведческих науках должен утвердиться новый жанр – философско-эстетической интерпретации культуры, комментария к ее истории, нуждающийся в творческом поиске, в разработке методологии, аппарата».

ДЖЕРЕЛА ХРИСТИЯНСЬКОГО КАНОНІЧНОГО ПРАВА: ПРОБЛЕМА ІНТЕРПРЕТАЦІЙ

Баранько Я. С., Київський національний університет ім. Т. Шевченка

Сьогодення України характеризується особливою увагою до людини, до проблем формування її духовності, її «життєвого проекту». У зв'язку з цим на перший план виходять проблеми релігії, особливості тлумачення релігійних текстів, зокрема джерел християнського канонічного права. Інтерпретація вперше з'явилася в античній культурі пізнього класичного періоду, коли достовірність міфу була, фактично, знищена «дійсним» поглядом на світ.

Головним питанням для пост-міфологічної свідомості постало питання про благочинність релігійного слова, і античні тексти в їхній первозданній формі виявилися вже неприйнятними. Саме тому і виникає інтерпретація для того, щоб узгодити античні тексти з тогочасними вимогами. Так, наприклад Філон Олександрійський інтерпретував буквально історичні оповіді іудейської Біблії як духовної парадигми. Історія виходу з Єгипту, сорокарічні блукання по пустелі та прихід в обітовану землю, на думку Філона, це – насправді алегорія звільнення, страждання та остаточного порятунку людської душі. В такий спосіб, інтерпретація передбачає розходження між чітким змістом тексту і вимогами наступних читачів. Інтерпретація прагне знищити таке розходження. І, якщо з якоїсь причини канонічний текст постає неприйнятним у християнстві, але його не можна відкинути повністю, то тоді інтерпретація постає радикальним засобом збереження старого тексту завдяки його перекроюванню. Інтерпретатор не знищує та не переписує текст, але змінює його, при цьому стверджуючи, що він розкриває його істинний смисл. Як би сильно не змінювали тексти інтерпретатори (існує відомий приклад – це талмудистські й християнські «духовні» інтерпретації еротичної Пісні пісень), але вони повинні стверджувати, що вичитують смисл, який вже міститься в тексті. Щодо стилю інтерпретації християнських канонічних текстів – то він і в добу Середньовіччя, і в Новому часі «вибудовував» ще один смисл в тексті поверх буквального. Отже, інтерпретація не є абсолютною цінністю, якимось рухом розуму, який знаходиться у позачасовій сфері потенційних можливостей. Інтерпретація сама повинна оцінюватися згідно з історичним поглядом на людську свідомість. У деяких культурно-релігійних контекстах інтерпретація постає визвольним актом. Інтерпретації християнських канонічних текстів стають засобом перегляду, переоцінки, втечі від мертвого минулого. Сьогодні важливо відновити відчуття людини, яка повинна більше бачити, більше чути, більше відчувати.

ПОСТМОДЕРН: ЕПОХА НАРЦИССА

Божко Ю. С., Днепропетровский национальный университет им. О. Гончара

Ж. Лакан, Ж. Липовецки, С. Жижек, Т. Горичева говорят о том, что наступила Эра Нарцисса, сменившая Эру Эдипа.

Общество Постмодерн – это общество тотального, непреодолимого одиночества, принимающего вычурные формы. Для данного общества характерно культивирование собственного «Я», сосредоточение на себе, как на центре вселенной, подчеркивание своей «уникальности» и «неповторимости», позволяющей предельно актуализировать свое «Я». Современный человек поражает своей отдаленностью от Другого, для него характерно одиночество, при этом он не стремится к объединению, а наоборот отстраняется от Другого, это является актуальнейшей проблемой человека Постмодерна.

Как отмечает, Ж. Липовецки, это и есть нарциссизм, выражение на все случаи жизни, первичность акта связи относительно характера сообщения, безразличное отношение к его содержанию, «игровое» поглощение смысла; сообщение, не имеющее ни цели, ни слушателей; автор сообщения, ставший его же главным слушателем.

Важная мысль Д. Белла заключается в том, что благодаря совместным усилиям модернизма и массового потребления появилась культура, в основе которой –реализация собственного «Я», спонтанность и наслаждение: гедонизм становится «главным принципом» культуры, отныне открыто выступающей против экономической и политической логики.

Так, человек Модерна, а затем и Постмодерна, утратив свою природную естественность, утратил во всем меру, и прежде всего меру в труде и потреблении, – подчеркивает А. Ваджра. Это человек потребляющий, у которого нет ни субъекта, ни субстанции, ни воли, ни установки, ни тенденции, ни тактики. Он стремится только к потреблению.

Современная товаропроизводящая цивилизация держится на поощрении и ублажении нарциссизма.

Человек традиционного общества ограничен, как внутренне, так и внешне, целой системой запретов и правил, принимаемых им без всяких условий, как данность. Современность – это эпоха, в которой все разрешено человеку. «Делай все, что хочешь!» – лозунг данной эпохи. Это естественно приводит к состоянию, когда человек ничего не хочет, просто не знает, чего хотеть, – считает Т. Горичева. Эти проблемы порождают тоску, безразличие, одиночество, как характерные черты современного человека.

СТРУКТУРНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ ПОВСЯКДЕННОСТІ У ЕПОХУ ПОСТМОДЕРНУ

Бочуля О. В., Львівський національний університет ім. І. Франка

Постмодернізм формує розуміння місця і ролі людини у сучасному світі не лише в контексті наукової революції та внутрішньої культури. Реалією постмодерністської епохи стає людський індивід у своєрідності його свавільного емоційного «Я». Самовідчуття індивіда, невловимі, приховані стани, культура повсякденності – все це стає предметом уваги постмодернізму. «Людина – це «культт безпосереднього», «чарівність тривіального» – такі заклики постмодерністів стосовно розуміння людини і людського буття» [7].

Повсякденність як одна із форм буття людини, протягом останнього століття, починає активно співвідноситись із філософським, історичним, політичним, художньоестетичним. Феномен повсякденності осмислюється як ціннісний простір формування, становлення та здійснення культурного, соціального, духовного. Останнє актуалізується саме складною структурою природи історії, культури, ідеології, соціальності, неоднозначною роллю особистості, маси у суспільстві, значенням підґрунтя людських вчинків та стосунків із соціальною реальністю. Все це привело до поцінування повсякденності. Повсякденність постає як засада життєвих актів як окремої людини так і окремої культури. Таку увагу до повсякденного буття людини можна пояснити словами А. Хеллер: «Революція не може бути політичною або економічною, а може бути лише революцією повсякденного життя» [2].

Риси нової епохи виявляються не лише у науці, філософії, культурному житті, а й у повсякденності. Задля визначення тих змін, які відбулися у повсякденному бутті людини, починаючи від епохи модерну до постмодерну, можна провести порівняльний аналіз ознак когнітивного стилю повсякденного буття (за А. Шюцем) [6]. Завжди й усюди повсякденність була трудовою повсякденністю, сферою матеріального виробництва, новітня ж епоха зорієнтована скоріше на зміну знання ніж на зміну фізичних станів, це діяльність за допомогою знаків, у певному значенні це віртуальна діяльність. Все частіше людина стикається із використанням віртуальних грошей, котрі перетворюються у своєрідний «ефір» економіки.

Іншою рисою повсякденності постмодерного типу є відсутність сумніву у існуванні світу та у тому, що він міг би бути іншим ніж є. У період

Середньовіччя, наприклад, потойбічне життя вважалось більш реальним ніж життя у цьому світі, який є скінченним. Сьогодні місце потойбічної реальності займає реальність віртуальна, котра все більше входить у наше життя. Віртуальність – це не лише витвір фантазії. Якщо вживати це поняття у його найширшому розумінні, то віртуальна реальність є репрезентацією реальності об'єктів, які не мають фізичної субстанції. Це все, що не актуалізовано існує у фізичному світі. Віртуальну реальність можна вважати конструктивним елементом сьогоденної повсякденності.

Модерн з його науковістю заборонив сумніватися людині в існуванні світу. Постомодерн же повертає людині плюралізм світів. Проте ці світи є віртуальними відносно єдино актуальної повсякденності.

Наступною характеристикою когнітивного стилю повсякденності є специфіка переживання часу. За А. Шюцем, повсякденне буття конститується часом трудових ритмів. Протягом епох сприйняття та розуміння часу змінювалось. В епоху постмодерну виникає новий вид сприйняття часу – реальний час. Реальний час, у якому суб'єктивне сприйняття тривалості, трудові ритми, зміна сезонів природи не відіграють ніякої ролі.

Ще одна характеристика, про яку говорить вже згаданий соціальний феноменолог, – особлива форма соціальності: модерн пропонує типізацію та категоризацію індивідів, речей, явищ, взаємодій; постмодерн – індивідуальне сприйняття особистості в її унікальності. «Соціальність епохи модерну— це співжиття і взаємодія структур і типів. І зовсім не випадково наука соціологія, яка усвідомлює себе як дослідження структури суспільства, виникла одночасно зі становленням когнітивного стилю епохи модерну» [7]. У постмодерні інтеграція великих співтовариств не зможе здійснюватись ні завдяки чи то консенсусу, чи то систематичному насильству.

Як підсумок можемо сказати, що саме у постмодерні людина як ніколи досі опинилася у своїй повсякденності, адже всі інші сфери її буття так чи інакше втратили своє передове значення. Саме тому повсякденність вбирає у себе всі зміни та трансформації і є свого роду дзеркалом стану сучасної епохи із її онтологією невизначеності, децентрованістю, запереченням привілейованих мов культури, розчепленістю індивідуальностей, із абсурдністю та пошуком тимчасових істин, із втратою об'єктивних цінностей, особливо моральних.

Література:

1. Ильин И. И. *Постмодернизм: от истоков до конца столетия*. – М.: Интрада – ИНИОН, 1998.
2. Интервью с Агнесс Хеллер // *Вопросы философии*. – 2001. – №5. – С.159-169.
3. Козлова Н. Н. *К анализу обыденного сознания* // *Философские науки*. – 1984. – №4. – С.25-32.
4. Лелеко В. Д. *Пространство повседневности в европейской культуре*. – СПб.: СПбГУКИ, 2002. Астерион, 2005.
5. *О статусе и структуре повседневности (методологические аспекты)* // *Личность. Культура. Общество*. – 2000. – Т.2. Спец. выпуск. – С. 147-159.
6. Шюц А. *Структура повседневного мышления* // *Социологические исследования*. – 1993. – № 2. – С.129-137.
7. Юрій М. Ф. *Соціологія культури* [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://pidruchniki.ws/15070412/sotsiologiya/nova_povsyakdennist

СУЩНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА В ИНТЕРПРЕТАТИВНОЙ АНТРОПОЛОГИИ КЛИФФОРДА ГИРЦА

Вершина В. А., Днепрпетровский национальный университет им. О. Гончара

Философское осмысление человека и всех возможных аспектов человеческого бытия представляется самой важной задачей философского и общенаучного дискурса хотя бы потому, что без и вне человека не существуют ни философия, ни наука, ни культура в целом. Но в истории философской мысли антропологическая проблематика практически всегда уступала место проблемам бытия, бога, познания.

В связи с коренными преобразованиями в общественной, социальной, политической, культурной и духовной жизни человечества в XX веке проблема сущности, предназначения и специфики человеческого бытия становится особенно актуальной, происходит смещение вектора познания с природы на человека, торжественно провозглашенное западной философией как «антропологический поворот». Как подчеркивается в исследовательских работах, общей чертой, объединяющей все антропологические направления в

философии, стал пересмотр предмета философской рефлексии от классически-метафизического исследования объективного бытия и его законов в сферу субъективности, индивидуального сознания, смысла личного присутствия человека в мире.

Одним из наиболее ярких и влиятельных направлений современного гуманитарного знания представляется интерпретативная антропология Клиффорда Гирца, определяемая им самим как «символический поворот» в антропологии.

К. Гирц критически анализирует классическую универсалистскую и модернистскую стратиграфическую концепции человека. Универсалистская (просветительская) позиция представляла природу человека «столь же упорядоченной, столь же инвариантной и столь же восхитительно простой, как и вселенная Ньютона». Проблема данного подхода заключается в том, что «сущность человека может быть настолько привязанной к тому, где он находится, какое социальное положение он занимает и во что он верит, что, в самом деле, может быть просто неотделимой от этих факторов». Стратиграфическая концепция рисовала человека существом, состоящим из нескольких «уровней» (биологический, психологический, социальный и культурный), каждый из которых есть цельным и самодостаточным и покоится на тех, что находятся ниже него, и поддерживает те, что выше. С целью определения культурных инвариантов и случайного, преходящего для существования человека стратиграфическая антропология стремилась выявить некие «культурные универсалии» и соотнести их с установленными константами в биологии, психологии и социальной организации человека. В данном случае проблематичность заключается в реальности таких универсалий и их содержания.

К. Гирц предлагает «синтетическую» концепцию, которая должна основываться на двух идеях: 1) культуру следует рассматривать как набор контрольных механизмов (программ), управляющих поведением; 2) человек – это животное, наиболее безнадежно зависящее от таких внегенетических контрольных механизмов, от таких культурных программ, в деле упорядочения своего поведения (здесь Гирц придерживается точки зрения Макса Вебера, согласно которому человек – это животное, висящее на сотканной им самим паутине смыслов, которая и есть культура).

Таким образом, К. Гирц сформулировал семиотически-символическую антропологию, в рамках которой сущность человека представляется всецело

детерминированной наследуемыми системами значений (разнообразием культур), главная задача которых состоит в придании осмысленности реальности, окружающей человека. Антропологическое исследование представляет собой способ интерпретации основных символов каждой культуры.

ФІЛОСОФСЬКИЙ ЗМІСТ ІРОНІЇ У ПОСТМОДЕРНІСТСЬКИХ КОНЦЕПЦІЯХ

*Гейко С. М., Національний університет біоресурсів і природокористування
України (м. Київ)*

В епоху класичного раціоналізму розум був загальнокультурною очевидністю (Н. Автономова), але він втрачає свій авторитет за доби Модернізму, що спричиняє трансформацію картини світу. Тепер він тлумачиться не як центрована система, завжди тотожня сама собі, а як мінливий потік життя, рухлива структура, що змінює правила своєї поведінки в залежності від контексту.

У класичному стилі філософування іронія вказувала на щось приховане, на розрив ідеалу та дійсності, предмета та поняття, тоді як некласичний підхід викриває приховане, все оголює, допомагає заглибитися розумом буття у неопосередковане, здійснює «життєвий порив». Л. Вітгенштайн претендує на пізнання не «істинного знання», а «істинної конкретності», іронія має не втручатися у правила функціонування мови, а репрезентувати їх; Х. Ортега-і-Гассет вказує на виникнення «зухвалої іронії» Дона Хуана, яка розкриває «норму повноти життя»; Т. Манн протиставляє розуму «іронію серця», що обходить романтичний суб'єктивізм і відтворює «гуманістичну цілісність людини».

Притакому розумінні іронія стає засобом руйнування сталих метафізичних систем, інструментом, який має не логічний, цілераціональний, а скоріш естетичний характер. Вона створює та заповнює собою дистанцію від логоцентричних настанов класичного раціоналізму до абсурду інтеракції атомарних фактів.

Постмодернізм, у зрізі нашого дослідження, визначається як відмова від будь-яких «метанаративів» (Ж.-Ф. Ліотар), нейтралізація усіх цінностей

(П. Козловський). Постмодерн переосмислює ставлення до класики: воно є не класичним і не абсолютно негативним, а вільним, іронічним (Г. Гадамер, Р. Рорті). Принципова різниця Модернізму та Постмодернізму полягає у радикальній відмові від виключності, на яку ще претендував перший. Тому, якщо у Модернізмі іронія заперечувала авторитет розуму з позиції існування людини, «норми повноти життя» (Х. Ортега-і-Гассет), то у Постмодернізмі іронія наближається до «пастиша» (Ф. Джеймісон) – не легітимізує жодної норми, а отже, і не є інструментом девіації. У суспільстві «надлишку смислів» та «дефіциту авторитетів» (Ж. Бодрійар) іронія наразі стає не засобом піднесення над дійсністю за допомогою рефлексивних (класичний ідеал раціональності) чи естетичних (романтизм або Модернізм) зусиль, а є способом уникнення будь-якої визначеності, заперечення абсолютизації будь-якої норми (раціональної чи ірраціональної), стає репрезентацією принципової, навіть методологічної аномії соціального та духовного.

Іронія стає глибинною цитатою, що презентує інтертекстуальність культури, але заперечує можливість доведення автентичності в онтологічному вимірі або оригінальності у творчому сенсі. За умов «індивідуальної та колективної кризи ідентичності» (В. Хьосле) «смерть автора» (Р. Барт), так само як і «вкрадений об'єкт» (Ван ден Хевель), розчиняють будь-яку визначеність та самототожність у нескінченності зміни масок, які приховують людину, та знаків, які симулюють речі. Свобода нарацій та інтерпретацій підкреслює терапевтичну, а не руйнівну роль іронії у філософському дискурсі Постмодернізму. «Суспільство видовищності» відкидає можливість будь-якої ортодоксії та постулює «анархічний методологізм» (П. Фейєрабенд) й «іронічну терпимість» (Р. Рорті).

Отже, обґрунтована можливість здійснення терапевтичної функції іронії на тлі постмодерністського стилю філософування.

ПРОБЛЕМА ЛЮДСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ У ПОСТМОДЕРНІЙ КАРТИНІ СВІТУ

*Данилова Т. В., Національний університет біоресурсів і
природокористування (м. Київ)*

Представники сучасної філософії усвідомлюють наявність великої кількості альтернативних способів мислення, сприйняття світу та самовизначення людини в ньому. Саме це усвідомлення надає можливості визнавати і досліджувати «альтернативні реальності». Таке розширення свідомості змінює й саме розуміння людської ідентичності: людське «Я» більше не є чимось єдиним і неподільним, а, навпаки, складається з різних, часто суперечливих, частин.

Мислителі доби Постмодерну виступили проти традиційного розуміння суб'єкта як суверенної істоти, яка свідомо, незалежно і активно визначає свою діяльність і свою життєву позицію. Вони заперечили існування субстанціонального, вічного, неподільного «Я» в центрі світу, децентруючи його за допомогою введення поняття суб'єктивності.

Ще в ХІХ ст. З. Фрейд припустив, що людська ідентичність не є монолітною та неподільною. Позасвідоме з його специфічною мовою виявилось окремою сутністю, що не співпадає зі свідомістю, з якою європейці звикли ідентифікувати власне «Я». Пізніше Ж. Лакан влучно зауважив, що питання про початкову помилку в філософії яскраво постало тоді, коли Фрейд вивів на арену позасвідоме і надав йому право голосу. Ж. Лакан радикально переглядає класичне поняття суб'єкта. Для нього суб'єкт постає як функція культури, як точка перетину різних символічних структур. Не культура є атрибутом індивіда, а індивід виявляється атрибутом культури, яка виражає себе за допомогою суб'єкта.

Ж. Дерріда запропонував нову концепцію ідентичності, яка не є стабільною або наперед визначеною, але вона виступає непостійною, мінливою, оскільки породжена людським сприйняттям відмінностей між собою та іншими в певній системі. Навіть концепція власності базується на понятті безперервності та неподільності індивідуального «Я». Структуралісти та постструктуралісти стверджували, що ідеї та мова не належать нікому. Ж. Дерріда наполягав на тому, що структуралізм сприятиме зникненню приватної власності, а Дж. Пассмор довів це твердження до логічного висновку:

постструктуралізм віщує смерть особистого «Я», що може бути пояснено як смерть єдиного, неподільного «Я».

На думку Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі, гомогенної людини не існує, людина завжди онтологічно гетерогенна. Не існує єдиного суб'єкта як власного центру самого себе. Суб'єктивність завжди є результатом колективного плану, який передбачає існування не лише безлічі індивідів, але й великої кількості машинних, технологічних, економічних чинників. Розщеплений суб'єкт виступає машиною бажання, всі зусилля якої спрямовані на виробництво бажань. У полі бажань як просторі можливого людина виступає багатовимірною та різнобічною.

Постмодерний дискурс свідчить про те, що абсолютна істина недосяжна з позиції однієї-єдиної точки зору. До того ж, будь-яка точка зору є упередженою, визначеною інтересами і потребами кожного конкретного суспільства. Постмодерні уявлення відходять від розуміння людського «Я» як детермінованого, раціонального, неподільного індивіда. У просторі постмодерної картини світу ідентичність втрачає свою унітарність. Ця нова плюралістична ідентичність все більше зазнає впливу з боку сил, які не є цілком раціональними, і надає перевагу міфу над історією, релігії над наукою, циклічному часу над лінійним. Таким чином, фрагментація суспільства в поєднанні з відродженням інтересу до колективної ідентичності, міфу, релігії і циклічного часу вимагають ідеї, складнішої і глибшої, ніж просто «смерть власного Я». Вони потребують усвідомлення відродження плюралістичної самості, множинного «Я».

ПОСТМОДЕРН І ПРИРОДНИЙ МІФ: ТОЧКИ ДОТИКУ І КОНФЛІКТНІ СИТУАЦІЇ

Дев'ятко Н. В., Дніпропетровський обласний інститут післядипломної педагогічної освіти

У другій половині XX ст. відбувається докорінна зміна у розумінні міфу як світоглядної матриці, миф тепер сприймається виключно як десакралізована фрагментарна структура, що стає основою для побудови потужного постмодерного світоглядного міфу, який легітимізує існування суспільства споживання. Нині прослідковуються дві тенденції розуміння міфу: як

деміфологізованого, десакралізованого утворення (технологічний, політичний, рекламний, ідеологічний, постмодерний міф) і реміфологічного, природного (національний, культурний, літературний, авторський тощо). У першому випадку комунікаторами використовується лише формальна міфічна структура, і через низький рівень енергетики міф втрачає сакральність, набуваючи постмодерних характеристик. У другому – задіяні глибинні енергії національного, а сам міфічний комунікативний процес не підконтрольний людській свідомості.

Важливим комунікаційним процесом є перевтілення природного світоглядного міфу у політичний. Як наслідок такої підміни змінюються світоглядні коди і ключові міфологеми свідомості через викривлення вже існуючих. Перевтілюючись у світоглядний, політичний міф головним чином експлуатує бінарну опозицію "ми-вони", не розподіляючи світ на мирське і сакральне і відкидаючи міфологічну ієрархію. Подібна класифікація зумовлює особливий тип комунікації між групами, враховуючи відсутність сакральності, тобто, ієрархія взаємин вибудовується за постмодерновим принципом, а індивід не існує окремо від групи і може вступати у комунікативні зв'язки не з індивідами, а з групами, як частина іншої спільноти.

Джерела сучасної світоглядної кризи одночасно походять із невдоволення масовою свідомістю раціональною парадигмою та засиллям постмодерністського світобачення, що за формою копіює міф, але за суттю є антиміфом. Відбувається розпад культури, який можемо спостерігати у всьому світі, коли культура, в основі якої є природний національний і світовий міфи, підмінюється антикультурою і псевдокультурою, яка прагне десакралізації, дефрагментації та деконструкції. Руйнування підсвідомих міфічних структур відбувається і на рівні мови, спостерігається підміна систем пасіонарності, віртуалізація життєвих смислів, втрачається сенс розвитку і змін. Тим самим дискредитується будь-яка можливість відродження: люди, які знаходяться в полі антикультури, не можуть стати носіями міфу, через підміну систем пасіонарності унеможливлюється поява виразників міфу, а через зміну мови втрачається її міфічна основа.

Але чим глибша криза, тим більша вірогідність відродження через міф, який у своєму світоглядному прояві може подолати аморфність, хаотичність, "постмодерністське ніщо" і дати старт для ре-актуалізації світоглядних життєствердних смислів. Цікавим є і те, що за структурою казки (типової ініціальної міфічної схеми) останнім обов'язковим випробовуванням героя був

доказ своєї справжності і перемога над "лже-героєм", що може бути перенесене в конфліктне поле між природним міфом і постмодерном.

Природний міф і постмодернізм мають подібні структури, обоє є основами культури (постмодернізм створює власну антикультуру), обоє реалізуються через мову (мова постмодернізму є викривленою мовою без національної основи), та різні за суттю і наповненням енергією творчості. Якщо ж переносити ознаки міфу на постмодернізм, то отримаємо бінарну опозицію "істинного" і "лже" міфів: у той час, коли міф базується на особистісному началі, постмодернізм виключає особистість зі своєю "творчістю"; міф є джерелом творчості, а постмодернізм відкидає можливість будь-якої живої творчості ("все створено до нас"); замість наповнення емоціями отримуємо повну беземоційність або звеличення інстинктів як низького прояву емоцій; замість ємності і насиченості живими внутрішніми енергіями міфу бачимо постійні посилення до зовнішнього через незчисленні трактування; замість наповнення енергією першотворення постмодернізм заповнений бездуховністю і взагалі не має енергетичного потенціалу; внутрішня стійкість і постійна еволюційна змінність міфу в постмодерні стає деконструкцією і постійним перетворенням смислів на руїни, стійкість постмодернізму реалізується у його постійному прагненні до руйнування, тобто, у зовнішньому вигляді, а змінність проявляється як можливість заповнення будь-яким змістом та ідеєю, які, проте, не будуть мати ніякої цінності та емоційного наповнення; цілісність міфу і його здатність до єднання в постмодерні обертаються обов'язковою фрагментарністю та атомізацією суспільства, яке знаходиться у його полі.

Подолання постмодерного "лже-міфу" як світоглядної структури може запустити процеси відродження як для окремої особи, так і на національному та світовому рівнях і дати поштовх до швидкого виходу з деградаційних процесів, які діють у сучасному світі.

РЕЦЕПЦИЯ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ В ЭПОХУ ПОСТМОДЕРНА

*Евтушенко Р. А., Днепропетровский национальный университет
им. О. Гончара*

Заметным явлением западноевропейской философии XX века стала актуализация историко-философской проблематики: обращение к наследию древних, осознание судеб философской мысли в разных культурах и способов ее восприятия современностью, и в целом, установление значимости историко-философского знания в структуре познавательной деятельности человека характерно для самых разных философских течений и направлений. Обращение к истории философии таких крупнейших мыслителей XX века, как М. Хайдеггер, Х.-Г. Гадамер, К. Ясперс и многих других представителей западной философии, свидетельствует о возобновлении вопроса о способе рассмотрения истории философии, уточнении методологических оснований познания философского наследия. Современная философия, как это было показано Х.-Г. Гадамером, при всей своей связности со своими историческими истоками, ясно осознает сегодня историческую дистанцию, свое отстояние от классических образцов; отсюда – важнейшее значение приобретает работа в истории философии. Аналогичного мнения придерживается и К. Ясперс, считая занятие историей философии последней серьезной задачей, доставшейся современности.

В эпоху постмодерна, характерной чертой которого стала осознанная ориентация на радикальный плюрализм мнений, философских учений, течений и направлений мысли, критика логоцентризма и рационализма, отвержение любых форм монизма, пафос антитоталитаризма и т. д., вопросы историко-философской преемственности и методологии исследования истории философии вновь обнаружили свою остроту. Так, по мнению М. Фуко, философия наших дней стала ощущать себя многоликой пустыней, и нуждается в критической работе мысли над собой. Позиция Ж. Деррида звучит не менее определенно – заявляя о необходимости деконструкции истории философской мысли, виднейший представитель постструктурализма призывает к свободному конструированию ее истории, что позволяет избежать ее систематичности, т.е., рассмотрению с позиций метода. Сравнивая философию с разновидностью письма, Ж. Деррида считает, что феномен языка позволяет выйти за границы ее

смыслов и значений, воссоздать единство жеста и слова, тела и языка, учесть многомерность содержащейся в тексте символики, не подлежащей порядку логической последовательности. Соответственно, история философии, с его точки зрения, – это история прозы, или же история превращения мира в прозу, пространство которой изначально мыслилось как геометрическое и неоднородное; история письма исконно лишена линейной (векторной) направленности, по своей природе континуальна и вмещает разные способы освоения мира. В таком пространстве философские концепты сосуществуют наряду с другими, например, литературными, сохраняют свою значимость и способность воздействовать, но не имеют обязательности для современности, силы традиции. Внутри философских текстов можно «бродить» в разных направлениях, обращаться к тому или иному учению совершенно спонтанно и случайно. Историко-философского знания как единого целого, согласно Деррида, просто не существует, философия ничему не учит, лишь фиксирует наличие присутствия. Таким образом, реконструкция историко-философского знания лишена смысла, ибо обращение исследователя вызвано скорее способностью текста (письма) воздействовать, чем потребностью его освоения. Вопрос о выработке какого-либо способа рецепции прошлого просто становится излишним. Такой подход обострил когнитивное внимание к способам интерпретации философского наследия.

Несомненно, что разные способы реконструкции философских текстов продуцируют не только различные понимания истории философии, но и в целом – судеб культуры. Сосредоточенность постструктуралистов на деструкции в духовно-онтологическом плане обернулась усилением негативистских и нигилистических умонастроений в культуре.

НЕЛІНІЙНЕ МИСЛЕННЯ В КОНТЕКСТІ РОЗВИТКУ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ

*Кичкирук Т. В., Національний університет біоресурсів і природокористування
(м. Київ)*

«Нелінійне мислення» в науці та техніці протиставлялось «лінійному мисленню». Зокрема це поняття стало одним з головних об'єктів галузі

міждисциплінарних досліджень – синергетики. Проте, його історико-філософський аспект тривалий час залишався поза увагою.

Виходячи з необхідності цілісного історико-філософського дослідження поняття «нелінійне мислення» ми ставимо за мету розглянути ідеї та концепції філософів класичної доби, що за змістом перетинаються з основними принципами та рисами нелінійного мислення; розглянути основні етапи становлення «не-лінійного» світогляду в історії філософії.

Генетичне коріння ідей нелінійності світу сягає творчої спадщини давньогрецького мислителя Геракліта, який, формуючи власну онтологічну концепцію, заклав теоретичні засади філософії становлення. Зокрема, положення: «усе рухається, й ніщо не знаходиться в спокої». Концепція Геракліта підкреслює динамічність, недетермінованість, а відтак і неоднозначність інтерпретації світу.

І. Ньютон описував світ, де діють детерміновані закони. Картина світу була логічною та цілісною. Перші обмеження класичної науки та механіцизму, як її головної ідеї, мислителі помітили ще у XVIII – початку XIX ст. Проте, на противагу раціональній механіці, яка розглядає матеріальну природу як сукупність інертної маси, Д. Дідро апелює до росту, диференціації й організації ембріона. Суттєвим є положення Г. Гегеля про зростаючі рівні складності в організації й самоорганізації природи. Гегелівська філософія природи послідовно включає в себе все, що заперечувалося ньютонівської наукою.

Спроба розвинути ідеї Д. Дідро та Г. Гегеля була здійснена в рамках інтуїтивної філософії А. Бергсона. Природа розглядається ним як зміна, невинне створення нового, цілісність, створювана у відкритому за самою своєю суттю процесі розвитку без попередньо встановленої моделі. Аналогічні проблеми ставить перед собою й А. Уайтхед. Завдання філософії він вбачав у поєднанні перманентності і змін, мислити речі як процеси, показати, як «виникаюче» формує окремі сутності, як народжуються і вмирають індивідуальні тотожності.

Важливий внесок у розуміння нелінійності світу та необхідності відповідного мислення зробив В.І. Вернадський у вченні про біо- та ноосферу. За ним біосфера є цілісною системою й має високий ступінь самоорганізації. Вона є результатом «досить тривалої еволюції у взаємозв'язку з неорганічними умовами» і може бути розглянута як закономірний етап у розвитку матерії. Біосфера з'являється в якості особливого геологічного тіла, структура й функції якого визначаються специфічними особливостями Землі й Космосу.

Головний крок у розробці концептуальних засад нелінійного мислення був здійснений школою І. Пригожина. Її представники, на основі термодинаміки, показали, що відкриті динамічні системи, віддаляючись від рівноваги, здобувають принципово нові властивості й починають підкорятися особливим законам. Суттєвий вплив у такому процесі самоорганізації можуть відігравати зовнішні фактори. Теорія самоорганізації, що описана в термінах термодинаміки неврівноважених процесів, виявляє важливі закономірності розвитку світу.

Отже основні положення нелінійного мислення були відрефлектовані класичною філософією в рамках діалектичного вчення Геракліта, Г. Гегеля, ідеї розвитку значною мірою присутні в філософії Д. Дідро, вченні В.І. Вернадського про біосферу та філософії життя А. Бергсона та А. Уайтхеда. Проте засновники концепції нелінійного мислення І. Пригожина, І. Стенгерс не повною мірою використали методологічний апарат, розроблений діалектикою в своєму вченні.

МОДИФІКАЦІЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В ДОБУ ПОСТМОДЕРНУ

Лях В. В., Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України (м. Київ)

Сучасна доба, яку іноді називають добою постмодерну або постсучасності, значною мірою вносить невизначеність в усі сфери людського буття, яке стає неоднозначним, мінливим і потребує постійного самовизначення. Свій внесок у цей процес вносить глобалізація, яка не лише розмиває традиційні ідентичності (пов'язані із сім'єю, місцем проживання, релігією тощо), не лише трансформує ідентичності, вироблені в період становлення індустріального суспільства (праця, фірма, корпорація), а й руйнує ідентичності, пов'язані з нацією-державою (інтенсивний наступ на неї з боку глобалізації також досить відчутний). Одна з головних ознак інформаційного суспільства полягає у збільшенні різноманітності, формуванні плюралістичної реальності. Це дало підставу розглядати інформаційне суспільство в контексті постмодерністської парадигми, яка якраз і виходить з позиції плюралістичності як фокусу сучасного осмислення дійсності.

Таким чином, загальна тенденція, що позначає рух глобалізації, полягає якраз у тому, що руйнуються попередні ідентичності, які надавали індивіду

значення і визнання. На рівні індивіда цей процес проявляється як „криза ідентичності”, що стала однією з провідних тем дослідження сучасних філософів і соціологів. При цьому втрачаються не лише ідентичності, характерні для традиційного аграрного суспільства, а й ідентичності, сформовані на базі автономності чи суверенності суб’єкта, тобто сформовані в період розквіту індустріального суспільства. Саме тому в наш час і інтенсифікується пошук нових різновидів ідентичностей та адекватних відповідей на виклики сьогодення.

Отже, цей процес постійної трансформації стосується передусім форм людської ідентичності, які відіграють неабияку роль у життєдіяльності людини, формують систему цінностей і, зрештою, надають сенс існуванню індивіду. Водночас розпад єдиної ідентичності, або такої, навколо якої можна побудувати раціональну соціальну систему, стає прикметою нашого часу. Саме тому пошуки нових форм ідентичності набувають в наш час неабиякого значення, особливо у зв’язку з тим, що глобалізація створює ситуацію невизначеності, розмиває попередні форми єдності, пропонує такий рівень свободи індивіда, який межує іноді з аномією. Тобто нововведення, інновації, викликані бурхливим розвитком інформаційних технологій, дають не лише нові шанси і можливості, але також підвищують ступінь ризиків, наслідки яких можуть позначитися на долі людства в цілому. До того ж глобалізація містить в собі не лише економічні, технологічні чи фінансові складові, але й трансформує культуру, спосіб життя людей, систему цінностей і настанов, що визначають становище людини в світі. Зокрема, глобалізація руйнує і трансформує традиційні форми ідентичності, і в людей зникає відчуття причетності до певного оточення, сталих та визначених цінностей і орієнтирів.

На сьогодні існує певна група ідентичностей, про яку згадує М. Кастельс в роботі «Влада ідентичності», а саме – це конструктивні або проєктивні ідентичності, Тобто, ми ще повинні їх збудувати, їх ще немає. Йдеться про те, що, оскільки світ стає мінливим, непевним, багатограним, розмаїтим, то відповідно для такого світу ми повинні збудувати ідентичності якогось нового типу. Яким чином будувати ці нові ідентичності, яким чином це буде зроблене, які там мають бути установки, ми ще не знаємо, оскільки це те, що треба придумати, вигадати. Отже, постають питання: «Яким же чином ми повинні відреагувати на ті виклики, які нам пропонує сучасний плінний світ? Чи повинні ми повернутися до старих патріархальних цінностей (до речі закликів такого роду досить багато)? Або ж ми повинні, виходячи з певної перспективи,

думати про те, якими цінностями повинно збагатитися людство, щоб вижити в цьому неспокійному світі?»

Все вищезазначене свідчить про те, що існує багато різновидів ідентичності. Відповідно, питання стоїть таким чином: «Чому сьогодні раптом виник такий феномен як «криза ідентичності»?» Тобто, попередні ідентичності чомусь не працюють, і постає проблема, яким же чином та які нові ідентичності ми маємо виробити. Або, як зазначав з цього приводу М. Кастельс, нині „наявний пошук нової системи зв'язків, побудованої навколо поділяємої, реконструйованої ідентичності”.

Слід вказати на специфіку тих ідентичностей, що починають домінувати в добу постмодерну. Оскільки в цю епоху руйнуються або втрачають значення попередні взірці, шаблони, моделі поведінки тощо, то постає питання про те, навколо чого можна створити нові ідентичності. Один з варіантів відповіді – це формування «ідентичностей спротиву» (Кастельс), виникнення різного роду фундаменталізмів. Інший варіант – це припущення, що самі ідентичності стають скороминучими, не тривкими, такими, що існують лише «до запитання». Найбільш радикальна відповідь полягає в тому, що ідентичності як такі не будуть мати місце в новій реальності, яку З. Бауман позначає як «рідинну сучасність».

Отже, у добу постмодерну ідентичність виступає не у вигляді причетності до сталих структур, а як постійне самовідтворення в умовах невизначеності. Це завдання виняткової складності, тому пошук різного типу ідентичностей потребує свого подальшого теоретичного осмислення і вироблення практичних засобів для їх формування.

АНТРОПОЛОГІЧНА МЕТАФІЗИКА ЯК АЛЬТЕРНАТИВА ТЕХНОКРАТИЗМУ

Малівський А. М., Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна

Метафізика як перша філософія традиційно протягом багатьох століть виконувала роль фундаменту філософського знання. Нині актуалізується проблема граничних засад людського існування. В означеному контексті проблематизується усталене бачення метафізики переважно як вчення про

буття – онтологія. Очевидною та безсумнівною виглядає теза про доцільність подолання суб'єктивності, особистісності, пристрасності та можливість тлумачити світ як він існує сам по собі. Настанова на повну десуб'єктивізацію та знеособлення істотно посилилась під впливом розвитку технічної цивілізації. До числа аргументів на користь тези щодо поширеності та безсумнівності сцієнтистсько-технократичної парадигми метафізики є тлумачення історії європейської філософії від Платона до Маркса. Негативний та деструктивний вплив такої метафізики на спосіб людського існування значною мірою зумовив аксіоматичність настанови на деструкцію метафізики в сучасному філософуванні. Основний аргумент виглядає неспростовним та незаперечним – турбота про особистість та створення умов для її вільного існування, формою оприявнення чого є філософія постмодернізму.

В даному контекстів ході шукань автентичної методології для осмислення означеної проблеми доцільно звернути увагу на задачу осучаснення минулого, тобто, перетворення його в істину сучасності. Інакше кажучи, необхідно експлікувати та інтерпретувати досі приховані та обділені увагою інтенції. Також варто акцентувати своєрідність нинішнього стану філософської думки, що характеризується: 1) визнанням принципової хибності та недостатності редуccionістської настанови на інструменталізацію буття; 2) перевідкриттям несамодостатності світу абсолютних цінностей та смислів; 3) принципова нередукованість особистості мислителя до простої суми зовнішніх чинників та обставин; 4) онтологічна напруженість людського існування як втілення суперечливості буття; 5) турбота про власну самість як базову настанову філософування; 6) ідея принципової несумісності традиційної метафізики як онтології та особистості.

Аналіз дослідницької літератури засвідчує можливість схематично звести існуючі підходи до проблеми автентичної сучасності метафізики в історії європейської філософії до трьох основних постулатів:

I – упередженість проти поняття «метафізика» та заперечення права на її існування в сучасному світі. Дана позиція представлена в позитивізмі та постмодернізмі. Свідченням зужитості та аксіоматичності ідеї принципової відокремленості та несумісності понять «метафізика» та «особистість» для філософської думки XX століття є позиція фундатора персоналізму Е. Муньє;

II – спроби знайти шляхи конструктивного подолання окресленої вище опозиції є поширене в історії думки звернення до ідеалізованого минулого. Привабливість означеного підходу засвідчується широким діапазоном відомих

на сьогодні форм тлумачення класичних вчень як недосяжних та неперевершених взірців філософування, починаючи від неоплатонізму та неоаристотелізму до неокантіанства та неогегельянства;

III – пошуки нових форм виходу за межі усталеної позиції в філософії останніх століть зумовлюють поширеність та популярність ідеї синтезу вчення про людину та метафізику, відомі як антропологічна метафізика. В дослідницькій літературі витоки означеного підходу прийнято пов'язувати із вченням Канта. В філософській панорамі XX століття зазначена ідея презентована спадщиною Гайдеггера та Шелера як самостійні спроби розбудувати антропологічну метафізику.

Осмислення філософської спадщини XX століття в контексті історичного досвіду засвідчує обмеженість та недостатність поширених тлумачень як історії думки, так і пошуків змістовної альтернативи уявленням щодо детермінуючої ролі технократичних інтенцій в європейській культурі. Переконливим свідченням є спроба Гайдеггера знайти «друге начало» поза межами раціоналістичної традиції.

ОСОБИСТІСТЬ В ДОБУ СИМУЛЯКРІВ (НА МАТЕРІАЛАХ КОНЦЕПЦІЇ Ж. БОДРІЯРА)

Олещенко М. С., Дніпропетровський національний університет ім. О. Гончара

З кожною епохою загальне розуміння людського існування переживало зміни та трансформації. У класичний період людина себе усвідомлювала крізь призму картезіанського твердження «*cogito ergo sum*». Такому баченню характерний символічний образ дзеркала, який виконував роль відображення рис особистості, рефлексії та укріплення її індивідуальної свідомості. Але сучасний образ людини значно змінився, так як культура набула нових рис грошово-вартісних відносин з інформаційною сіткою мас-медіа. Актуальним для неї стає твердження «*consume ergo sum*», тобто, «споживаю – значить існую». У сучасному світогляді людини став домінуючим образ вітрини – геометричне місце споживання, у відображенні якого людина, на жаль, себе не знайде. Цей образ не лише ілюструє те, що егоїстично-споживацький спосіб став домінуючим у суспільстві, але й той факт, що вітрина – це імітація, симуляція, якому намагається наслідувати людина.

Поняттю симуляція у XX ст. нове значення надав французький мислитель Ж. Бодріяр. Він інтерпретував феномен симулякру, як не просто гру ілюзій, а певний маркер реальності, що отримує сенс лише всередині певної універсальної системи, яку саму ж і конститує. Вплив мас-медіа, реклами, Інтернету відчуває кожна людина. Роль симулякрів у формуванні сучасного суспільства та культури надзвичайно цікаві, особлива роль людини в цих трансформаціях. Цей феномен є продуктом штучного буття у світі плинних речей. Поняття симулякру є ключовим для людини сучасного світу. За таких умов виникає закономірне питання: «Як може здійснити себе людина у час симулякрів?»

У людській природі імманентна потреба у творчості, у створенні нової реальності, і саме такого світу, по відношенню до якого вона була би деміургом. Платон у діалозі «Софіст» стверджує, що творчість є або божественна, що створює природні предмети і їх відображення, або людська, що створює штучні предмети і їх симулює. У сучасному світі безмежної гри симулякрів, культ споживання є інструментом владної стратегії маніпулювання. Щастя людини епохи симулякрів – у добробуті та комфорті, а тому – все зводиться до кількості речей та знаків, які були накоплені людиною протягом життя. Також, завдяки речам ми повідомляємо іншим, до якої групи ми належимо. Адже знаки, товари і культура безперервно переплетені. Високе мистецтво, людське тіло і абстрактна теорія – все це знаки, і всі вони – для продажу.

Вплив симулякрів на людську природу має свої межі. Людина відмовляється від свого повного розчинення у симуляції, хоча не завжди розуміє, що це таке – симулякр. Механізм порятунку досить примітивний, людина намагається зберегти автентичну сутність, залишити у своїй пам'яті очищений вигляд речей через протилежності. Всі виступи проти системи виявляються підкріпленням реального засобами уявного: брехня живить правду, порушення – закон, революція – капітал. Також прикладом тому є безліч соціальних, культурних інституцій, які не рідко використовують заперечення, намагаючись через симуляцію смерті уникнути своєї власної агонії. Повсюди відновлюють або втрачені здібності, або втрачене тіло, або втрачену соціалізацію, або втрачений смак до їжі.

Отже, в безодні симулякрів, в логіці відмінностей кожен шукає своє обличчя. І чи віднайде це обличчя людина крізь дзеркало власної рефлексії!?

К СЕМИОТИЧЕСКОЙ ГЕТЕРОГЕННОСТИ ИДЕНТИФИКАЦИОННЫХ КРИТЕРИЕВ ЗАПАДА И ВОСТОКА (КУЛЬТУРНО- АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ)

Пронякин В. И., Днепровский национальный университет им. О. Гончара

В современной литературе встречается точка зрения, согласно которой существуют две доминантные мотивационные ориентации мышления, одна из которых, нацеленная на должное, свойственна мировоззрению (философскому, в том числе), базирующемуся на семиотических приоритетах христианства (православия, в частности), тогда как вторая, ориентированная на сущее, восходит к цивилизационным детерминантам, носит преимущественно светский характер и олицетворяет западный тип мироотношения. Применяя к такой квалификации аксиологические критерии, некоторые авторы предъявляют к православной установке претензии в том, что она излишне «метафизична»: универалистская дедукция должного с неизбежностью ведет к практическим попыткам превращения утопий в реальность. К примеру, как правило, приводится российская практика построения социализма «в отдельно взятой стране». Напротив, запад, как социокультурная целостность, имеет, за счет своей «аналитичности», «неметафизичности», «врожденный иммунитет» против тоталитарных мотиваций, о чем якобы свидетельствует новейшая история.

К числу авторов, отстаивающих эту точку зрения, относится российско-американский культуролог б. м. Парамонов. Он сопоставляет «скептическую общественную гносеологию» запада (бердяевский термин, обозначающий демократию) и российскую (шире: православно-христианскую) склонность к «синтетическому мировоззрению», к целостной истине. Благодаря этой склонности, по мнению б. м. Парамонова, православный восток оказался невосприимчив к постижению парадоксальной, плюралистической природы высших начал знания и бытия, к пониманию их многообразия, несводимости к единому принципу, т. к. «восточный» тип мироотношения невосприимчив к индивидуалистическим, личностным, «монадным» мотивационным импульсам.

Принимая во внимание серьезность приводимых названным автором аргументов, отметим, что установочная альтернативность востока и запада существенным образом зависит не только от «внешней», «социально-

вещественной» культурной динамики, но и преломляется в динамике внутренней интеллектуальной и духовной, характеризую последнюю в парадигмально-статусных, знаковых чертах. Поэтому возможность трансформации идейных мотивов в тоталитарную норму долженствования необходимо отслеживать не столько в «структуре» духа, и даже не в направленности его ориентации, сколько в функциональных определениях и конкретных особенностях осуществления социокультурной динамики. Тоталитарность долженствования возникает там, где нормативная функция той или иной установки (независимо от того, сакральная она или светская, метафизическая или аналитическая) не компенсирована противоположной нормой.

Необходимо иметь в виду, что культурная реальность как таковая является одновременно и сложнее, и проще по сравнению с тем, как она выглядит в различных концептуальных версиях. Важнейшую роль здесь играет то культурно-антропологическое обстоятельство, что, вследствие особенностей социогенеза, западный человек «приучился» идентифицироваться в определениях автономного существования, личностной независимости, индивидуальной свободы, он легко адаптируется в условиях дезорганизованного, децентрализованного, неустойчивого бытия. Более того, такие условия являются для него органичными, ему безразличны идентификационные критерии «соборного» (безответственного) самоопределения. Центр (индивидуальность) – везде, периферия («окружающая среда») – нигде: именно в такой семиотической топологии закреплена европейская идентичность.

АНТРОПОЛОГІЧНА СПРЯМОВАНІСТЬ ВІТЧИЗНЯНОЇ ФІЛОСОФІЇ

*Сидоренко М. М., Троянський В. А., Буковинський державний медичний
університет (м. Чернівці)*

Процес формування вітчизняної суспільно-політичної і філософської думки розпочався на терені Київської Русі після об'єднання таких територіально-державницьких утворень як трипільська культура, Антська держава та Куявія і Славія.

Становлення національної ментальності включає протофілософський (міфологічний і епічний) та період «Логосу». Специфіка цього процесу полягає у поєднанні загально цивілізаційних та специфічних ознак і тенденцій. Творчий діалог киево-руської міфології й епосу з візантійським християнством визначили ментальність українського народу, істотно вплинули на тип і стиль його філофствування.

Антропологічна спрямованість вітчизняної філософії виразно проглядається як через ідеї християнського світогляду в «Шестидневах Іоанна», «Ізборниках Святослава» 1073, 1076 рр., «Слові про закон і благодать» Іларіона, «Слові до розслабленого» Кирила Туровського, «Повчаннях» В. Мономаха, «Моліннях Даниїла Заточника».

Рельєфніше ця орієнтація виявляється з діяльністю братств, «братських шкіл», загостренням соціально-економічних, національних та віросповідних суперечностей після Люблінської (1569 р.) та Брестської (1596 р.) уній.

Пізніше споріднені думки висловлювали представники Києво-Могилянського колегіуму, а згодом – академії.

Філософія представників Києво-Могилянської Академії безпосередньо пов'язана з антропоцентризмом, проникнутим гуманістичною спрямованістю. «Повнотою досконалостей, рівною цілій природі» вважав людину Ф. Прокопович. Не втеча від світу, а активна діяльність людини, боротьба із суспільним злом, вадами, злочинами та печаллю, шанування свободи, волі, формування патріотизму вважалися першорядними якостями розумної істоти.

Згідно «хуторянської» філософії в українців не було вдачі насилувати, нівелювати, не було політики, не було холодного вирахування, не було твердості на шляху до визначеної собі мети. Згодом у працях українських революційних демократів І. Я. Франка, Т. Г. Шевченка, П. Мирного, Л. Українки, М. Коцюбинського реально розкриваються соціально-економічні та духовні проблеми українського трударя, намітаються орієнтири звільнення від ярма поневолювачів. Поділяючи ідеї кирило-мефодіївців щодо утисків українців, вони вказували на шляхи до самоствердження, самореалізації.

На рубежі XIX-XX ст. наявні суспільні суперечності в Україні строкато відбилися у творчості С. Подолинського, О. Терлецького, М. Павлика, М. Драгоманова, Б. Грінченка. Дещо пізніше – в історіософії М. Грушевського, філософії права Б. Кістяківського, ідеях В. Вернадського та ін. Як підкреслював Б. Кістяківський, єдність держави з народом завжди є метою і основним прагненням будь-якої народної влади, правової держави.

Зокрема інтегральний націоналізм Д. Донцова будить думку, кличе до аналізу своєрідних його праць: «Модерне москвофільство», «Підстави нашої політики», «Націоналізм», «Московська отрута», «Дух нашої давнини», «Ключ доби» та ін.

Філософія радянської та пострадянської доби неоднозначна, проте, в основному, теж антропологічно спрямована. Підтвердженням цьому є праці представників Інституту філософії НАН України, кафедр філософії і споріднених з ними кафедр вищих навчальних закладів. Скромним доробком цього гатунку є колективна монографія «Філософські проблеми людинознавства», видана кафедрою суспільних наук та українознавства БДМУ і кафедрою філософії ЧНУ у 2005 році.

Література:

1. *І.В. Огородник, В.В. Огородник. Історія філософської думки в Україні. - К.: Вища школа, Знання, 1999. - 543 с.*
2. *Горський В.С., Кислюк К.В. Історія української філософії. - К.: Либідь, 2004. - 486 с.*

ОБРАЗ ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФІЇ МОДЕРНУ ТА ПОСТМОДЕРНУ

Скрицька Н. В., Буковинський державний медичний університет (м. Чернівці)

Модерн, що сформувався в новий час (XVII ст.) та проникнув в епоху Просвітництва (XVIII ст.), визначається як самостійна культурна епоха з притаманними для неї образами, стереотипами та культурними уявленнями. Епоха модерну сформувала ідеї автономності та індивідуальної свободи людини, які й для сьогодення вважаються важливими та принциповими.

Слід відзначити, що важливим для формування людських уявлень та цінностей є панування в культурі модерну сцієнтизму, тобто уявлень про науку як домінуючу картину світу. Однак принципи наукового пізнання переносяться на тлумачення людської поведінки, поглядів, цінностей тощо.

До того ж, для епохи модерну властива віра в абсолютизацію розуму та його можливість пояснити світ за допомогою методів природничих наук. Проте, безмежне панування ідеї розуму викликає не лише свободу в знанні, але й відчуття страху та безсилля щодо абсолютного. Модерн був націлений на

безмежне, кількісне розширення економічної, наукової та політичної діяльності людини, і саме тому відбувається розчинення людського “Я” в об’єктивних закономірностях культури.

Руйнування ідеалів модерну, яке відбулося в кінці XIX – початку XX ст, призвело до створення нового “інтуїтивного поетичного мислення” – постмодерну. Проблеми постмодерного бачення світу та особливостей людського буття були найбільш актуальними для теоретиків постструктуралізму та деконструктивізму – М. Фуко, Ж. Дерріди, Р. Барта та ін.

Так, наприклад, Мішель Фуко у власній праці “Слова та речі” висловлює думку, що слова та речі поєднані між собою складними зв’язками; праця, слова, мова існують не як відносні (реляційні) системи щодо людини, а як субстанції з власним онтологічним статусом. Щоб відтворити втрачений образ людини в сучасній культурі, слід встановити залежність людини від соціальних, духовних та матеріальних умов, в яких вона існує.

П. Козловський, досліджуючи особливості епох модерну та постмодерну, вважає, що постмодерн повинен подолати недоліки однобокого та відносного уявлення про людину та повернутися до ідеї людського, до спроби відтворити цілісний, “монадний” образ людини як своєрідний “проект в майбутнє”.

Сучасний образ людини, якому й відповідає епоха постмодерну, характеризується багатомірністю людських виявів. А тому людина розглядається не лише як історична мінливість, а багатомірність виступає сутністю людського.

Література:

1. Больнов О. Ф. *Філософська антропологія та її методологічні принципи* // Сучасна зарубіжна філософія. – К., 1996.

2. Козловський П. *Постмодерна культура* // Сучасна зарубіжна філософія. – К., 1996.

ПРОБЛЕМА ЛЮДИНИ ТА КУЛЬТУРИ В ФІЛОСОФІЇ ГЕГЕЛЯ

Таранець Є. І., Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна

Гегель входить в когорту мислителів, які не лише створювали філософську систему, але і формували сам тип історичного мислення; образ раціональності як такий. Фундаментальна онтологія Гегеля не лише завершує ідейне розгортання німецької класичної філософії, але й має характер фактору впливу на весь новоєвропейський філософський менталітет.

У зв'язку з вище сказаним, погляди Гегеля з багатьох найважливіших питань філософського знання мають не скороминущу цінність і актуальність. Особливо це відноситься до проблеми культури та людини – центральної проблеми філософського знання.

Метою даної роботи є огляд проблеми культури та людини в гегелівській філософії, що виступає складним багатостороннім процесом, а також здійснення аналітичного огляду по всій творчій спадщині мислителя, аби через нього представити позицію філософа по ключових питаннях проблеми людини та культури.

Людина – особлива істота, явище природи, що володіє, з одного боку, біологічним початком (що наближує її до вищих ссавців), з іншого боку, духовним – здібністю до глибокого абстрактного мислення, членороздільної мови (що відрізняє її від тварин), високої здатності до навчання, засвоєння досягнень культури, високого рівня соціальної (суспільної) організації. Проблема людини є однією з найважливіших для всієї філософії, але особливо актуальна вона в переломні періоди розвитку історії, коли найгостріше встає питання про сенс і мету існування не лише окремого індивідуума, але і всього суспільства.

Єство людини, за Гегелем, – дух, і це коротке посилення веде до вельми розгорнутих наслідків. Людина нескінченно внутрішньо глибока і складна, так само складна, як сам світ, як сам Абсолют. І тому його не можна пояснити, не пояснивши самого світу і Абсолюту. В зв'язку з цим антропологія розширює свої звичні межі і простягається на весь соціально-історичний простір, на весь смисловий універсум. Антропологія перетворюється на онтологію.

При цьому гегелівська антропологія має своїм предметом не різноманітність типів людської суб'єктивності, а поняття людини, «людини

взагалі». В центрі уваги – питання про природу людини, його сутнісні загальні риси. Гегель розглядає людину як складну, багатовимірну істоту, детерміація діяльності і сама діяльність якої розгортаються не в одній площині, а на багатьох рівнях. У людині є і суб'єктивне, і об'єктивне, і абсолютне. Він і конкретний суб'єкт зі своїми індивідуально-природними особливостями, і елемент системи суспільних відносин, продукт соціалізації, і частина Абсолютного, медіум бога. У знаменитій гегелівській тріаді – «суб'єктивне–об'єктивне–абсолютне» – знайшлося місце для розгляду майже всіх значущих соціально-історичних і природних феноменів, але ніде немає окремої сходинки, яка так і називалася б, – «людина». Немає і бути не може, тому що людина глобальна, вона «вміщує в себе все, але сама не вміщається ні в що», як свідчить відомий афоризм. Людина вбирає в себе всю вказану тріаду і являє собою складний конгломерат різних сутностей і природ.

Отже, філософом були осмислені найважливіші питання людського життя. Проблеми самосвідомості, мислення, людської суб'єктивності, соціального відчуження стоять у центрі уваги німецького мислителя. У спектр його спекулятивного аналізу неодноразово потрапляють такі «екзистенціали» людського буття, як визнання, кохання, смерть. Його філософію вінчає вища з проблем антропології, як, втім, «за визначенням» і інших галузей знання, не лише філософського, – абсолют.

В той же час, гегелівська філософія, і у тому числі філософія людини, пройнята величезною вірою в прогрес. Дух, людська цивілізація як ціле, неухильно удосконалюється, примножуючи накопичений культурний потенціал, розширюючи сферу розуму, відвойовуючи все нові і нові горизонти для своєї свободи. Але історичний процес, як ми знаємо, не пішов по окресленому Гегелем шляху.

КУЛЬТУРА ПОСТМОДЕРНА И СОВРЕМЕННЫЙ КИНЕМАТОГРАФ

Тибайкина Т. Л., Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна

С точки зрения теории постмодернизма, самое значительное влияние на кинематограф последних десятилетий оказали работы Ж. Бодрийяра («Симуляция и симулякры» (1981), «Америка» (1988)) и Ф. Джеймсона

(Постмодернизм, или Культурная логика позднего капитализма» (1991)). Критические дебаты относительно их концепций постмодернизма оказали влияние на анализ современного кино благодаря, в основном, двойному статусу кино как иконы современности и символа постмодерна. По Бодрийяру, граница между искусством и реальностью полностью исчезла с превращением и образа, и знака в универсальный симулякрум. Реальность становится «излишней», и мы переходим в «гиперреальность», в которой образы не обладают какой-либо референцией по отношению к реальности или значению. С другой стороны, «доминантный» статус медиа сегодня – это генеалогия развития культуры в XX веке. Ф. Джеймсон утверждает, что, несмотря на вытеснение литературы, в целом, «печатной» культуры, кинематограф по сути своей остается «модерным», демонстрирующим набор культурных ценностей и категорий, которые постмодернизм полагает устаревшими. В целом, выступать в качестве аллегорического и герменевтического средства выражения и распространения новой дескриптивной системы кинематограф уже не может. Следует заметить, что последнее утверждение Джеймсона отражает общую картину теоретических дебатов по поводу модерна и постмодерна, затрагивающих такие ключевые оппозиции в теории кино, как, например, нарратив / спектакль, реальность / виртуальность, истина / «сон» и т. д.

В то же время нельзя не отметить те нарративы, ценностные ориентации и приемы, которые кинематограф разделяет с «фундаментальным» постмодернизмом (психоанализ, мифология, виртуальная реальность, измененное состояние сознания и т. д.). Например, братья Вачовски в «Матрице» искусно «запускают» в массовый текст всю сложность серьезных модернистских интертекстуальных и неомифологических связей, заимствовав их из хранилища фундаментальной культуры.

Существуют и другие проявления этой постмодернистской «познавательности», заполняющие текстуальное пространство кинематографа, – ирония, пастиш и прямая пародия. Квентин Тарантино – хороший пример этой тенденции. Также важно, что тематически постмодерное кино интертекстуально. Сценарии постмодерных фильмов содержат так много повторов, что само понятие свободно плавающего означающего становится проблематичным. Человеческое тело, всегда отмеченное отличием («difference»), продолжает быть ареной игры, борьбы и противоречий (например, фильмы Э. Кустурицы или П. Альмодовара).

Нарратив історії і специфічність соціальних і культурних референтів утеряні в більшості випадків в постмодерному кінематографі. Домінування американського продукту на кінематографічному ринку має певні наслідки, як для американських фільмів, так і для будь-якого іншого національного кінематографа, який змушений проявляти тенденцію до поглинання, ігнорування або маргіналізації. В той же час від американського фільма вимагається зниження своєї власної культурної специфічності для задоволення вимог глобалізації.

Таким чином, вимоги глобалізації призводять до інтенсифікації формальної специфічності («differences»). «Різниця» має тут подвійну акцентуацію, посилаючись як на організацію сексуальних і етнічних відмінностей в структурі тексту (наприклад, «Горбатий гора» Енга Лі), так і на видимість репрезентацій відмінностей всередині «ігри» тексту («Беги, Лола, беги» Тома Тіквера).

Необхідно відзначити рефлексивну природу постмодерного кінематографічного тексту: фільм і його аудиторія знають свої «історії», референт стає, за Бодрийяром, частково «шкатулкою цінностей» позначених, які конституюють поп-культуру (наприклад, «Полноч в Парижі» Вуді Аллена).

Постмодерна теорія, в цілому, говорить про кінець історії, втрату референта і знову отриману «різницю», і такі теоретики, як Бодрийяр і Джеймсон розширюють цю лінію аргументів, утверджуючи, що соціальний світ поза масовою культурою не існує, а тому сучасне кіно може поводитися тільки на інші позначення як фундаментальної, так і поп-культури.

АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ТРАДИЦІЇ ЯК ДУХОВНОЇ РЕАЛЬНОСТІ

*Ткаченко О. А., Дрогобицький державний педагогічний університет
ім. І. Франка (м. Дрогобич)*

В умовах трансформаційних змін в Україні, які ускладнюються багатьма деструктивними факторами постмодерністської культури, науково-технічним розвитком людства, особливо у напрямку інформатизації і маніпуляції людською свідомістю, постає необхідність концептуального виявлення

глибинних засад традиції у її духовних вимірах. Акцентуація даної проблематики викликана також неоднозначним відношенням до духовних основ традиції і спроб створити різноманітні її форми. На такому рівні розуміння, традиція часто постає як антитеза свободи і творчості людини.

Але один із головних аспектів духовності традиції – її метафізична реальність, не повинен привести до переконання про існування певного пріоритету абсолютного, незмінного, стандартного і консервативного, що панує над людиною. Духовність традиції передбачає не тільки здатність жити надособистісними ідеалами, святинами, цінностями, але і здатність людини в собі віднаходити духовні виміри життя. Мова йде про присутність духу в бутті, готовність і здатність увійти у внутрішній простір традиції. Це, по суті, співдіяльність особистості, це – співтворчість людського і священного. Це сенс перебування людини на землі: мислити і шукати, і вслуховуватися в далекі зниклі звуки, тому що за ними лежить наша істинна батьківщина (Г. Гессе).

Людина повинна бути підготовлена до діалогу з традицією. Мова йде не тільки про суб'єкт або об'єкт чи зміст передаваного, але й про посередника в цьому діалозі. На наш погляд, таким посередником є філософія. Минуле стає сучасним через нашу діалогічну за своїм характером причетність до особливої реальності, яку М. Мамардашвілі називає “розумним буттям”.

По відношенню до способів перебування в традиції як реальності певних смислів людина може зайняти декілька позицій. Вона може визнати наявний спосіб, змінити його або взагалі відмовитися від нього, знехтувати. Одним із реальних прикладів діалогу з минулим є адогматичне, вільне, відповідальне мислення. Так, нігілізм Л. Шестова ми повинні розуміти не як заперечення традиції, а як діалог з нею. Бунт – це можливість зберегти людську гідність у абсурдній дійсності, тому що, й культурні межі можна уявити як абсурд під маскою розуму і моралі (А. Камю).

Для повноцінного діалогу людина з необхідністю повинна володіти свободою, яка, на наш погляд, не заперечується традиційним типом культури. Коли свобода набирає конкретного екзистенційного виразу через необхідність особи приймати рішення в “межових” ситуаціях зустрічі з “Іншим”, дії людей набувають відповідальності й креативності. Відкрити світ – значить прийняти його, а прийняти – значить взяти на себе відповідальність. Необхідно увійти в традицію, зажити нею, віднайти в ній живу єдність із смислоутворюючими першоосновами людського буття. І все це для того, щоб “бути здатним сказати у своєму житті своє, не запозичене Слово, щоб прожити своє власне, а не “як у

інших” життя, щоб дати можливість своїм дітям, наступним поколінням не втратити цей живий зв’язок зі смыслом буття, точніше, – дати можливість цьому смыслу дійти до них через моє життя” [1].

Таким чином, людина є тим формуючим, причинним оточенням традиції, що забезпечує її існування. Лише через, для і в духовно-душевному світі людини існує традиція.

Література

1. Анисин А. Консерватизм, традиция и онтологическая свобода человека [Электронный ресурс] / Андрей Анисин // Интернет-журнал “Православие RU”. – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/317.htm>

ПАРАДОКСИ СУЧАСНОЇ ДЕМОКРАТІЇ

Хміль В. В., Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна

На протязі останніх десятиліть підсилюється увага дослідників до проблеми майбутнього європейської цивілізації, що набула значного місця ще в працях О. Шпенглера та Дж. Боханана тощо.

Звернення до аналізу результатів демократичних перетворень та їх перспектив в контексті соціально-культурної ситуації сучасної Західної Європи надає можливість поставити проблему: «Демократія – це засіб чи мета існування сучасних держав? В чому таємничий смысл демократії, чи завжди ми усвідомлюємо кінцевий результат її дії в соціально-культурному та гуманітарному аспектах?»

Для осмислення зазначеної проблеми доцільно звернутися до філософського розуміння поняття “демократія”, де вона, на відміну від політико-інструменталістського аспекту демократії, розглядається як складова цілісного буття людини та передбачає відповіді на питання про мету й засоби здійснення демократичних процесів, визначення умов, спрямування та критеріїв їх доцільності. Такий аналіз вимагає відходу від суто політологічного тлумачення демократії як народовладдя в презентативній та ліберальній формах, оскільки воно не враховує широкий спектр культурних та духовних феноменів суспільства.

Сьогодні в соціально-культурних та політичних дослідженнях панує політологічний розум над філософськими тлумаченнями складних демократичних процесів, що стає причиною затьмарення більш глибоких основ соціального буття людини.

В дослідницькій літературі ХХ ст. актуалізувалися пошуки в таких напрямках дослідження як загальна теорія систем, синергетичні принципи самоорганізації систем з вузловими поняттями “ентропія-негентропія». В таких дослідженнях на перший план виходять елементи неупорядкованості, нелінійного розвитку соціальних систем, котрі важко передбачити, зробити соціально-економічні прогнози та прийняти вдалі управлінські рішення.

Звернення до поняття ентропії та його функціональної ролі необхідно для виявлення того евристичного, аналітичного, методологічного потенціалу, що є вкрай важливим для розуміння розпаду та трансформації розвинених соціальних систем з демократичними основами управління.

Ентропійні процеси в суспільних явищах реалізують себе в формоутвореннях громадянського суспільства, через соціальні рухи, професійні об'єднання, різноманітні спільноти, у тому числі віртуальні. Інформаційна, політична, культурна відкритість суспільства активізує життя громадян, забезпечує реалізацію свобод.

Зазначені процеси свідчать про наростання хаосу та безладдя в суспільстві, послаблення моралі, непередбаченості подій та неможливості регуляції їх звичними засобами, що приводить до дисгармонії суспільних відносин, стає причиною соціального напруження. З такої неупорядкованості в розумінні суспільної мети поглиблюються процеси руйнації сімейних, релігійних, правових, моральних та інших соціокультурних структур. В цьому плані гендерна рівність веде до поглиблення ентропійного стану соціальної системи.

В сучасних розвинених європейських державах причиною активізації ентропійних процесів стає міграційний мультикультуралізм, коли етнічні осередки, або анклавні стають самодостатніми культурними утвореннями.

Ентропія проявляється там, де йде процес деперсоніфікації людини через масову культуру, примусову комунікацію, віртуалізацію буття (особистого та суспільного), економічну глобалізацію, гендерну демократію тощо. Усе це свідчить про розмитість базових цінностей людства та оціночних критеріїв по відношенню до Істини, Добра, Краси.

З іншого боку, вкрай недоречно говорити про пошук базових цінностей людства на підґрунті тоталітарних ідеологій, котрі змогли б об'єднати різноманітні народи та етноси з їх релігійним та культурним розмаїттям.

Відтак, при усіх позитивах демократії як обмеження свавілля влади, збереження та реалізація прав людини, вона одночасно стає механізмом невинного руйнування соціального цілого, як роздрібнення суспільства на автономні осередки, угруповання, сегменти з притаманними для них локальними цінностями, оцінками та ідеалами.

Не буде перебільшенням сказати, що раціоналізовані принципи демократії в змозі виконувати тільки часткові, а не загальні функції, що спрямовані на підтримання життєдіяльності цілого, тобто європейської цивілізації. Принципи демократії як певний тип раціоналізації суспільного життя стає вище соціальної та природної доцільності людей. Істинний смисл демократії прикритий від нас своїми непередбачуваними наслідками.

Варто погодитися з думкою Б. Спінози, що природа не призначає для себе ніяких цілей, у неї не існує понять добра та зла, проте усі кінцеві причини буття складаються тільки завдяки людським смислам. Соціальна ентропія негативно впливає на етичну складову діяльності людей, а також на цілі, що висувують перед собою сучасні західні суспільства.

Переважно більша частина неєвропейських народів світу мають в підґрунті свого світогляду глибоку релігійно-метафізичну картину світу і здатні передбачити ентропійні процеси шляхом акумуляції тисячолітніх культурних надбань, необхідних для свого виживання.

Завданням культури та філософії є формування простору людських смислів щодо цілеспрямованості людського буття, формування ідеального образу майбутнього, як стратегічного напрямку становлення людства. Мова йде про формування нового метафізичного метанаративу, образ якого дуже погано проглядається в європейській й та вітчизняній філософській думці.

Література

1. Бердяев Н. А. *Воля к жизни и воля к культуре* // Н. А. Бердяев. *Смысл истории*. – М., 1990. – С. 161-173.
2. Buchanan J. *The death of the West*. – St. Martin's Press, LLC. - 2002. – 408 с.

ФЕНОМЕН ЛЮДИНИ У ТВОРЧОСТІ АВГУСТИНА БЛАЖЕННОГО

*Черкашина Н. О., Малівський А. М., Дніпропетровський національний
університет залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна*

Феномен людини є основною з головних проблем сучасності. Осмислити феномен людини у всіх його проявах у сучасних умовах неможливо без звертання до історії. В означеному контексті особливу увагу повертає перехід від античності до середньовіччя, тобто епоха становлення феномену людини. Окремої уваги вимагає спадщина Отців церкви, котра одержала назву «Патристика». В історії європейської філософської думки діячі патристики відіграли двоїсту роль: з одного боку вони поклали кінець античній філософії, а з іншого—започаткували початок філософії середньовічної. Із діячів патристики найбільший вплив на формування європейської філософської думки справила творчість Августина Блаженного.

Августин, єпископ Гіппонський вперше виклав повну систему християнського світогляду. У своєрідно витлумаченій ним християнській вірі Августин вбачав вирішення всіх світоглядних проблем: походження світу — у біблійній розповіді про шість днів творіння; причину існування в світі зла — в гріхопадінні Адама і Єви, що з'їли заборонений Богом плід з дерева пізнання добра і зла; смисл життя людини — в досягненні небесного раю; смисл історії людства — в очікуванні Страшного суду і царства божого на землі; здобуття істинних світоглядних знань — в сприйнятті на віру всього церковного вчення. Аврелій подібно до Сократа буде намагатися вирішити проблему самопізнання людини, її (проблеми) розв'язок — буде знайденим на сторінках Біблії.

Августин «Блаженний» народився у 354 року у місті Тагаста у родині язичника та християнки. Своім духовним розвитком Аврелій був зобов'язаний впливу матері, про яку з вдячністю згадує у своєму творі «Сповідь». Освіту Августин отримав у риторській школі міста Карфаген. Саме там у відповідності до шкільної програми він знайомиться з діалогом Цицерона «Гортензій», який вразив хлопця глибиною вмісту: «Любов до мудрості по-грецькі називається філософією; цю любов запалив у мені цей твір, я захоплювався цією книгою тому, що вона спонукала мене любити не ту чи іншу філософську школу, а саме — мудрість, якою б вона не була...». На протязі всього життя Августин Блаженний буде намагатися знайти «ту саму мудрість». Знайомство з

маніхейством, скептицизмом, неоплатонізмом зрештою впевнило Августина, що істина знаходиться тільки у християнстві.

Вчення Аврелія охоплює майже усе коло філософських античних проблем, котрі вирішуються з характерних лише для Августина позицій. У своєму вченні про світ Августин приділяє значну увагу таким проблемам, як буття, час, історія, космос. Бо кожне з них з одного чи іншого боку характеризує існування людини у світі. У центр своєї філософської системи Августин Блаженний ставить проблему буття: «втеча від небуття та смерті, котрі підстерігають майже всюди, – перехід у буття абсолютне» – такий лейтмотив «Сповіді». Августина Блаженного (Аврелія) вважають першим філософом історії, маючи на увазі те, що він вперше розглянув всю історію людства як єдиний закономірний та об'єктивний процес. Згідно Августина, історія земного людства полягає між двома катастрофічними подіями: гріхопадінням Адама і Єви та Страшним судом. Все, що повинно відбутись у цей час, – є реалізацією первинного божественного плану. У відповідності з задачами цього плану історія поділяється на шість періодів, що символізуються шістьма днями творіння. Августин не надає кожному з цих періодів часових значень, які б могли допомогти визначити їх тривалість; він вважає, що всі біблійські естахологічні строки є символічними. Блаженний більш цікавився не хронологією, а логікою історії – прикладом цього стає твір «Про місто Боже». Діяльність Августина Блаженного справила великий вплив не тільки на стан та розвиток богословської думки, а й на стан і розвиток філософської думки всього Середньовіччя. Лише у XIII столітті поруч з авторитетом Аврелія постануть Альберт Великий та Фома Аквінський.

ЛЮДСЬКА СУТНІСТЬ ТА ЛЮДСЬКЕ ІСНУВАННЯ В ФІЛОСОФІЇ ПОСТМОДЕРНІЗМУ

*Янченко Д. А., Дніпропетровський національний університет залізничного
транспорту ім. акад. В. Лазаряна*

Для кожної епохи характерна своя філософсько-педагогічна думка, не виключенням є і епоха постмодерну, яка окреслює власну постмодерністську філософсько-педагогічну концепцію. З нашої точки зору, для того, щоб розкрити педагогічний зміст постмодернізму, необхідно звернутися до його

філософської теорії, дотримуючись наступних "функцій" (або аспектів): онтологічна (філософсько-педагогічна антропологія) – розглядає проблему людини, визначення її сутності, людину як предмет виховання, людину та суспільство; аксіологічна (нормативно-ціннісна) – розглядає систему цінностей, норм, правил та принципів, проблему цінностей в системі виховання людини, проблему педагогічного спілкування; методологічна – розглядає процес пізнання; герменевтична (наука про інтерпретацію текстів) – для інтерпретації педагогічного процесу, тобто критика або підтримка того чи іншого педагогічного процесу (див. Л. Ц. Ваховський, М. І. Романенко). Власне філософія постмодернізму принесла в педагогіку та сферу освіти своє бачення людини, суспільства, визначила шкалу нових цінностей, орієнтирів, норм, принципів, представила свою теорію пізнання.

Проблема людини, "людської сутності, підвалин людського існування" завжди цікавили мислителів усіх часів і до сих пір "є відкритою, історичною проблемою". З давніх давен філософи прагнули зрозуміти та пізнати людину, її сутність, її сучасне буття, визначити місце людини в оточуючому її світі. Вітчизняний науковець Л. Ц. Ваховський зазначає, що "людина та її буття у світі" є тим "спільним предметом", яким "філософія та педагогіка завжди були пов'язані", тому що філософія розглядає сутність людини та її існування, а педагогіка – людську діяльність.

Філософи-постмодерністи, як і всі мислителі, не стали виключенням. Вони також активно вивчали проблему людини, і, розглядаючи її, "відмовлялися від орієнтації на абстрактне загальне, а переорієнтувалися на локально особливе, виняткове людське життя". Вони намагалися відійти від концепції "цілісної індивідуальності", від "конформістського одновимірного типу людини" як витвору цивілізації розуму, поставити під сумнів ідею існування універсального, уніфікованого, незмінного "Я", сформувати альтернативний образ людини. Цим новим альтернативним постмодерністським образом людини, як вважає вітчизняний філософ Н. В. Громико, є "космополіт, який вільний від догматулюбих культурних традицій та норм, прекрасно розуміє всю їх умовність; абсолютно щирий по відношенню до власних природних інстинктів "шизоїд", який цінить перш за все споживання, в тому числі, споживання інформації; інтелектуал, який володіє правилами любої мовної гри і абсолютно легко звільняється від них".

Отже, ми можемо стверджувати, що філософія постмодернізму, критикуючи класичну світову парадигму в цілому, не могла не підштовхнути

до формування нової педагогічної теорії та нової постмодерністської філософії освіти, яка на думку вітчизняного філософа О. М. Соболя, "культивує людську творчу активність, людську суб'єктивність, створює здорову особистість" [11, с. 60-61]. Нова постмодерністська парадигма освіти відмовлялася від класичних положень, вірувань, цінностей та стандартів. Вона не визнавала Абсолютної істини та абсолютного знання; втратила віру у всевладдя розуму; відмовилася від формування ідеалу наукового знання, від складання наукової методології бачення та описування реальності, від формування раціонального типу поведінки; зруйнувала класичну структуру взаємовідносин між учнем та вчителем у вигляді пари "вчитель – учень".

СЕКЦІЯ 4. СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНА ПРОБЛЕМАТИКА СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ

ПОЗНАВАТЕЛЬНАЯ ДИНАМИКА ИСТОРИКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ В XX - НАЧАЛЕ XXI СТ.

*Айтов С. Ш., Днепровский национальный университет
железнодорожного транспорта им. акад. В. Лазаряна*

Основой философской проблематики творчества А. Койре было изучение истории идей и взаимовлияния динамики философского познания и науки. Наиболее полное воплощение исследование данной проблематики нашло в осмыслении французским философом науки мировоззренческих и интеллектуальных предпосылок научной революции XVI-XVII вв., ее сущности и этапов развития.

Наряду с изучением логико-методологических основ философской мысли Западной Европы, приведшей к научной революции и являющейся ее умственной основой, А. Койре исследовал и ряд социально-культурных факторов развития западноевропейских обществ XVI-XVII вв., которые оказались необходимым и стимулирующим контекстом стремительного и эффективного развития научной мысли в указанное время.

В частности, важным для генезиса мировоззрения интеллектуалов Западной Европы, осуществивших научную революцию, А. Койре считал религиозную мысль и религиозность Средневековья, а также процесс перехода от «приблизительного», прецизионного восприятия времени, характерного для средневековой ментальности, к точному восприятию времени, которое является отличительной чертой видения мира и социокультурной реальности Нового Времени.

Отмечая сложность и нелинейный характер трансформации «ментальности Средних Веков» в мировидение Нового Времени, философ указывал на такие элементы картины мира человека Средневековья, как: неумение правильно вести расчетные операции; отсутствие «арифметического языка»; различие социально-психологических качеств человека, чье восприятие мира сформировалось в средневековом обществе, и в социуме Нового Времени, где точность разнообразных расчетов оказалась одной из главных социокультурных ценностей. По мнению Койре, человек средневековья

стремится к созерцанию природы, тогда как человек раннекапиталистического общества – к подчинению природы ради собственной выгоды.

Указывая на отсутствие «арифметического языка» у «человека средневековья», А. Койре ссылаясь на исследование Л. Февра, одного из создателей «школы «Анналов», известного историографического направления XX в. Л. Февр, М. Блок и другие исследователи, бывшие у истоков «Анналов» и осуществлявшие свою научную деятельность в первый период их развития (1929-1946 гг.), сфокусировали свои изыскания на изучении ментальности и повседневной жизни «человека Средневековья». Важным элементом данной проблематики явились исследования особенностей восприятия пространства и времени людьми и «социумами средних веков». Одновременно с А. Койре, М. Блок и Л. Февр пришли к выводу о неточности восприятия времени и соответствующими этому фундаментальному ментальному фактору социально-культурным особенностям эпохи Средневековья.

Существенной когнитивной корреляцией концепций А. Койре и научных исследований основателей «школы «Анналов» является признание интеллектуальной и культурной значимости Средних Веков. В определенном смысле, А. Койре «открыл» эту эпоху для философии и истории науки, а М. Блок, Л. Февр и их единомышленники – для исторической науки.

Когнитивный диалог философских теорий А. Койре и ранних историко-антропологических исследований оказался плодотворным для развития постпозитивистской парадигмы философии науки. Вовлечение социально-психологических и социально-культурных факторов для изучения причин и особенностей динамики научного знания получило своё воплощение в работах Т. Куна, П. Фейербенда, М. Полани и других представителей данного направления философии науки.

«ФЕТИШ» – КОРИСНА КАТЕГОРІЯ ІСТОРИЧНОГО АНАЛІЗУ

*Андросова-Байда Д. О., Дніпропетровський національний університет
залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна,
Барабаш Н. О., Криворізький факультет національного університету «Одеська
юридична академія»*

Для сучасного суспільства характеристика спектру можливих взаємодій із неживими об'єктами часто обмежується категоріями споживання, володіння та користування. Але чи буде чесним стверджувати, що речі цікаві нам тільки-но своєю функціональною корисністю (навіть якщо мова йтиме про так звану уявну функціональність) і є відчуженими від сфер емоційного зв'язку із нами – тими, кому ці речі належать? «Милі серцю», «душевно близькі» – так визначає В. Топоров сукупність речей, до яких ми відчуваємо емоційну прихильність, які воліємо мати поруч і без яких почуваємося самотньо.

Звичайно, певні обмеження на діапазон емоційних проявів власника щодо речей накладаються особливостями певної культурної парадигми. Так, західна культура вже довгий час воліє дивитися на “занадто теплі” відносини між людиною й неживим об'єктом крізь призму феноменів “фетиш”, “фетишизм”. Ця ситуація досить часто викликає обурення прибічників *new material studies*. Зокрема Б. Ольсен, аналізуючи розбіжності в оцінюванні взаємовідносин у системах “людина – людина”, “людина – річ”, задається питанням, чому нас так непокоїть усе те, що виходить за рамки людської взаємодії – те, що можна охарактеризувати відносинами між нами та «цим» (between ‘us’ and ‘it’).

Дійсно, довгий час взаємовідносини між власником та річчю розглядалися переважно крізь призму артикульованого К. Марксом поняття товарного фетишизму, під яким автор розумів як уречевлення суспільних відносин, так і персоніфікацію речей. До речі, саме аналіз феномену товарного фетишизму дозволив К. Марксу одним із перших поставити питання про соціальні функції речей; втім, як вважають сучасні дослідники, Маркс не тільки не зрозумів цінності цього умовиводу, але й вважав, що «соціалізація» речі є одним із симптомів нездорового суспільства.

У результаті так званого «повороту до матеріального» відбуваються радикальні зміни у способах осмислення та аналізу широкого спектру можливих відносин між людиною та матеріальними об'єктами. Невипадково, феномен фетишизму набуває нових смислових значень у сучасних історичних дослідженнях. Аналіз фетишів дозволяє по-новому поглянути на окремі сторінки української історії, зазирнути за лаштунки «парадного історіописання», віднайти причини тих конфліктів, які вирують між раціональністю предметів та нерациональністю людських потреб (що, на думку Ж. Бодрійяра, складає природу психосоціологічного переживання речі).

На нашу думку, окремої уваги заслуговує феномен родинного фетишу, під яким ми розуміє сакралізовану в межах родової спільноти річ. Прикладом

подібного фетишу можуть слугувати предмети одягу, яким членами родини Білозерських надавалося особливе значення. Мова йде про певні артефакти, які, крім іншого, підтримували сімейні легенди про походження та родинні зв'язки роду. Так, на підтвердження легенди про спорідненість Білозерських з визначним козацьким родом Полуботків, у родині Михайла Васильовича та Мотрони Василівни Білозерських зберігалася Полуботчине плаття, кусок лиштви якого їх донька Олександра Михайлівна Білозерська-Куліш на поч. ХХ ст. передала до Чернігівського музею ім. В. Тарновського. Відомо також, що у колекції Миколи Даниловича Білозерського (представника старшої гілки роду) зберігалася інша родинна реліквія – сорочка, в якій стратили Василя Кочубея. Спорідненість з Кочубеями та Тимковським мав козацько-старшинський рід Силевичів, представницею якого була Мотрона Василівна. Вона майже весь час до одруження (приблизно до 14-16 років) проживала у родині Кочубеїв, в подальшому представники роду Кочубеїв завдяки цій дружбі будуть протегувати її дітям при вирішенні важливих життєвих питань.

ВІДОБРАЖЕННЯ УЯВЛЕНЬ ПРО ЖИТТЯ ТА СМЕРТЬ В СТАРОДАВНІХ РЕЛІГІЙНИХ ВІРУВАННЯХ УКРАЇНЦІВ

Андруцька Я. В., Дніпропетровський національний університет ім. О. Гончара

Релігійні вірування народу – першооснова досягнення компромісу між біологічним, духовним і соціальним у людини. Людська природа надзвичайно складна, суперечлива і хаотична. Вона здатна породжувати тривогу і неспокій, ілюзії і фантазії. Можна припустити, що найжахливішою реальністю для первісної людини було усвідомлення факту власної смерті. На думку спеціалістів, спочатку магія, ритуал, а згодом, релігія змогли врівноважити внутрішню природу людини із загадковим навколишнім світом. Про досягнення такого компромісу свідчать ритуали поховання, що й досі зустрічаються в Україні.

Великий знавець стародавньої міфології Л. Фрезер у «Золотій гільці» виклав принципи магії, що пояснюють складний поховальний ритуал стародавніх часів і похідний від нього культ предків, який в Україні був особливо розповсюдженим. З магії беруть початок теми пращура, походження космоземної єдності людини і природи, які матеріалізуються в символах,

прикрасах, ритуалах, святах, визначають соціальну ідентичність народу, найоптимальніший зразок його поведінки в конкретних природних умовах. Визнання глибокої спорідненості людини і природи було пов'язане з ідеєю гармонії.

Уявлення про гармонію носили не вузькопізнавальний характер, а були ціннісно-світоглядними за суттю, включали елементи художнього й морального бачення світу. Праукраїнці прагнули до злагоди з триєдиною світотворчою енергією космосу. Звідси поєднання у Триглаві (праукраїнський Бог) сил Неба, Землі, Води, тримірність Збручанського ідола, нарешті, походження сучасного малого герба України – Тризуба.

Основою релігії давніх слов'ян, особливо тих, що жили на землях біля середнього Дніпра, був культ природи. В уявленні давньої людини все, що оточувало її, було живе, одухотворене, наділене магічною силою, яка так чи інакше на неї впливала. Головні елементи і сили природи, особливо ті, що здавалися найбільш містичними, стародавня людина обожнювала. Однак, на відміну від греків і римлян, наші предки не наділяли їх людською подобою і не приписували їм різних людських рис і пристрастей, а уявляли їх як осіб вищої духовної сфери. Крім того, в уявленні давніх слов'ян увесь навколишній світ був наповнений іншими таємничими істотами нижчого порядку: водянниками, лісовиками, русалками, мавками, домовиками, що жили у воді, болотах, лісах, горах, полях і в людських оселях. В українському пантеоні не було злих богів; боги та нижчі божества ставилися до людей прихильно, але треба було здобути і утримувати їхню ласку молитвами, обітницями, жертвоприношеннями.

Сила язичницьких ритуалів народних вірувань була така переконлива, що багато з них, особливо пов'язаних з водою, перейняло християнство. Згадаймо хресні ходи до священних водоймищ, скроплювання освяченою водою на Великдень, Трійцю, Спаса. У красі старовинних обрядів – витоки чарівної пісенності нашого народу, яка позначилася на етнічній ментальності. Пісня для українця – особливий стан душі, потреба в очищенні, момент єднання з вічністю. Думи, балади, колискові, плачі, голосіння, народні пісні є нашим неоцінним скарбом, нетлінною спадщиною, камертоном, здатним визначити рівень генетичної пам'яті кожного з нас.

Язичницькі вірування відбилися і на мові етносу, яка є його генетичним кодом. Деякі дослідники не без підстав вважають мову породженням релігійних вірувань. Українська мова має арійські витоки, а її санскритська основа є загальновизнаним фактом.

Про грані співіснування язичництва і християнства написано чимало. Безперечним є факт взаємозв'язків українського православ'я з попередньою релігійно-світоглядною системою. Засвоюючи нову чужу віру, вірування наших предків не розчинилися у нових християнських святах та обрядах.

Література:

1. Топоров В. Н. *Святость и святыя в русской духовной культуре*. – М., 1995.
2. Бондар С. В. *Філософсько-історичний зміст циклу православних свят у духовній культурі України XI-XIV ст. // Давньоруське любомудріє: Тексти і контексти / Національний університет «Києво-Могилянська академія»; Упор.: О. Вдовина, Ю. Завгородній. – К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006. – С. 34-75.*

ФИЛОСОФИЯ И СОЦИОЛОГИЯ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ: ИСТОРИЧЕСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ В XXI ВЕКЕ

Воронов В. В., Институт социологии Российской академии наук (г. Москва, РФ)

Процессы преобразований, происходящие в современном мире, диктуют необходимость изучения проблем активности субъектов экономических отношений (их интересов, взаимодействия) в плоскости анализа трансформации материальной и отражающей её духовной деятельности общества, чтобы выявить основные тенденции и противоречия их развития и изменений в исторической социо-культурной, социо-экономической динамике.

Противоречия современного экономического развития и его пределы заложены не только в реальной действительности как таковой, но и в образе экономического мышления, в искаженном виде воспроизводящем эту действительность. Экономоцентризм западного экономического мышления, в искаженном («денежном») виде воспроизводящего все разнообразие социальных связей и отношений, является пределом либерально-рыночного экономического сознания, сужающего горизонт разнообразного восприятия реальной действительности.

Для понимания исторических особенностей и типологизации основных форм материальной (экономической) деятельности обществ воспользуемся

содержательным анализом взаимосвязи человека и культуры на основе типологизации «социокодов» человеческой деятельности. «Социокод» – это преемственное воспроизведение людьми определенных навыков, характеристик и ориентиров практической деятельности.

Можно выделить три типа социокодов для воспроизводства и развития исторически определенной материальной деятельности: лично-именной, профессионально-именной, универсально-понятийный. Первый тип характерен для семейного, общинного хозяйства как добывания средств к жизни у природы. Второй тип – для традиционных, докапиталистических обществ, где производство и торговля имеют своим пределом удовлетворение потребностей членов общества. Третий – для современных обществ с рыночной экономикой, возникших в странах Западной Европы в XVI веке.

С возникновения общества модерна в XVI веке возникает и идея разнонаправленного развития материальной культуры разных обществ на Земле. Однако развитие получает универсальная гегелевская идея о едином пути развития человечества как осознании исторической иерархии между европейскими и неевропейскими типами материальной культуры. Понимание данного обстоятельства подвигло неолиберальную экономическую мысль к постулированию естественности экономического неравенства в мире и необходимости, по существу, неофеодальных порядков (господство неэкономических инструментов воздействия по сравнению с экономическими) для эффективного управления мировой экономикой в своих целях наживы и насилия. С этой точки зрения все идеи о социальной справедливости не более, чем благодушные утопии, которые «размывают» суровую реальность: использование всех неевропейских обществ лишь как средств для поддержания достигнутого качества жизни западноевропейской цивилизации.

Все три типа социокодов могут быть интегрированы различными типами обществ посредством интеграции социального знания, тогда все человеческие общества могут стать едиными по возможностям своего развития (а не только западноевропейские). Для этого необходима иная, не стоимостная экономическая основа развития человеческого общества, преодолевающая утилитарный мир материальных ценностей, способствующая будущему духовному преобразованию мира. Такой единственно научной экономической основой пока остается потребительно-стоимостная теория социально-экономического развития общества.

ПОВАГА ЯК ОДНЕ З ОСНОВНИХ ПОНЯТЬ СОЦІОКУЛЬТУРИ

Гужва О. П., Петрушов В. М., Українська державна академія залізничного транспорту (м. Харків)

Повага як необхідна умова міжособових стосунків перетворюється на одну з проблем людського буття, що загострюється в сучасних умовах. Причому, повага як категорія в межах екзистенційної проблематики, концентрує на собі вузлові характеристики людей і як істот соціальних, і як істот духовних, оскільки висвітлює всю шкалу виробничих та суспільних стосунків і, підіймаючись над ними, вводить у внутрішній світ людей. З досить широким розумінням категорії поваги входить і можливість не тільки формування, а й усвідомлення досить прихованих від сторонніх очей стосунків між людьми, що зумовлюють функціонування інституту сім'ї.

Отже, повага залучає у своєму функціонуванні системнорегулюючі моменти людського існування, а саме: участь або співчуття між людьми, що супроводжує їх взаємини здебільшого впродовж життя і породжує різні форми співіснування від товариських до більш близьких або дружніх.

Розуміння, що поширюється на думки та дії, яке передбачає вміння роз'яснити власну точку зору та сприйняти іншу. Як і в першому моменті велика доля тут приходить на систему освіти та виховання в усіх ланках соціокультури.

Наявність спільних інтересів – мається на увазі розбудова життєвих програм, поглядів практично-філософських, уподобань та смаків у широкому спектрі сприйняття як подій суспільних, політичних, виробничих, так і феноменів художніх. Не виняток становить і певне «притирання» поглядів на сім'ю.

Знаходження поруч – потреба, що вимагає бачення або відчуття того, що відбувається з близькою людиною. Зацікавленість тим, що відбувається з іншою людиною, яке вносить корективи у власні дії та поведінку і через розширення спектру власних оцінок, як позитивних, так і критичних, впливає на розширення духовного простору. Оскільки йдеться про повагу, то, безумовно, у першу чергу орієнтацією стає позитивне сприйняття дійсності. Антигерой сучасної масової культури стає тим сильним засобом, що перешкоджає всім намірам духовного виховання молодого покоління. Визнання чеснот, здібностей інших людей, що нерідко переважають власні чесноти та

здібності. Вміння критичного ставлення до себе – риса, яку несуть у собі особистості, що стоять над пристрастями, керуються розумом і навіть мудрістю, що означає поєднання власного Я з Я колективу.

Віра в людину, що окрім іншого включає можливість покласти на неї, а також бути опорою для неї. Складна діалектика стосунків: хто за кого тримається з відчуттям вдячності та готовності не рідко пожертвувати власним – є рисою, притаманною високоорганізованим людським спільнотам. Але в первісну добу ці спільноти вже були.

Чесність, відвертість, правда як чистота найбільше скріплюють людські стосунки. Але стають за різних причин майже реліктом у практиці співіснування.

Велич душі, що розкривається у непохитній відповідальності за долю інших людей і неможливості зради, ось той горизонт моральності, який відриває необмежені можливості здійснення поваги.

Отже, повага як категорія соціокультурного буття насправді вимагає серйозної уваги до себе з боку соціологів, філософів. Її усвідомлення має збагатити викладання гуманітарних дисциплін.

СТАНОВЛЕННЯ ПОГЛЯДІВ МОЛОДОГО ВИКЛАДАЧА КРІЗЬ ПРИЗМУ СКОВОРОДИНСЬКОГО ГУМАНІЗМУ

*Демченко Є. Б., Дніпропетровський національний університет залізничного
транспорту ім. акад. В. Лазаряна*

З огляду на те, що аспірант – це майбутній викладач, досить цікавим є застосування сквородинського вчення про людину в його майбутній педагогічній практиці. У зв'язку з цим, особливої уваги заслуговує трактування Г. Сковородою принципу гуманізму як розуміння вчителем думок та прагнень учня, віра в благородне особистісне начало та в силу виховання.

Г. Сковорода одним із перших в українській педагогіці звертається до особистості вчителя. На його думку, педагог має, насамперед, дбати і сприяти розкриттю та формуванню в процесі навчання природних нахилів та можливостей учня. Особливо мислитель наголошував на необхідності розуміння сутнісних властивостей людини. Це твердження Г. Сковорода закладає в поради вчителю, наголошуючи при цьому на пізнанні в людині того,

що на перший погляд виглядає непомітним: «Тепер пізнавай у людині те, що тобі видно не було. Бачачи колос, не бачив його і не знав людини, знаючи її».

Важливим в означеному контексті є його положення про взаємоповагу і дружбу між викладачем і учнем. За Г. Сковородою, педагог має бути нерозривно пов'язаний із народом. Учитель – це дбайливий садівник, який, активно втручаючись у природний хід розвитку вихованця, веде його намальованим шляхом. Але для того, щоб педагог добре виконував свої обов'язки, він сам повинен мати «сродність» до вчительської діяльності, до місії наставника молоді. Учитель має навчати серцем. У вченні філософа серце – це єдність думок, почуттів і прагнень людини. А почуття виходять із глибини душі особистості і стають її переконаннями в житті.

Відомо, що сучасні європейські науковці дотримуються схожої думки: вчитель повинен постійно та наполегливо працювати над собою, розвивати свій інтелект та збагачувати духовний світ, причому одночасно допомагати учням оволодівати навичками самостійного навчання. На думку К. Фішера, справжній педагог не повинен задовольнятися лише тими знаннями, що він отримав у профільному навчальному закладі, а прагнути постійного творчого зростання. Саме тому педагогічна думка в Україні повинна розвиватися в контексті концепції «сродної праці», складової етики Г. Сковороди, яка має стати методологічною засадою навчання та виховання сучасної молоді.

Цілком очевидно, що розвиток особистих здібностей можливий лише за умови їхньої реалізації на практиці. З цієї причини в існуючій системі середньої та вищої освіти, окрім лабораторних робіт, практикумів та семінарів слід широко застосовувати такі форми навчання практичного характеру, як лекції на виробництві, презентації командних та індивідуальних наукових проєктів, майстер-класи тощо. Значної популярності сьогодні набувають проєктна методика, метод портфоліо, кейс-метод, які дозволяють студентам відчути, яка із соціальних ролей їм імпонуватиме в майбутньому. Варто також додати, що не випадково в індивідуальному плані студента європейського ВНЗ не менше половини навчального часу відводиться саме проєктному модулю.

Отже, проаналізувавши підходи науковців до проблеми навчання й виховання особистості, можна зробити висновок про те, що вони досить схожі з гуманістичними ідеями Г. Сковороди, зокрема, щодо поглядів на природу особливих задатків у людини, потребу їхнього розвитку в діяльності, а також щодо вимог до педагога. Таким чином, філософія Г. Сковороди як джерело

духовності й моральності є тією основою, на яку слід спиратися в будь-який справі, а особливо – в педагогічній практиці.

КОНЦЕПТ СПРАВЕДЛИВОСТИ И ФИЛОСОФИЯ ПЛАТОНА

*Ищенко-Семенко Н. А., Днепрпетровский национальный университет
железнодорожного транспорта им. акад. В. Лазаряна*

Несмотря на все различия между мыслителями, начиная с Платона и заканчивая постмодернистами, традиционные постулаты западной философской мысли тесно связаны с концептом справедливости. Уже древний грек искал «правду» и «справедливость», осуществление их он ждал от государства. На протяжении веков, как публичные люди, так и простые граждане полагали, что справедливость является основой легитимной политической власти. Античный грек полагал, что если есть «правда на земле», если есть нравственные начала, то они должны существовать не только в душе человека, они должны найти выражение в общественных отношениях, в государственном строе [1, с. 9].

Все философы всегда признавали огромное значение справедливости для хорошего управления государством, но в том, что означает справедливость на самом деле, их мнение далеко не всегда совпадали.

В представлении Платона, целью настоящего искусства правления является не благосостояние какого-то одного класса или части общества, но наивысшее возможное счастье сообщества в целом. Идеальный город (государство) рассматривается Платоном в диалоге «Государство», в то время как описание «второго – лучшего» города (государства) представлено в «Законах». В идеальном государстве правят философы, которые реализуют в государственных законах «познанное Благо». Однако в реальности трудно найти тех, кто управлял бы «по добродетели», поэтому «во втором – лучшем» городе необходимо принимать законы и уже на их основе управлять государством («Государство», «Законы», «Горгий», «Протагор»). Забота о справедливости для государства, – по Платону, – все равно, что забота о здоровье для отдельного человека. И здесь возникает очень важный момент связи государственной (социальной) справедливости с нравственными основами. По Платону, государство может существовать только тогда, когда в

нем господствуют совесть, нравственные чувства и справедливость [4]. Для Платона учение о государстве составляет лишь часть этики, он развивает мысль о том, что хотя государство возникает в силу материальных потребностей человека, задача государства состоит в содействии нравственному совершенствованию человека: только в государстве человек может развивать свои лучшие качества и стремления. Несомненно, платоновские граждане не должны были забывать о том, что материальные блага являются для них не чем иным, как средством для достижения гораздо более значимых целей. Конечной целью настоящего правления является счастье всех сограждан; единственный способ, каким он может достичь этого – поднять их на наивысшую ступень мудрости и добродетели через образование и закон. Однако слово «счастье», как пишет С. Оукин, может ввести нас в заблуждение, поскольку для Платона ни равенство, ни справедливость, понимаемая как честность, не представляли ценность [3, с. 26]. Три ценности, на которых основаны его идеальный и его второй «лучший город», – это гармония, эффективность и моральное благо. Последнее, по мнению исследователей, является ключевым в понимании всей политической философии Платона. Основываясь на убеждении о внутренней ценности души, Платон не считает, что счастье является результатом свободного поведения отдельного человека, оно не может быть достигнуто вне зависимости от добродетели. Если конечной целью настоящего правления является счастье всех граждан, то достичь этого он может, поднимая их нравственность, их добродетель. Наихудшим из человеческих пороков, по мнению Платона, является «чрезмерное самолюбие», которое, во всех случаях служит причиной всех грехов». Человек, которого считают добродетельным и великим, должен быть способен преодолеть свои собственные интересы, эгоизм, страсть к накопительству. Платоновский идеал для стражей выражен в поговорке: «У друзей все общее». Совмещение богатства и частных интересов с политической властью может послужить только причиной праха города-государства, – доказывает Платон в «Государстве».

Таким образом, важно, что Платон связывает справедливость с такими понятиями, как наказание и вознаграждение.

Д. Миллер пишет, что существует старинное определение справедливости, данное римским императором Юстинианом: «Справедливость – это твердое и постоянное стремление воздать каждому по заслугам» [2, с. 102]. В этом определении подчеркивается, что справедливость – это правильное обхождение с каждым человеком. Из этого, безусловно, не следует,

что платоновскую идею справедливости для отдельных «социальных групп» следует сразу же отбросить, но тем не менее справедливость в первую очередь касается обращения с отдельными людьми, считает римский правитель. (Важно заметить, что так не считает Платон). Во-вторых, выражение «твердое и постоянное стремление» означает, что обращение с людьми не должно подчиняться капризу, произволу; кроме того, должно быть неизменным отношение к разным людям, совершившим одинаковые поступки.

Итак, справедливость не мыслима без постоянства и неизменности, поэтому поступать по справедливости – означает следовать правилам и соблюдать закон. Но именно в «Законах» Платон пишет об институтах идеального города, которые он считал более осуществимыми в государстве, построенном на религиозно-политических основах, неподвижного и косного, где все регламентировано до мелочей и где смертная казнь грозит за критику установленного порядка. Но, несмотря на эту достаточно мрачную «идеальную» картину, нужно заметить: из определения Юстиниана мы не смогли узнать, что нужно делать во имя справедливости; Платон в «Государстве» и в «Законах» пишет, на каких основаниях и почему люди должны обращаться «неравно» с другими людьми, то есть «по справедливости» в соответствии со своими этическими воззрениями и идеалами.

Литература.

1. Бузескул В. П. *Античность и современность. Современные темы в античной Греции.* – 3-изд. – Л.: Наука и школа, 1924. – 1143 с.
2. Миллер Д. *Политические учения: краткое введение* // Д. Миллер; пер. с англ. В. Куштаниновой. – М.: АСТ, Астрель, 2007. – 189 с.
3. Оукин С. *Философы – королевы и частные жены: Платон о женщинах и семье* // *Феминистская критика и ревизия истории политической философии.* – М.: РОССПЭН, 2005. – С. 25 – 52.
4. Платон. *Избранные диалоги.* – М.: Художественная литература, 1965. – 142с.

ДИАЛЕКТИКА ТРАНСГРЕССИИ И АСКЕТИЗМА: ИДЕОЛОГИИ СОВРЕМЕННОГО КАПИТАЛИЗМА

*Карпенко А. А., Славянский государственный педагогический университет
(г. Славянск)*

Результат постмодернистских философских экспериментов – децентрализация системы гуманистического мировоззрения. Для того, чтобы быть современной, философская антропология должна научиться обходиться без человека. Антропологический поворот в философии виден только в зазоре между двумя другими «поворотами»: лингвистическим и онтологическим. Глобальный масштаб процессов, в которые вовлечен современный человек, формирует новую «размерность» мышления о природе человеческого существования, которое с необходимостью задействует такие родовые концепты как язык, капитал, власть, жизнь, истина для обеспечения связности дискурса в нарастающем шуме цивилизации.

Кризис либеральной демократии, наблюдаемый в последние годы, привел к деградации капитализма, который откатывается к своим прошлым формам. Цель нашего исследования и заключается в том, чтобы проанализировать некоторые аспекты современной идеологии капитализма.

Существует мысль, что в современном обществе потребления доминирует принцип перепроизводства и излишней расточительности. На ранних стадиях развития капитализма потребление подчинялось рациональному распределению и накопительству. Изменение структуры стоимости и постоянное реинвестирование средств производства вступают в противоречие с буржуазным аскетизмом, основанном на приятии запрета чрезмерного удовольствия, экстравагантности, иррациональной спонтанности. Ядром этики буржуазного аскетизма, ориентированного на приумножение богатства ценой отказа от спонтанных радостей жизни, лишен примеси эвдемонизма. Однако в эпоху позднего капитализма ценности самоконтроля и экономности теряют моральную значимость в результате действия следующих факторов: неопределенности потребностей, спектаклем расточительства, внутренними изъянами экономики предложения. В условиях перепроизводства потребительная стоимость не имеет решающего значения. Товары производятся не для удовлетворения потребностей, но для того, чтобы вызвать спрос. Поворот ограниченной экономики буржуазного капитализма

спровоцировал постоянное оправдание и натурализацию нужды и потребностей.

Трансформация потребностей приводит к бесконечному метафизическому кризису, который поддерживает экономику случая, нивелирующую оппозицию «роскошь – бедность». Роскошь, избыток товаров делает спрос трудно определимым, контингентным. Следовательно, постиндустриальный капитализм отрывается от собственных протестантских истоков. Жизнь общества уже не регулируется принципами полезности и самоограничения.

Главной задачей критической мысли сегодня есть четкое определение контура собственной возможности с капиталом, с его актуальными формами и проявлениями. Революционную природу самого капитала, который десакрализует Единое, раскрывает перед философией пространство свободы, к освоению которого последняя оказывается просто не готовой.

Разрушая традиционные общественные связи, капитал совершает невидимую подмену, раскрытую Марксом в качестве товарного фетишизма, который на каждом этапе эволюции экономики и общества принимает новые формы. Натурализация нужды – один из аспектов натурализации самого капитализма вместе с исторически относительными условиями и способами производства. Сам термин “натурализация” следует понимать в его двояком смысле: с одной стороны, это привитие капитализма к обществам премодернистского типа, с другой – отождествление феноменов капиталистического строя с порядком естественного закона. Стратегическим заданием современной критики идеологии есть выявление факторов и теоретическое конструирование механизмов релятивизации и денатурализации феноменов капиталистического производства.

ОСВІТНІ СТРАТЕГІЇ В ПОСТМОДЕРНИХ КОНОТАЦІЯХ

*Культенко В. П., Національний університет біоресурсів і природокористування
України (м. Київ)*

Постмодернізм як тип культури доби глобалізації проектує нові культурні настанови, зокрема, переоцінку цінностей. Про це вперше у повний голос у власній філософії заявив Ф. Ніцше. Ці настанови поширюються на ідеологію

розвитку різних соціальних сфер, в тому числі освіти. Постмодернізм заперечує логоцентричне підґрунтя класичних ідеалів освіти, викриваючи їх тоталітарні стратегії формування людини за встановленим зразком, репресивні витоки, авторитарність влади взагалі. Постмодерністські теоретики педагогіки формують проект анти-педагогіки. Остання заперечує будь-які чітко зазначені ідеали і настанови у розвитку, пропагує самовизначення дитини, принцип полікультуралізму як освітню стратегію. Її апологети виділяють наступні шляхи перебудови сучасної освіти через впровадження нових стратегій культурної політики: руйнування існуючого інституту школи, применшення функцій учителя у відносинах «вчитель-учень», естетизація змісту й методів навчання за допомогою «мовних ігор».

Поширення сумніву як методологічної позиції постмодерністів призводить до того, що під нього потрапляє класичний принцип єдності освіти, втрачає безсумнівність ідея єдності самототожності людини, ідентичності суб'єкта. Релятивізм постмодерну підриває раціоналістичні засади європейської культури, підвалини самообґрунтування суб'єкта. Між тим, життєвий процес демонструє, що належність до освітнього закладу продовжує бути однією з найбільш наочних характеристик людини, обумовлюючи як рівень знання, так і стиль життя. Проте, анти-педагогіка є проекцією реальних процесів, в першу чергу, існування суспільства масового споживання.

Змінюється і концепт самої освіти. Відтепер вона не може розглядатися лише як теорія, що претендує на загальнозначимість. Відбувається естетизація педагогічного процесу, ідеалів освіти та технологій їх досягнення (культуротворчий принцип гри Й. Гейзінга). Це не лише абсолютизація постмодерністських інтенцій, але вимога формування людини – творчої особистості, здатної до інноваційної діяльності в умовах конкуренції між цивілізаціями. Інтенсивність глобалізаційних процесів, швидкоплинність соціальних умов вимагають більшого, аніж засвоєння спеціалізованих знань. Необхідна здатність пристосуватися до умов, взяти їх під контроль людиною, що характеризується всебічною, універсальною розвинутістю. Відбувається фундаменталізація освітніх процесів, формальна освіта стає визначальним, але лише моментом розвитку неформальної освіти як безперервного процесу.

Завданням культурної політики в ситуації суперечності постмодерністських інтенцій полікультуралізму та уніфікаційних стратегій вестернізації стає знаходження середнього шляху між крайнощами анти-педагогіки та раціоналістичними зразками класичної освіти. Це поглиблює

взаємодію та взаємну залежність культури та економіки. Культурно-виховна політика в галузі освіти отримує більш шляхетні цілі – формування самої людини, що за І. Кантом, є найвищою метою, мірою доцільності розвитку взагалі. Не втрачаючи конкурентоспроможності навчальних закладів як певного типу підприємств, та їх випускників на міжнародному ринку праці, освіта має стимулювати культуру мас. Це можливе завдяки загальній доступності людей до культури, освіти через оволодіння ними усім, що раніше вважалося елітарним, доступ до чого був обмежений для знеособленої масової людини. Освіта втрачає свої трансцендентальні орієнтири і стає інтенцією життєвого світу. Освіта в суперечливих умовах глобалізації має виконувати двоєдину задачу – бути фактором позитивних тенденцій глобалізації і, в той же час, стримувати і запобігати негативним. Вона має протистояти нівелюванню культурної своєрідності, зберігати і навіть посилювати національні здобутки освітніх традицій. Аналіз функцій культурної політики та її освітнього потенціалу в глобалізованому світі розкриває їх невичерпне значення для державотворення в Україні.

ПРОБЛЕМА ФОРМУВАННЯ ВНУТРІШНЬОГО ДОСВІДУ В ПОСТМОДЕРНІСТСЬКІЙ ПЕДАГОГІЦІ

*Лаута О. Д., Національний університет біоресурсів і природокористування
України (м. Київ)*

Тенденції постмодерну позначилися в сучасній педагогіці в естетизації мислення, яка припускає не суб'єкт виховання і освіти, не авторитет розуму (затвердженого Просвітництвом), не авторитет науки і загальновизнану «картину світу», а естетичне конструювання дійсності, яка за своєю суттю є фікцією. Таким чином, постмодерністська педагогіка складає частину естетичного тлумачення світу.

Пріоритетом стає проблема отримання нових ціннісних орієнтирів. У класичному стилі культури формування внутрішнього досвіду було пов'язане з домінантами культури. Особа людини розглядалася як вкорінена в центр буття, його ціннісної ієрархії. Фундаментальною характеристикою досвіду, і особливо внутрішнього досвіду, була його спрямованість. Набутий одного разу,

внутрішній досвід не може бути втрачений, шляху назад не існує, є тільки шлях вперед, оскільки не «можна двічі увійти в одну і ту ж річку».

Підставою трансформації структури внутрішнього досвіду і репрезентованих у ньому ціннісних орієнтирів, слугує процес глобалізації. У вказаному процесі свою роль виконує система вищої освіти. Саме вища школа ближче, ніж хтось інший, виявляється до розуміння основної рушійної сили глобалізації – універсальній силі закономірностей власне природного або соціального характеру. Все вищесказане в педагогіці вищої школи має ряд наслідків.

По-перше, постмодерн не залишає можливості для виникнення самої основи виховного процесу у вищій школі. Вища освіта все більше перетворюється на специфічну форму самоорганізації життєдіяльності, при якій суб'єкт освіти не потребує сторонньої допомоги для вибудовування світоглядної позиції.

По-друге, процес диференціації наук, що неминуче ускладнюється, і потік інформації, що розширюється, не допускають можливості конструювання цілісної концепції особи, яку можна було б «створювати» за допомогою колишніх методів соціального виховання, застосовуваних у віджилих моделях виховання, запропонованих різними моделями вищої (університетської, універсальної) освіти.

Отже, задача вищої освіти залишається як і раніше незмінною: не просто формувати вдалого діяча на ринку праці, але і виховувати соціально-відповідальну особу, цілі і задачі якої можуть бути осмислено вбудовані в механізм функціонування сучасного суспільства.

Таким чином твориться самоідентичність в межах внутрішнього досвіду: це досвід, співвіднесений з істинним переживанням себе по відношенню до трансцендентного. Цей шлях переживається свідомістю як шлях відповідальний, як шлях переживання граничних станів власного буття. Звернення до граничної підстави може виродитись, трансформуватись у зверненість до авторитету, який поміщує людину в профанний простір «ти повинен», де вибір за людину вже зроблений і де її ідентичність стає зовнішньою стосовно до неї як індивідуальної. Це принципова відмінність справжнього переживання власної ідентичності в межах внутрішнього досвіду, в якому сам внутрішній досвід, «знаходячи позитивне існування, стає цінністю й авторитетом».

Виходячи з цього, виховні задачі вищої школи зводяться, з одного боку, до того, щоб добитися загального визнання необхідності збереження за нею даної функції, і, з іншого – до того, щоб сформулювати принципово нові методики її реалізації.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИЗМЕРЕНИЯ ПРИ РЕФОРМИРОВАНИИ ОБРАЗОВАНИЯ УКРАИНЫ В ЭПОХУ ПОСТМОДЕРНА

Мурашкин М. Г., Приднепровская государственная академия строительства и архитектуры (г. Днепропетровск)

Антропологические измерения при реформировании образования в Украине начинаются там, где речь заходит об обретении ценностей человеком, но не всяких ценностей, а ценностей, присущих всякому человеку. Речь идёт об общечеловеческих ценностях.

Прошло более двадцати лет независимости Украины, а высшее образование с каждым годом всё хуже и хуже. Уже идёт фактически раздача дипломов за деньги. На данный момент – высшего образования в Украине нет. Что делать? Как реформировать это направление культуры.

Смотрел телепередачу «Большая политика», выступление министра образования Табачника. Понял. Идёт попытка скопировать то, что на Западе, в Европе. Причём это копирование того, что уже отжило своё на Западе. Например, предлагается пятьдесят процентов учебных предметов пустить по выбору студентов. Ну, скажите, это что не глупость? Зачем профессура существует тогда? Она что, не выбирает? В интернете можно выбирать. А когда есть ценности, то уже есть направленность. Выбор студентов... Это просто бездумное подражание Западу и растратирование государственных денег. Не лучше ли свою голову иметь на плечах, чтобы Запад нам подражал?

Мы живём в век, когда восстребованы общечеловеческие ценности. Поэтому общеобязательные предметы, требующие государственных экзаменов и для технарей, и для гуманитариев, не студенты должны выбирать, а головатые профессора. При этом ориентироваться необходимо на общечеловеческие ценности в век постмодерна и абсолютного релятивизма.

Знания об общечеловеческих ценностях содержат такие предметы, как:

1. Философия

2. Философия права
3. Этика
4. Эстетика.

Религиоведение можно не включать в этот перечень в силу того, что религия и мистика имеют этические нормы с целью обретения, просто напросто, экстатического состояния Бога, когда человек обретает чувство могущества, предварительно испытав ощущение беспомощности, испытав потерю самоуважения [1]. Значит религиоведение, как и прочие предметы (логика, психология, социология и т. д.), должны идти с уклоном получаемой специальности. Для математика одна логика – математическая логика, для гуманитария – другая логика. Для юриста – одна психология, для экономиста – другая. Все остальные гуманитарные предметы определяются специализацией вуза. В медицинском вузе должна быть медицинская психология. И это на усмотрение профессоров-медиков.

Из всех обязательных гуманитарных предметов (философия, философия права, этика, эстетика), обязательных для всех, будь ты гуманитарий или технарь, самым важным предметом, требующим обязательного государственного экзамена, является философия права. Независимая экзаменационная комиссия должна зафиксировать, что у студента в голове есть знания. И это – для дальнейшей ориентации этого студента в социуме. Чтобы когда в дальнейшем человеком, получившим высшее образование, будет совершено правонарушение, общество могло реагировать, зная, что в голове у выпускника вуза есть правовые знания.

Кроме общеобязательных предметов для гуманитариев и технарей, предметов, содержащих знания об общечеловеческих ценностях, необходимо добавить как обязательные:

1. Физическая культура;
2. Иностранный язык;
3. Украинский язык;
4. БЖД.

Физическая культура необходима, так как без неё у человека будут просто-напросто сбои в его телесных проявлениях.

Иностранный язык как общеобязательный предмет необходим, так как мы живём в окружении других народов.

Украинский язык должен быть общеобязательным, так как, живя на Украине, мы не можем игнорировать права коренной нации, нации заложившей

основную общечеловеческую ценность – жизнь, заложившей своим трудом на земле, выращивая жизнь.

БЖД – это тоже общеобязательный предмет, так как мы живём в эпоху катастроф.

И так, общеобязательных предметов всего восемь:

1. Философия
2. Философия права
3. Этика
4. Эстетика
5. Физическая культура
6. Иностранный язык
7. Украинский язык
8. БЖД

Можно учесть то положение, что речи в этике и эстетике об одном. Этика и эстетика едины [2]. Следовательно, этику и эстетику можно объединить в один предмет. И, в конечном счёте, количество общеобязательных предметов сократится до семи. Отсюда – только экономия. Все остальные предметы должны быть ориентированы на получаемую специальность и выбираться должны профессорами-специалистами по этой специальности, а не студентами. Имея всего лишь восемь обязательных предметов, мы значительно удешевляем высшее образование.

Общеобязательные предметы могут быть расширены по темам, согласно той или иной гуманитарной или технической специальности. Например, в физкультурном институте предмет «физическая культура» расширяется по всем темам. Но основа этого предмета для всех одна, основа, которая может быть проверена независимой экзаменационной комиссией.

Далее из выступления Табачника по телепередаче «Большая политика» следовало, что должно быть студенческое самоуправление, вплоть до того, что студенты должны выбирать ректора, проректора, декана и т.д. Но это очередная глупость. Каждый вуз должен иметь моральный кодекс и перечень обязательных правил. Студент, поступая в вуз, должен ознакомиться и согласиться с этими правилами. Он должен жить по этим правилам. Иначе он перестает быть студентом. По этим правилам должна жить и профессура. И всё. Кто должен управлять вузом – студенты или профессура? Профессура делает моральный кодекс.

И далее. Точкой отсчёта должен быть профессор и доцент со своими знаниями. Около профессора и доцента собираются студенты. Они должны собираться не возле деканата, а возле носителя знаний, возле преподавателя. К сожалению, сейчас преподаватели собираются возле студентов, так как от количества студентов зависит зарплата преподавателей. И это абсолютная патология высшего образования на Украине. Количество студентов должно быть согласно (согласовано) количества профессоров и доцентов по избранной специальности. Количественный критерий высшего образования – это количество носителей знаний, то есть профессоров и доцентов.

С наукой ещё проще. Учёный совет должен состоять из докторов наук по специальности. Одна диссертация должна приниматься как научный труд (текст), а вторая диссертация должна идти в виде совокупности печатных работ. Защищая диссертацию, человек получает доктора наук, а защищая диссертацию-доклад по совокупности опубликованных работ (монографии, статьи), человек получает заслуженного доктора наук. Это удешевит научную сферу высшего образования.

Необходимо удешевление и эффективность в высшем образовании. А какая эффективность без внешних, независимых комиссий по проверке реальных знаний у студентов при проведении контрольных работ без подглядывания и подсматривания, для того, чтобы установить в действительности, что в головах студентов есть, какие знания. Члены независимых комиссий по проверке знаний должны быть из разных вузов и городов.

И последнее. Высшее образование не должно быть платным. Там, где крутятся деньги, там нет подлинных знаний. А высшее образование не должно работать впустую. Должен быть эффект.

Литература

1. Принс Р. Шаманы и эндорфины: гипотезы для синтеза // *Изменённые состояния сознания и культура*. – СПб., 2009. – С. 256-257.
2. Витгенштейн Л. *Логико-философский трактат*. – М., 2008. – С. 212.

«ФІЛОСОФІЯ СЕРЦЯ» ПАМФІЛА ЮРКЕВИЧА ЯК ФЕНОМЕН УКРАЇНСЬКОГО БУТТЯ

*Озерова О. О., Дніпропетровський національний університет залізничного
транспорту ім. акад. В. Лазаряна*

В наш час, коли такі чесноти людини, як моральність, душевність, співчуття, повага до ближнього поступово відходять на другий план, коли втрачається відчуття особистої відповідальності, відбувається пошук нових ідеалів як форма відповіді на виклики буття, необхідно більше уваги приділяти моралі та моральності.

«Філософія серця» П. Юркевича являє собою розгорнуту концепцію серця як визначальну основу фізичного і духовного життя людини, як символ її внутрішнього світу переживань. Людина пізнає навколишній світ за допомогою розуму, а пізнати красу й таємничість світу можна тільки серцем як центром усіх пізнавальних дій. За П. Юркевичем, розум – вершина, а серце – коріння духовного життя. Через серце людина здійснює емоційне осягання світу, яке є первинним та глибинним способом світосприйняття, забезпечує його цілісність.

Релігійна філософія П. Юркевича спрямована на вивчення проблем людини, її внутрішнього світу, загальнолюдських моральних принципів. У ній долаються протиріччя між науковим знанням і релігійним одкровенням, встановлюється діалог і співробітництво між наукою і релігією. Саме релігійні установки філософа зумовили його підвищений інтерес до проблем моралі. В своїй філософії серця П. Юркевич проголошує серце основою моральної особистості людини, і, поряд з цим, він не заперечує важливої ролі розуму в моральному становленні людини. Все це в сучасних умовах оновлення суспільства має велике соціально-практичне значення, а тому вивчення філософської спадщини П. Юркевича в усій глибині допоможе краще зрозуміти значення серця в житті людини та його вплив на вирішення сучасних етичних і моральних проблем.

Аналізується феномен загальнолюдської свідомості, ідея якої (як світової, єдиної, всезагальної) має давні корені у філософських вченнях та релігіях світу. П. Юркевич розглядає загальнолюдську свідомість як своєрідне синкретичне втілення найрізноманітніших форм духовної діяльності, що є спільною основою буденної свідомості, релігії, моралі, науки і філософії. Відповідно до цього філософія не протиставляється іншим формам суспільної свідомості, а

включає їх у себе в прагненні наблизитися до конкретної людини з її багатим життєвим світом, виконує важливу функцію узгодження, інтеграції всіх форм людського досвіду – пізнавального, практичного й ціннісного. Автор вбачає заслугу і новаторство П. Юркевича в тому, що він намагався збагнути філософське пізнання в усіх його багатогранних виявах – як аспект життя, як складову культури. У часи кризи філософії Юркевич передбачив подальші шляхи її розвитку, здійснив у своїй творчості варту уваги сучасних філософів спробу синтезу об'єктивного і суб'єктивного, науково-теоретичного і ціннісно-світоглядного.

Релігійна філософія П. Юркевича, поєднуючи в собі рефлексивність власне філософського світогляду і практичність світогляду релігійного, є не лише теоретичною, а й практичною. Її практичність полягає, насамперед, у зверненні до проблем моралі, в обґрунтуванні важливої ролі абсолютних і вічних моральних цінностей християнства в реальному людському житті. З позицій “філософії серця” П. Юркевич заперечує в етиці утилітаризм і “розумний егоїзм”, формалізм і ригоризм, проголошує рівновагу “голови” і “серця”, що є запорукою моральної цільності особистості.

МІСЦЕ КОНЦЕПЦІЇ МНОЖИННОСТІ СВІТІВ У ВИВЧЕННІ УТОПІЇ ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНОГО ЯВИЩА

*Окорокова В. В., Південноукраїнський національний педагогічний університет
ім. К. Д. Ушинського (м. Одеса)*

Історія людської цивілізації, окрім різнобічної низки ідей та подій, представляє собою і певну історію такого невід'ємного від соціального буття людини явища як утопія. Й це не дивно, адже вивчаючи утопічну думку якогось історичного відрізка, ми тим самим підіймаємо на поверхню дослідження весь пласт суспільної свідомості, що, в свою чергу, розкриває перед нами особливості світогляду тогочасної людини, характер відносин в соціумі. До якої б сфери людського буття (соціальної, політичної, духовної культури) ми не звернулися, завжди можна виокремити той чи інший вид утопії, характер спрямованості утопічного ідеалу.

В наш час склалася значна кількість концептуальних підходів, вчень до розгляду утопії, проте, на наш погляд, особливої уваги заслуговує філософська

течія множинності світів. Згідно з цією концепцією, відштовхуючись від логіки, весь світ можна розглядати як сукупність світів. Згідно з дослідженнями В. П. Бранського, В. П. Візгина, Р. Гайсина, М. І. Фатієва саме поняття «множинності світів» розуміється в таких значеннях: множість матеріальних світів у природному сенсі, множість матеріальних світів в онтологічному сенсі, множість логічно можливих світів та множість довільних світів [1, 2, 3, 5]. Якщо перші два види світів допускають об'єктивне існування світів, які можливо спостерігати, то два останніх – допускають існування світів, які не можливо спостерігати. В нашому випадку особливий інтерес викликає третя позиція, яка допускає існування логічно можливих світів. Іншими словами, мова йде про те, що об'єктивне існування може отримати будь-який розумово мислимий світ, якщо його структура не суперечить законам логіки. Реально можливими є світи з будь-яким відхиленням від атрибутів матеріального світу та, як наслідок, допускається і об'єктивне існування не лише принципово спостерігаємих, а й принципово не спостерігаємих світів. Відтак, ми бачимо, що наявність не матеріального світу, який можна пізнавати розумово або логічно, вже сама по собі веде до утопії як того світу, який створює собі людина на основі мрій, бажань, суспільних ідеалів. Й не дарма саме слово «утопія» походить від грецького «υ», що означає «ні» та «topos» – місце, «місце, якого немає», тобто світу, що знаходиться за межами реальності та побудованого на засадах критицизму соціальної дійсності. В свою чергу означений зв'язок двох наукових галузей мотивує нас провести аналіз тих теоретичних аспектів, які значно актуалізують дослідження утопії в межах саме цієї концепції та виявляють більшу наукову ефективність в досягненні поставлених завдань.

Як відомо, серед основних ознак нематеріальних світів, відмічених вище, є позапросторовий та позачасовий характер, абсолютна незмінність, упорядкованість або, навпаки, хаотичність, не упорядкованість (в нашому випадку нас цікавлять попередні риси). Інакше кажучи, для метафізичного світу характерними є риси, протилежні матеріальному або реальному світу. Й саме в цій основоположній обставині формуються витoki утопічної думки, її категоріальний апарат, який дуже добре виражає відмічені вище ознаки. Так, якщо ми звернемося до таких утопічних категорій як ідеал, мета, час та простір, без яких неможливе становлення взагалі будь-якої утопії, то можемо відзначити наступні їх особливості:

– на відміну від побутового ідеалу, в якому можна виокремити низку образів, недосяжних за своїм характером, в утопічному є значно збільшеним акцент абсолютної досконалості, значне збільшення трансцендентних ознак по відношенню до реальності. Виходячи з самого терміну «абсолютний», вже стає зрозумілим неможливість повного його здійснення в межах дійсності. Яскравим прикладом такої обставини виступають «комунітарні експерименти» (неодноразові в історії спроби втілити утопічні ідеї в реальне життя);

– питання абсолютної досконалості, ідеального способу існування залежить від цілеспрямовання утопічного ідеалу. Головною метою утопії є досягнення абсолютного блага, такого становища, при якому б не існувало жодної з тих рис реального суспільного життя, які хоча б якимось чином пригнічують становище людини, сприяють соціальній нерівності. Створюючи в думках свій ідеальний світ, утопіст тим самим втілює мислимо ті мрії та бажання свого соціального середовища, які так і залишилися нездійсненими в реальності;

– сукупність двох означених вище рис утопічного ідеалу обумовлюють своєрідне відношення до часу. З одного боку, утопія відображує мрії свого середовища, з іншого – вона не надає час та географічне розташування місця, про яке йде мова. В цьому сенсі утопія має «позачасовий» характер. Утопія не містить розмежування між минулим, теперішнім та майбутнім. Теперішнє виступає лише матеріалом для створення свого утопічного образу. Стає зрозумілим, чому утопія носить трансцендентний по відношенню до дійсності характер – створене утопістом ідеальне суспільство ніби застигає в часі, його будова та спосіб існування виступають критикою над теперішнім та взірцем для майбутнього.

Наведені категоріальні ознаки свідчать про невід’ємний ґрунтовний зв’язок утопії з даним типом світів, які можливо пізнати лише логічно, мислимо. Суперечливе відношення до дійсності, позачасовий «вічний» характер та певна метафізичність по відношенню до реального буття – все це ознаки утопічного ідеалу [4, с. 225]. Конструктивним елементом утопічного ідеалу є, в першу чергу, соціальна дійсність з усіма її суспільними суперечностями, негараздами та, по-друге, сукупність надій, мрій про краще життя.

Отже, проведений аналіз даної проблеми, показав наскільки ефективним є дослідження утопії в межах концепції множинності світів. Ми побачили наскільки охоплюють сферу утопічного основні риси метафізичного світу.

Будуючи «ідеальний» світ, людина нерідко привносить туди бажані елементи, які є відсутніми в соціальній реальності. Поєднання цих двох наукових напрямків матиме значну результативність, оскільки концепція множинності світів значно розширює межі дослідження даного явища, використовуючи інші подібні наукові спрямування (наприклад, сінергетика).

Література

1. Бранский В. П. *Философское значение проблемы наглядности в современной физике* / В. П. Бранский. – М.: Либроком, 2010. – 192 с. – (Физико-математическое наследие: физика (философия физики)).
2. Визгин В. П. *Очерки истории: Монография* / В. П. Визгин. – М.: Изд-во ЛКИ, 2007. – 336 с.
3. Гайсин Р. *Философия множественности миров* / Р. Гайсин. – Режим доступа: <http://tzone.kulichki.com/anomal/mirozd/manyworld.htm.l>
4. Огорокова В. В. *Категорія ідеалу в утопічній думці* / В. В. Огорокова. // *Культура народів Причорномор'я* – 2009. – № 167. – С. 221 – 226.
5. Фатиев Н. И. *"Возможные миры" в философии и логике* / Н. И. Фатиев. – Иркутск : Изд-во Иркут. ун-та, 1993. – 149 с.

ТЕЛЕОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ФУНКЦІОНУВАННЯ УТОПІЧНОЇ ДУМКИ В СУСПІЛЬСТВІ

*Огорокова В. В., Південноукраїнський національний педагогічний університет
ім. К. Д. Ушинського (м. Одеса)*

Явище утопії представляє собою одну із наукових галузей, що привертають з часом все більшу увагу дослідників. Причому, окрім питань виникнення утопії, її функціонування, ролі в суспільному розвитку, на поверхню дослідження впливає проблема категоріального апарату не лише соціально утопії, а й взагалі, утопії як соціокультурного феномену. До формоутворюючих утопічних категорій слід віднести категорії ідеалу, мети, часу та простору, цінності (тут можна виокремити добро та зло, щастя, краса та інші). Кожна з категорій аксіологічного або гносеологічного характеру відповідає за окремі функції утопії та, в свою чергу, отримує в утопічному середовищі своєрідний відтінок.

Серед відмічених вище категорій, які в першу чергу викликають до себе значний дослідницький інтерес, є категорія мети. Дійсно, на відміну від інших категорій, саме мета відповідає за практичну значущість утопії, можливість її здійснення в соціальній реальності. М. І. Ропаків, М. І. Трубніков, А. А. Чунаєва звертали увагу та продовжують наголошувати на важливості саме цієї філософської категорії взагалі в сфері людської діяльності [3, 4, 5]. Досліджуючи мету, вчені виокремлювали її особливості, взаємозв'язок зі сферою людської свідомості та прогностичну роль в соціумі. В нашому випадку, особливий інтерес викликає те, які властивості отримує мета саме в утопічній сфері, які межі вона охоплює.

Перед тим, як розпочати безпосередньо вирішення сформованої нами проблеми, необхідно зазирнути в минуле визначення цієї категорії. Так, як відомо, вперше категорія мети була поставлена ще давньогрецькими філософами (Сократ, Платон і Аристотель). В їх середовищі значної розробки вона отримала в філософії Аристотеля, який на основі ідей своїх попередників висунув своє розуміння цілі або цільової причини. Аристотель визначає мету як «те, заради чого» існує деякий предмет, при цьому, мета буде однаковою причиною для всього, що завдяки дії людини з'являється в проміжку часу перед досягненням мети [1, с. 79]. Він розрізняє два різних її поняття: актуальна – мета діяльності людини, саме вона створює ланку реальної людської діяльності; та потенційна – безкінечна за змістом мета прагнення. Суть даної мети виражається у тому, що є деяке мислиме благо, до якого постійно прагне людина. На протязі цього руху вона проходить від однієї мети до іншої, від менш загальної до більш загальної. А оскільки зміст всезагальних цілей визначається як безкінечний, то така мета розуміється як певний рубіж. Саме до нього і прагне людина та з ним вона утворює свою повсякденну діяльність, свої буденні цілі. Тому, при дослідженні цієї категорії можна зустріти ототожнення мети з Благом, із загальною спрямованістю буття до завершеності, отриманню оптимальних буттєвих форм. Блага мета, за Аристотелем, виступає причиною діяльності людини. Це те, заради чого варто жити, діяти, боротися, прагнути до Блага, Істини, Красоти. В його розумінні, мета невід'ємна від відношення до неї того, хто ставить цілі, припускає їх в людській діяльності як кінець прагнень і намірів.

Крім означених дефініцій мети виділяють ще й такий її різновид, як абстрактна мета. Відомий радянський дослідник цієї категорії М. М. Трубніков визначає її в якості всезагального блага, ототожнюючи її з ідеалом. На його

думку, така мета не може бути поставлена в якості безпосередньої цілі діяльності людини. Це пояснюється тим, що конкретний її зміст не визначено, вона завжди залишається якоюсь абстрактною метою. І якщо Аристотель визначив повсякденну мету, то вона знаходить своє виправдання та сенс лише у співвідношенні з такою кінцевою метою як сама людина. До того ж, і всезагальні за своїм змістом мети (благо, щастя та інші) мають сенс не як благо та щастя самі по собі, а як благо та щастя людини. Тобто, вони розуміються як цілі, створені людиною і спрямовані на людину. Виходячи з такого трактування цієї категорії, М. М. Трубніков стверджує, що аристотелівське відношення «заради чого» говорить лише про те, що справжньою кінцевою метою може бути лише людина [4, с. 42]. Тому, при такому визначенні суперечливих рис абстрактної мети, дослідник взагалі виводить окремий її різновид – абстрактна мета-ідеал, наголошуючи на її нездійсненності. Мета-ідеал є вираженням мислячого блага, до якого можна прагнути, якого можна бажати, але не реалізувати шляхом безпосередньої діяльності. Конкретні цілі людина реалізує, абстрактні – досягає, точніше, може наблизитися до їх досягнення, реалізуючи свої конкретні цілі.

Означені підходи до розуміння цієї категорії дозволяють з впевненістю стверджувати, що мета – це не тільки гносеологічна, а й одночасно аксіологічна категорія. Цілі відносяться до класу цінностей, тобто того, до чого люди намагаються дійти, заради чого вони активно діють. Процесу вибору цілей передбачає оцінка існуючої ситуації, розгляд альтернатив та можливостей з точки зору основних потреб та інтересів суб'єкта. Цілі містять в собі не тільки відображення існуючої дійсності, а й передбачення майбутнього як того, що повинно наступити в результаті діяльності суб'єкта. Багато в чому дана теза виходить з того, що у часовому інтервалі людської діяльності у складі якісно визначеного і існуючого теперішнього, ціль виступає як свого роду «посланець з майбутнього». Мислячий, ідеальний образ результату діяльності, що відображає напругу існуючих протирічв житті суб'єкта та будує дорогу в майбутнє – така потаємна сторона цілі [2, с. 35]. Стає зрозумілим, чому мета розуміється як передбачений та бажаний результат, який вибрано зі всього різноманіття можливостей. Це ідеально сконструйований образ цього результату, взятий у взаємозв'язку з засобами його досягнення, з діяльності, що породжує його суб'єкта. Тому цілі людини органічно об'єднують в собі відображення та оцінку, пізнання фактичного становища та пізнання можливого, дійсного [5, с. 111]. Мова йде про те, що засвоєна людиною система

суспільних цінностей, перебування в тій чи іншій соціальній групі – все це впливає на сферу її потреб та інтересів, що і формує певні цілі її життєдіяльності. Лише на основі пізнання соціальної дійсності в свідомості людини формуються певні установки її життя, вимоги. Ті результати, які людина отримує завдяки своїй діяльності, завжди мають соціальний сенс та соціальне значення. Тому означені характеристики цієї категорії наводять на думку, що ціль виступає продуктом духовного життя людини, ідеальним образом майбутньої її діяльності і предметів, що підлягають створенню. В її основі лежить об'єктивний зміст – суспільне буття людей, яке робить необхідною та можливою реалізацію людських потребностей і інтересів [3, с. 27]. Таке специфічне співвідношення ідеалу і мети дозволяє з впевненістю стверджувати, що, по-перше, мета, як і ідеал, виступає породженням людської свідомості, та, по-друге, – це дає змогу визначити ідеал як форму цілепокладання. Якщо знову звернутися до мети-ідеалу М. М. Трубнікова, то стає зрозумілим, чому мета, яка виступає як «конечное основание деятельности», ототожнюється з ідеалом та відноситься ним до абстракції.

В утопії взаємозв'язок цих двох категорій набуває ще більш примхливого характеру. А саме, мета тут не просто ототожнюється з ідеалом, а трактується як ідеал, що породжує абсолютну мету. Абсолютна мета принципово недосяжна вже виходячи з того, що як абсолютна мета ніколи не може бути засобом, в той час як досягнення мети перетворює її у фактор або засіб подальшої діяльності. В утопії ідеал представляє собою кінцеву мету або точку розвитку суспільства. Він виступає як споглядальний образ бажаного майбутнього ідеального суспільства. В утопії здійснюється несумісне з природою ідеалу його перетворення в практичну мету або в проект. Таке тісне переплетіння мети та ідеалу в утопії перетворює саму утопію з літературного жанру в певний вид соціально-політичної конструкції або проекту. З явища духовного пошуку, що створює прекрасні образи, утопія перетворюється в явище соціально-політичної свідомості, яке виступає в якості призову та плану дій, вимагаючи при цьому свого реального здійснення. Така суперечлива природа мети виражає одну з її головних властивостей – вміщуючи в собі елемент нездійсненності, вона залишається тим паче реальною та практичною в якості спрямованого мотиву людського життя, виступаючи в ролі вимоги та призову. Здійснюючись в емпіричній дійсності лише відносно, самим здійсненням своїм мета під образом утопічного ідеалу породжує в людині прагнення, яке, втілюючись в життя, стає в чергу перед новим незадоволенням

прагненням. Так виникає низка зусиль та старань, направлених на досягнення своєї мети, які й рухають процесом розвитку суспільства, сприяють формуванню загальнолюдських цінностей.

Таким чином, ми бачимо, що виділити окремо категорію мети в утопії просто не можливо, оскільки вона нерозривно пов'язана з ідеалом, від якого і отримує свою спрямованість. Крім того, утопічна сфера надає цій категорії характер абсолюту. Абсолютна мета як і абсолютна досконалість за своїм характером виступають практично нездійсненими в історичній реальності. Адже, побудова ідеального соціуму без будь-яких суспільних протиріч суперечила б подальшій генезі даного суспільства. Тобто, утопічна мета на відміну від інших цілей спрямована на досягнення лише одного результату без якихось видозмінювань. Тому стає зрозумілим, чому саме поняття утопія визначається як нездійснений ідеал, «місце, якого немає».

Література

1. Аристотель. *Метафизика* / Аристотель; [пер. с древнегреч. и примеч. А. В. Кубицкого]. – М. – Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1934. – 348 с.
2. Давидович В. Е. *Теория идеала* / В. Е. Давидович. – Р-н-Д.: Изд-во Ростовского ун-та, 1983. – 184 с.
3. Робаков Н. И. *Категория цели: проблемы исследования* / Н. И. Робаков. – М.: Мысль, 1980. – 127 с.
4. Трубников Н. Н. *О категориях «Цель», «Средство», «Результат»* / Н. Н. Трубников. – М.: Высшая школа, 1968. – 240 с.
5. Чунаева А. А. *Категория цели в современной науке и ее методологическое значение (цель и деятельность)* / А. А. Чунаева. – Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1979. – 146 с.

ОСОБИСТІСТЬ РИНКОВОГО ТИПУ: МІФ ЧИ ПОТРЕБА СУСПІЛЬСТВА?

*Петінова О. Б., Південноукраїнський національний педагогічний університет
ім. К. Д. Ушинського (м. Одеса)*

Сучасний стан суспільного розвитку, динамічні зміни в усіх сферах людської діяльності зумовлюють активний інтерес до антропологічної проблематики в контексті суспільства ринкового типу. Слова «купити», «обміняти», «товар» стали в наш час застосовуватися і по відношенню до людини, з'явилося поняття «особистість ринкового типу». До цього питання звертаються ряд дослідників, зокрема, можна назвати такі імена як Е. Фромм [1], С. Подмазін [2], С. Сафарян [3]. У сучасному світі саме така особистість є найбільшою цінністю в усіх країнах, яка впевнено робить перші кроки на шляху розбудови високорозвиненої правової демократичної держави, вона набуває пріоритетного значення.

Досліджуючи „соціальні характери”, Е. Фромм стверджував, що поведінка людини може бути зрозумілою тільки в контексті її розгляду через призму певної культури. Він підкреслював, що соціальні, політичні, економічні, релігійні та антропологічні чинники взаємодіють з унікальними людськими потребами у процесі формування особистості, а структура характеру (тип особистості) пов'язана з певними соціальними структурами. Соціальний характер – це те спільне у структурі характеру, що властиве більшості індивідів, які входять до однієї і тієї ж самої культури, в той час як індивідуальний характер – це те, чим люди, що належать до однієї культури, відрізняються один від одного [3]. Однак в умовах ринкової економіки формується ринкова культура, яка ґрунтується на ринкових цінностях і, відповідно, в її рамках формується ринкова особистість.

Ринкова особистість – це людина-товар, яка пропонує себе, свою робочу силу, молодість, красу, приналежність в обмін на соціальні та суспільні привілеї. Попит залежить від сучасних вимог на певний тип особистості за зовнішніми ознаками і характером поведінки. Ринковий тип особистості здатен перебудовуватися і пристосовуватися. Проте, хоча ринкова особистість гнучка, адаптивна, комунікабельна, здатна проявляти себе і переконувати інших у тому, що саме вона – найкраща з усіх претендентів на якусь посаду, в ній постійно

живе невпевненість у собі, обумовлена боротьбою та законом конкуренції «виживає сильніший».

Досить яскравий приклад купівлі та продажу людей можна прослідкувати у спорті: гравців продають та перекупувають. Футбольні клуби володіють всіма правами на футболіста. Відомо, що в середньому на покупки контрактів молодих гравців фірма витрачає більше десяти мільйонів доларів в рік, але прибуток перекриває всі первинні втрати. «Наприклад, протягом року ми вкладаємо в угоди з футболістами десять мільйонів. Даний ринок дуже вигідний, тому в підсумку ми знімаємо близько 150% прибутку», – говорив один з бізнесменів [4].

Ринкова особистість – це продукт сучасного капіталістичного суспільства. У провідних країнах виникають нові суспільно-економічні умови, і для підприємств, оснащених новою технікою, потрібні працівники нового типу. Зараз важливо, щоб люди постійно працювали на благо країни, щоб їх можливості та знання, уміння і навички відповідали стрімкому розвитку виробництва. Ринок потребує творчих, нестандартно мислячих особистостей, здатних до засвоєння та впровадження інновацій.

Література:

1. Фромм Е. *Мати чи бути?* / Еріх Фромм; пер. з англ. – К.: Український письменник, 2006. – 514 с.
2. Подмазин С. И. *Личностно ориентированное образование: социально-философское исследование* / С. И. Подмазин. – Запорожье: Просвіта, 2000. – 250 с.
3. Сафарян С. І. *Основні чинники формування творчої особистості та розвитку її творчих здібностей у процесі навчання*[Електронний ресурс] / С. І. Сафарян. — Режим доступу: <http://www.nbuv.gov.ua/e-journals/NarOsv/2007-1/07ssizpn.htm>
4. Френк Каупервуд. *Football.ua* [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://football.ua/otherfootball/america/137876.html>

ІНФОРМАТИЗАЦІЯ ЯК ГЛОБАЛЬНА КОМУНІКАТИВНА СИСТЕМА

*Соколова К. В., Дніпропетровський університет економіки та права
ім. А. Нобеля*

Формування інформаційного суспільства як нової історичної форми ХХІ століття безумовно зумовлене не лише техніко-технологічними причинами, але й глибокими соціальними процесами, такими як криза капіталізму й тоталітаризму, боротьба за права людини, фемінізм, захист навколишнього середовища, трансформація культурних орієнтирів та інформатизація.

Незважаючи на те, що багато дослідників вважають, що інтенсифікація технологічного процесу спричинила катастрофічне спрощення духовної культури людини, де матеріальні блага витісняють з її свідомості інтелектуальні, естетичні, етичні цінності, все ж таки вона має ряд позитивних наслідків: полегшений доступ до інформації, обмін нею, безпрецедентне розширення можливостей і способів комунікації, значне підвищення рівня життя. Сьогодні інтенсифікація виявляється в зростанні швидкості передачі повідомлення, обробки інформації, її обсягу, яка передається та здобувається у більш повному використанні зворотних зв'язків, у наочному відображенні інформації, поширенні технічної оснащеності управлінської праці. Дешеві й ефективні комунікації суттєво впливають на сучасну виробничу й соціальну активність: дозволяють розміщувати складові виробничого процесу в різних країнах, зменшувати необхідність фізичних контактів між виробниками і споживачами, перетворювати окремі послуги (розробка програмного забезпечення, продаж авіаквитків, медичні, освітні, банківські і страхові послуги) на об'єкти міжнародної торгівлі. Знання й інформація стають стратегічним ресурсом.

Сьогодні інформаційні технології суттєво змінили повсякденне життя людей, стали невід'ємним елементом культуротворчого процесу, вплинули на здатність детермінувати ціннісні орієнтації українського суспільства в умовах глобальних соціокультурних трансформацій. Розвиток інформаційних процесів сприяє становленню соціокультурного феномену, який не має аналогів за ступенем впливу на всі рівні суспільного життя. У процесі перетворення інформатизації на соціально-культурний феномен можна виділити низку специфічних особливостей, формальних критеріїв, властивих процесу інформатизації саме в інформаційну епоху, на відміну від попередніх

цивілізаційних періодів: це пріоритет інформації в системі людських цінностей, демократизація, яка не може існувати без насиченого інформаційного середовища, інтенсифікація розвинених комунікаційних мереж, надійний та оперативний інформаційний контакт між членами суспільства згідно з принципом спілкування кожного з кожним. Уведення в повсякденний вжиток інформаційних та телекомунікаційних технологій, зростання рівня публічності завдяки інтерактивним формам комунікації опосередковано впливають на трансформацію соціальної структури та розмивають межі традиційних верств, тим самим формуючи соціально недиференційоване “інформаційне співтовариство”. Вірогідним результатом таких перетворень є зосередження влади в руках інформаційної еліти – інфократів, які контролюють виробництво інформації та створюють інформаційний капітал.

Таким чином, інформатизація як глобальна комунікативна система, впливає на стиль та спосіб життя, сферу послуг, виробництво, ставлення до цінностей. Шляхом використання технологічних та мультимедійних засобів вона забезпечує створення культурного, освітнього простору, що сприяє піднесенню людської духовності, зміцненню моральної основи різних культурних та релігійних платформ, виступає підґрунтям для формування певних типів поведінки індивідів та їхніх світоглядних уявлень.

Література:

1. Михайловский В. Н. *Формирование научной картины мира и информатизация* / В. Михайловский. – СПб.: Наука, 1994. – 145 с.
2. Негодаев И. А. *Информатизация культуры* / И. А. Негодаев. – Ростов-на-Дону : ЗАО «Книга», 2003. – 320 с.
3. Тоффлер Э. *Третья волна: пер. с англ.* / Э. Тоффлер. – М. : АСТ, 2004. – 781 с.

РЕЛІГІЙНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Хміль Т. В., Дніпропетровський регіональний інститут державного управління національної академії державного управління при Президентові України

Не буде перебільшенням сказати, що проблема подолання роз'єднання українців потребує глибокого осмислення та звернення до теоретичних напрацювань світової соціально-філософської думки. Головні засади вирішення проблеми пов'язані з національно-етнічними принципами консолідації нації, що відтворює себе у специфічно-національних стереотипах поведінки спільноти та різноманітності засобів її життя.

Стара парадигма розуміння національного життя була втілена в більшій мірі в гегельянсько-марксистській філософській традиції ставлення до нації та до релігії. Філософи цього напрямку створили не зовсім привабливий образ нації, яка стоїть перешкодою на шляху всесвітньої логіки просунення історії та пріоритету економічного розвитку як вищої цілеспрямованості над духовно-національними якостями.

Ідея зводилася до того, що людство повинно відкинути й перерости релігійні та національні цінності, бо основою розвитку суспільства є економічна та технічна раціональність, якій надавався статус загальнолюдської цінності. На перший план висувався державно-економічний егоїзм, конкурентоспроможність, а не духовні стимули виживання нації, пріоритет національної культури, що визначає власні етичні цінності.

На думку вітчизняного філософа С. Кримського, «загальнолюдське в дійсності є парадигмацією стандартів науково-технічного прогресу та соціокультурних цінностей, котрі сформовані європейською цивілізацією» [1]. Ці цінності є умовою конкурентноздатності сучасних держав. Але вони не торкаються глибинних основ національної свідомості.

Загальнолюдське виступає не як базове, а як надбудовне явище, що виникає на поверхні етнічно-регіональної диференціації людства. Воно диктується внутрішньою репрезентацією кожного етносу, історичним прогресом, етикою солідарності, а не є усередненим інваріантом загального у різних культурах.

На тлі процесів глобалізації та універсалізації, що притаманні сучасній цивілізації, спостерігаються деякі тенденції щодо врахування особливостей

соціально-культурних та політичних обставин, що характеризують сучасний стан країни.

До речі, сьогодні в усьому світі посилюється теоретичний інтерес до процесів етнічного й національного відродження локальних культур, релігійних традицій та цінностей. Прикладом є праці Е. Макінтайра та Е. Сміта (Велика Британія), Р. Рорті (США), М. Фуко (Франція), М. Бубнера, В. Клюксена (Німеччина) та ін., які віддають перевагу розмаїттю цінностей національних форм життя. У більшості досліджень соціально-культурна детермінанта переломлюється через традиційно-релігійну форму, як важливу форму суспільної свідомості

Спираючись на цю позицію, спостерігаємо в українському суспільстві існування двох суперечливих тенденцій – наявності релігійного плюралізму, з одного боку, з іншого – потреби в спільній системі духовних цінностей.

Починаючи з прийняття християнства, релігійний фактор в Україні частіше сприймався у політичному ніж у духовному контексті, а церква – інститутом держави ніж релігії. Для українського християнського менталітету релігія не є справою індивідуального спасіння чи самовдосконалення, але є чинником майже громадянського самовизначення. Тому, зважаючи на особливу делікатність цього питання, слід розглянути можливі варіанти його вирішення в інтересах суспільної стабільності та злагоди.

Поліетноконфесійний характер релігійних стосунків в Україні висуває особливі вимоги до держави як гаранту забезпечення атмосфери толерантності та рівності в суспільстві. Це потребує чіткого розподілу інтересів світської держави, що репрезентує своїх громадян незалежно від їх віросповідання, конфесійних уподобань, які є складовими приватної сфери життя. Такий розподіл, що має місце у сучасних країнах Європейського Союзу, базується на існуючій культурно-історичній традиції, яка знаходить своє втілення у відповідних моделях державно-церковних відносин, що мають законодавче закріплення – державна церква, привілейована церква, модель співпраці тощо. Такі моделі характерні для Італії, Іспанії, Великої Британії, Німеччини. Незважаючи на особливий статус тієї чи іншої церкви, головний наголос робиться не на релігійні організації, а на особистості віруючого та забезпечення йому духовної автономії незалежно від державних церковних пріоритетів.

В країнах, які додержуються моделі повного нейтралітету церковної та державної сфер (пострадянські країни Східної Європи, США), також не

відмовляються від використання релігійних почуттів у формуванні громадянської свідомості.

Потреба в стабілізації соціально-політичної ситуації вимагає звернення до ментально-духовних основ суспільного буття в контексті пошуків основ так званої громадянської релігії, котра засновується на гармонізації релігійних та політичних ідей у суспільстві.

Ще епоха французького Просвітництва, завдяки Ж. Ж. Руссо, висунула концепцію громадянської релігії як спробу дати світу нову систему надконфесійних цінностей. На думку Ж. Ж. Руссо, громадянська релігія повинна існувати незалежно від держави і бути основою громадянського суспільства. Християнство не вирішувало проблеми єдності суспільства тому, що держава була зацікавлена в конфесійній однорідності, відстоюючи головний принцип державного права: чия влада, того і віра. Потім Гегель багатозначно зауважить, що без релігії люди неспроможні бути громадянами держави.

Відмінність громадянської релігії від традиційних релігій у тому, що сакральний елемент у ній зведений до мінімуму і має спрямування не на конфесіалізацію суспільства, а суто на регуляцію взаємовідносин між людьми та народами. Усі традиційні релігії виходять з індивідуального спасіння, а громадянська релігія йде від самотужного спасіння нації, громади. Головною ознакою громадянської релігії є відсутність есхатологічного вчення як розподілу між життям небесним та земним. Сакральний елемент в такій релігії зведений до мінімуму, він спрямований не на трансцендентальні спекуляції, за допомогою яких здійснюється самовизначення людини в її відношенні до Бога як найвищої істоти, а на регуляцію взаємовідносин між людьми з метою досягнення суспільного ідеалу відповідно поглядам, пануючим в даній спільноті.

Важливо нагадати, що в такому плані цей феномен дослідив американський вчений політолог Р. Беллах [2] на прикладі США, де не утворилася державна церква, але в країні існували усі умови для утворення громадянської релігії, що спиралася на віру американців різних конфесій.

За умовою складності духовних процесів в Україні слід приділити увагу досвіду гармонізації релігійного життя в інших моделях церковно-державних стосунків.

Література

1. Кримский С. Б. *Запити філософських смислів.* – К.: Вид. ПАРАПАН, 2003 – 226 с.
2. Bellah R. *Civil Religion in America*, «Daedalus 96» (Winter 1967), с. 2-21.

ВІД BIOSPOLITIKOS ДО HOMOSACER: АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ СУЧАСНОЇ (БІО)ПОЛІТИКИ

Шевчук Д. М., Національний університет «Острозька академія» (м. Острог)

Людське буття в світі політики – один із центральних предметів політичної філософії. Вже в рамках класичної філософії було запроваджено антропологічний принцип розуміння політики, який, зокрема, виражається твердженням Платона про те, що порядок полісу відповідає порядку душі людини. До цього додається Аристотелівське розуміння людини як *biopolitikos*, що позначає природний спосіб буття людини в політичному світі. Придність тут однак не означає натуралізму; природне розуміється «...в значенні тих компонентів в сутності людини, які визначають структуру її внутрішньосвітового, людського існування» [3, с. 421].

Сучасна біополітика народжується разом із появою певних технологій, які спрямовані на покращення людської природи. Найчастіше біополітику розуміють як результат взаємного впливу політики і біології. Зокрема, в філософській літературі Проблеми мови можемо зустріти наступне визначення: біополітика – це сукупність взаємних впливів політики та біології, коли за допомогою біологічних засобів реалізуються політичні цілі і, навпаки, за допомогою політичних засобів реалізуються біологічні цілі. В сучасній філософії та політичній науці найчастіше відсилаються до розуміння біополітики, яке ми зустрічаємо в працях М. Фуко. Згідно з ним, біополітика є сукупністю політичних засобів впливу на біологічне начало людини та контроль за ним задля реалізації певних політичних та соціальних інтересів.

Концепт *homosacer* використовує італійський філософ Дж. Агамбен, окреслюючи буття людини в рамках сучасної біополітичної парадигми. Біополітика у працях Дж. Агамбена набуває форми танатополітики. Таким

чином італійський філософ намагається розвинути ідеї М. Фуко. Слід згадати про те, що у статті «Політична технологія індивідів», яка увійшла в перший том збірки «Інтелектуали і влада», М. Фуко твердив про те, що держава здійснює свою владу над живими істотами, і тому державна політика з необхідністю перетворюється на біополітику. «Населення, – пише філософ, – завжди виявляється лише тим, про що держава піклується заради власного блага, а тому, у випадку потреби, очевидно, що держава може його винищити» [1, с. 379]. Саме тому, другою стороною біополітики є танатополітика.

Homosacer – це, згідно із Дж. Агамбеном, голе життя. Для пояснення цього феномену він звертається до класичної політичної філософії Платона та Аристотеля. Зокрема, в аристотелівській концепції політики в рамках полісу ми знаходимо «політичне життя» (biospolitikos). В цьому сенсі bios відрізняється від dzoē – натурального життя, або, іншими словами, звичайної риси життя, яка є спільною для усіх живих істот – людей, тварин, богів. Сучасність характеризується тим, що dzoē вторгається в сферу полісу. Святе життя – це переплетіння bios і dzoē, а тому важко окреслити, чи воно є політичним, чи натуральним. Саме це й зумовило феномен сучасної біополітики.

В працях Дж. Агамбена можемо зустріти твердження, що кожна сучасна держава здійснює біополітику / танатополітику, визначаючи її межі, а також вирішуючи про те, хто буде її homosacer. В рамках біополітики приймаються рішення про межі політичного, які постають межами між життям і смертю.

Література:

1. Фуко М. *Интеллектуалы и власть: избранные политические статьи, выступления и интервью.* – М.: Праксис, 2002. – 384 с.
2. Agamben G. *Homo sacer: sovereign power and bare life* – Stanford: Stanford University Press, 1998. – 199 p.
3. Voegelin E. *Order and History. Vol. 3. Plato and Aristotle.* – Columbia, London: University of Missouri Press, 2000. – 448 p.

МІСЦЕ ЛЮДИНИ В ПОГЛЯДАХ АНТИЧНИХ ФІЛОСОФІВ

Юрков Д. А., Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна

Проблема людини, її життя, смерті, призначення та цінності, природи та сенсу існування і перспектив розвитку – здавна предмет зацікавленості людей, їх життєвих турбот та філософських роздумів. Ці питання завжди вічні і завжди вічно нові, кожного разу постають перед людиною, яка живе у конкретних історичних умовах, вирішує питання свого часу, інакше мислить, відчуває та розуміє світ.

У різні часи проблема місця людини у всесвіті була актуальною. У філософії Стародавнього Китаю, Стародавньої Індії, Стародавньої Греції панує космологізм у розумінні людини як форми прояву натуралізму. Людина сприймається як частка космосу. В Упанішадах здійснюються перші спроби з'ясувати особливості людини: тільки їй властиві прагнення та переконаність в можливості звільнитися від кайданів емпіричного буття, поринути у нірвану. З часом філософія стала підкреслювати включення людини у певні соціальні спільності. Розуміння людини як самостійного активного індивіда – здобуток значно пізніших часів.

Розвинене вчення про людину сягає коріннями в античну філософію, де є зародки практично всіх наступних напрямків філософсько-антропологічної думки. Саме тут виробляється той стиль філософствування і та проблематика, які визначили подальший розвиток любомудрості на європейському континенті.

Головною темою ранньої грецької філософії був пошук першооснови світобудови, його походження і структури. Для філософів цього періоду – переважно дослідників природи, астрономів, математиків (Геракліта, Фалеса, Анаксимена, Емпедокла та ін.) – філософія постає зі свого предмета як вчення про "перші засади і причини".

Вчення філософів Класичного періоду сприяли переорієнтації античної філософії від пізнання природи до осмислення внутрішнього світу людини. Яскравим виразом цього «повороту» були вчення Софістів, які наголошували на відносності традиційних звичаїв і норм моралі, та Сократа, який вважав головним – знання добра. Шлях до цього знання Сократ бачив у самопізнанні, в

осягненні сутності головних моральних цінностей, у турботі про свою безсмертну душу, а не про тіло, як твердили Софісти.

Продовження і розвиток ідей Сократа було втілено у вченнях його учнів та послідовників – Платона і Аристотеля. В галузі філософії Платон і Аристотель – не тільки творці доктрин ідеалізму. Платон розробляє питання діалектики, теорії пізнання, естетики, педагогіки. Аристотель створює основи логіки, розробляє проблеми теорії мистецтва, етики, політичної економії, психології.

Головну проблему філософія цього періоду вбачає в пізнанні людини, людської свідомості, поведінки, людських пізнавальних можливостей. Цей період є вершиною в розвитку грецької демократії, філософії, мистецтва.

В епоху еллінізму найбільш значущими поряд з платоніками і перипатетиками стали школи стоїків, епікурейців і скептиків. В цей період основне призначення філософії вбачають у практичній життєвій мудрості. Чільне значення набуває етика, орієнтована не на суспільне життя, а на внутрішній світ окремої людини. Теорії світобудови і логіка служать етичним цілям: вироблення правильного ставлення до дійсності для досягнення щастя.

Найбільш відомими діячами цього періоду були Сенека, Епіктет, Марк Аврелій, Лукрецій та ін. По-різному розуміючи шлях до щастя, вони пов'язували блаженство людини з безтурботним станом духу, що досягається шляхом позбавлення від хибних думок, страхів, внутрішніх пристрастей, що призводять до страждань.

Незважаючи на всю різноманітність поглядів, антична філософія є чимось єдиним, неповторним, оригінальним і надзвичайно повчальним. Філософські вчення цього періоду здійснили неоціненний внесок для вирішення завдання збагачення знань про природу людини, її соціальної, фізичної та духовної складових та посилили бажання бути Людиною.

СЕКЦІЯ 5. ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ МОВИ

ПРОБЛЕМИ МОВИ В РЕЛІГІЇ: ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧІ АСПЕКТИ

*Васильєва І. В., Національний медичний університет
імені О. О. Богомольця (м. Київ)*

Проблеми релігії та мови, релігійної свідомості й духовності проаналізовані в працях С. Аверінцева, М. Бахтіна, М. Бердяєва, М. Бубера, С. Булгакова, С. Кримського, В. Лубського, П. Тілліха, О. Сарапіна та ін. На наш погляд, актуальною є питання подальшого дослідження мови в контексті формування релігійних і ментальних структур того або іншого народу.

Релігійні терміни і висловлювання, які складають релігійну мову, у містифікованій формі відображають дійсні відносини природного, соціального, культурного та інших середовищ. Шлях до вірного розуміння релігійної мови вказав Л. Фейєрбах, який вважав, що релігійність взагалі існує у будь-якій мові. Якщо, наприклад, таємниця Трійці – це таємниця людської родини, то звідси виникає природне прагнення прослідити, яким чином такий реальний суспільний феномен як родина, що проходить крізь чисельні гносеологічні, психологічні та інші аберації, врешті-решт втілюється в таке поняття як «християнська Трійця». Очевидно, що подібні процеси відбуваються й з іншими релігійними категоріями. На думку К. Маркса, необхідно вивести з конкретних відносин дійсного життя відповідні йому релігійні форми. В такий спосіб, семантика релігійної мови постає предметом не тільки «внутрішнього» розгляду, тобто, з боку теології, але і «зовнішнього» – з боку релігієзнавства.

Як відомо, міфологічне (синкретичне) мислення ототожнювало дійсність з її символічним висвітленням. У процесі руху людства, з розвитком мислення та психіки у філогенезі людина перестала ототожнювати символ з дійсністю. Але на рівні колективного несвідомого символи достатньо репрезентовані ознаками дійсності. Безперечно, це можна побачити у фольклорних творах, зокрема у обрядових піснях весняного циклу, так званих «веснянках». Закликання весни відкривало цілий цикл весняних свят, що були пов'язані з народженням, пробудженням Матері Землі й людини як її частини. Частина веснянок, в умовному сенсі, має один спільний смисл: прохання до весни – «прилетіти», прохання до жайворонків – «принести весну». Існують і веснянки

з більш складною побудовою образів, у яких центральною темою є не тільки пробудження весни, а й пробудження кохання, життя, народження. У багатьох обрядових піснях південних слов'ян присутній також й інший символ – води як жіночого початку. Відомо, що купальський обряд символічно об'єднує воду і сонце.

Таким чином, міфологізовані процеси природи (зима, весна, період дощів, фази місяця, поєднання Води і Сонця) є символічним виразом внутрішньої й несвідомої драми душі, яка переноситься на події природи і може бути усвідомлена людиною. Архетипи органічно пов'язані з релігією, яка за К. Г. Юнгом, допомагає у прагненні людини до цілісності й повноти.

Що стосується етнічних архетипів українців, вони впливають на думки людей, їх почуття, символіку, релігійні уявлення тощо. Безумовно, архетипи можуть зазнавати і зазнають певних змін, адже уявлення християнина відрізняються від уявлень інших віруючих. Архетипи українців виявлялися навіть тоді, коли вони користувалися іншою мовою. Яскравим прикладом цього є письменник Микола Гоголь, який у своїх російськомовних творах залишався українцем, особливо у релігійних почуттях.

Висновки. Формування релігійних і ментальних структур того або іншого народу відбувається паралельно, як і одночасно відбувається формування мови народу.

Знакові системи релігії мають можливості для моделювання, оскільки релігія не може відділитися від конкретних потреб й інтересів людини. Звідси і виникає метафоричність і образність релігійної мови, її зв'язок з ментальними структурами етносу.

САМОРЕФЛЕКСИВНІСТЬ ПОЕТИЧНОЇ МОВИ У ПОСТСТРУКТУРАЛІСТСЬКОМУ ДИСКУРСІ

Льїна А. В., Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України (м. Київ)

Філософія постструктуралізму, як і решта післямодернових модусів філософського мислення, значною мірою визначається наслідками лінгвістичного повороту, але пропонує власну, вельми своєрідну версію його втілення. Пов'язаність двох «поворотів» (лінгвістичного й антропологічного), що є вельми значущою для прагматично орієнтованих концепцій філософії

мови, в умовах «поетичного мислення» набуває певної проблематичності. Оскільки постструктуралістський напрям є гетерогенним утворенням, одразу визначимо межі об'єкту розгляду. Ним є концептуальна ланка постструктуралізму, що центрується ідеями Ж. Деріда, заторкує позиції Р. Барта та Ю. Кристевої, ретроспективно визначається Гайдегерівськими мотивами та мовною концепцією Ж. Лакана, а також конотує до тематичних полів Е. Левінаса, М. Бланшо, П. де Мана.

Комплекс філософських принципів, пов'язаних з тезою про наскрізну метафоричність мови (Ж. Деріда) та з ідеями текстуальної онтології, впливає з Гайдегерового гіпостазування «мови як мови» [2] і створює потужну опозицію аналітичній версії трактування лінгвістичного повороту. Попри суттєві розбіжності, певні засновки тлумачення мови є спільними для концепцій аналітичної філософії та гайдегерово-дерідіанської традиції (а також для прагматичних версій трансценденталізму, пов'язаних із комунікативною програмою філософії мови). Такими засновками є зсув тематичного центру філософування зі свідомості (суб'єктності) – на мову, а також позбавлення мови прозорості та інструментального статусу, якого їй надає модерна парадигма. Хоч прагматичною позицією і передбачається збереження за мовою певної інструментальності, але мова тут отримує самодостатність принаймні як об'єкт дослідження. Якщо інтерсуб'єктивна модифікація «класичного» трансценденталізму артикулює мотиви антропологічного повороту, то постструктуралістська текстуалізація радикалізує трансценденталістську тенденцію до десубстантивації (чиста функціональність мислення), поширюючи її вплив на суб'єктивність як таку. Як наслідок, отримуємо положення про «смерть суб'єкта». Відповідна анонімність мови – первинної щодо суб'єкта, є в різний спосіб позначеною у філософуванні Гайдегера («мова говорить...»), Деріда («ідіома для Іншого»), Барта (інтертекст як збірка «цитат без лапок»). Анонімність як відсутність адресанта дає сильний варіант постмодерністської концепції «порожнього означника» (за Лаканом – «плаваючого означника»): тут відсутність уражає позиції не тільки референта, або – в комунікативній версії – адресата, але й автора-мовця, артикулюючи анонімність мовчазного Письма, що «не бажає нічого сказати»[1].

Антропологічна домінанта, оскільки вона вимагає актуалізації прагматичної ланки семіотичної структури, нівелюється у спекулятивній саморефлексії «мови про мову». Відтак постструктуралістська поетика редукує і прагматичний вимір, і, зрештою, семантичний (як модельно-референтний).

Саме в ракурсі саморефлексивності постструктуралістської мови, що спричиняє до її обмеженості синтаксичним виміром, легітимним є прикладання до останньої терміну «поетика»: як відомо, поетична функція мови (за Р. Якобсоном) полягає у спрямованості на повідомлення заради нього самого[3]. Важливо позначити відмінність саморефлексивності поетичної мови від самореферентності. Ця відмінність є вагомим пунктом розбіжності між структуралістським і постструктуралістським мисленням: розбіжності, яка спричиняє текстуалізацію мови. Так, самореферентність обумовлена закритістю структури сосюрівського типу (сам Ф. де Сосюр не вживав поняття «структура», послуговуючись натомість його «субстантивованим» корелятом: система). Але чиста, «трансцендентальна» структурність – утримана реляційність як мережа взаємопосилань – конститується як принципова відкритість і неповнота, яка не може сягнути останнього призначення, сягнути референта як границі, байдуже – зовнішньої чи внутрішньої. Закритість призвела б до смерті структури, яка мислиться процесуально (Барт, Кристева). Процесуальною стає також істина, оскільки як принципово реляційна (і в цьому сенсі, функціональна) позиція вона потребує вписування до загального процесу структуротворення, що водночас є і смислотворенням. Поетична мова обумовлює можливість такої смисло-істинної процесуальності, оскільки ґрунтується на метафоричних та метонімічних структурах. Останні забезпечують не лише множинність в царині значення, але і смислову динаміку через зсуви, невідповідності, рознесення, що їх передбачає конотативний рух. Письмо Ж. Деріда як умова можливості будь-якої відмінності, що в свою чергу уможливорює реляцію, а отже й структуру, являє собою протопроцес, презентує опросторовлений час, умовно відкладений (*sedimentee*) в текстуальних структурах. Позірна обмеженість і сталість тексту у порівнянні з абстрактністю чистої мови знімається двома чинниками. По-перше, це принциповий статус тексту, текстуальність, що не є конкретизованою і отже передбачає варіативність у своїх втіленнях. По-друге, це множинність конкретних текстів, серед яких жоден не отримує перевагу та які знаходяться у постійному процесі взаємопосилань, перекривань та розрізень. Таким чином замкненість мови як системи самодеконструється через перманентну контекстуалізацію. Хотілося б позначити ще один мотив текстуалізації мови на засадах постструктуралізму. Вимога відкритості не дозволяє задовольнитися внутрішньо-мовними зв'язками: це виглядало б оксюмороном через двосторонність самого знаку як елементу мовної системи (структури). Тож постструктуралістська мова

звертається до текстуального конгломерату як просторового субституту відсутніх предметних денотатів. Якщо згідно з першим мотивом відбувається граничне розімкнення мови, її функціоналізація, то другий мотив забезпечує умовний гіпостазис, якому тимчасово (контекстуально) підлягає певний означник (за Р. Бартом, денотат – всього лише останній з конотатів).

Принцип Письма може розглядатися як посередницька ланка між мовою та текстом. Імплицитно присутній у Письмі і його кореляті – Читанні, суб'єкт є модифікацією трансцендентального суб'єкту як функції мислення: збіжність цих форм суб'єктності виявляється на засадах апіорності, анонімності (наслідку універсальності) та посередницької позиції.

Текстуальний гіпостазис не є єдиною можливістю заміщення позиції означального. Альтернативу становить позиція або концепт Іншого, присутність якого покладається як неможлива і тому не порушує обмеженості конотативним (нереференційним і навіть неденотативним) відношенням. Але проблема Іншого задає певні антропологічні горизонти постструктуралістської філософії мови. Трансцендентальна функція мови покладає межі та водночас обумовлює можливості прийняття Іншого, який ретроспективно віднаходиться у слідах інтертекстуальних конотацій.

Література:

1. Деррида Ж. *Позиции* / Ж. Деррида. – М.: Академ. Проект, 2007. – с. 22.
2. Хайдеггер М. *Язык [Электронный ресурс]* / М. Хайдеггер. – Режим доступу: <http://lib.ru/HEIDEGGER/yazyk.txt>
3. Якобсон Р. *Лингвистика и поэтика // Структурализм: за и против.* – М., 1975. – С. 193-230.

ОНТОЛОГІЧНІ ІМПЛІКАЦІЇ АТОМІСТИЧНОЇ ТА ГОЛІСТСЬКОЇ ФІЛОСОФІЙ МОВИ

*Йосипенко О. М., Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України
(м. Київ)*

Між філософіями мови та філософіями розуму існує безпосередній зв'язок: теорії розуму є кальками теорій знаку, вони обмежуються

застосуванням до репрезентацій та інших ментальних феноменів тих досягнень, що були здобуті у межах розгляду знаків та мовних актів. Голізм ментального є невіддільним від голізму сенсу, тоді як атомізм у філософії розуму невіддільний від атомістичних теорій знаку. Голізм, взятий в канонічному сенсі «цілого, що передує частинам», є відмовою від атомізму, для якого ціле є сумою частин. Семантичний атомізм визначає смисловий зв'язок як контакт між двома сутностями (знаком і річчю), незалежно від зв'язків знаків між собою. Мовний голізм, натомість, пропонує шукати сенс на рівні зв'язку символів між собою, у тій ролі, яку одні відіграють щодо інших. З погляду голізму, зв'язки в надрах системи забезпечують зв'язок знаків зі світом. Голізм ментального, у свою чергу, є відмовою від ідеї, що ментальне життя можна скласти із психічних атомів (ментальних станів та процесів).

Атомістична філософія розуму є новоевропейською, за своїм походженням, філософією, для якої думки та інші феномени ментального є внутрішніми та приватними станами суб'єкта. Для голістської філософії розум є публічним феноменом, а думка є складним, об'єктивним, пропозиційним утворенням. Голістська філософія розуму є наслідком лінгвістичного повороту у філософії, передусім, тієї його версії, що апелює до філософської логіки Фреге та філософської граматики Вітгенштайна.

Голістська філософія мови базується на двох основних принципах: по-перше, немає ізолюваного знаку, знаки існують лише у системі знаків; по-друге, немає ізолюваного мовлення, тільки уконтексті людської практики використання мови набуває сенсу. Якщо не можна питати про сенс слова, взятого ізолюваним чином, то так само не можна питати про сенс висловлювання, взятого ізолюваним чином – речення потребує контексту, в якому воно вживається, і цим контекстом є «мовна гра» (так, зазвичай, перекладають Вітгенштайнове *Sprachspiel*), якій, зазвичай, відповідає певна «форма життя».

Теорія антропологічного голізму ментального є відповіддю на критику Е. Ле Пором та Дж. Фодором концепції «семантичного голізму», представлені учнями Квайна – Денетом, Дьюї та Девідсоном. Семантичний голізм народжується з питання: якщо сенс треба шукати на рівні цілого, то чим є сенс цілого дискурсу? Цілого мовлення? Цілого мови? З одного боку, для цієї концепції властивість сенсу, властивість «мати сенс», є голістською властивістю. З іншого боку, голістська властивість може розумітися, по-перше, як така, що може бути приписана елементу за умови наявності множини

елементів (збірний голізм), по-друге, як властивість взаємозалежності елементів, які не є однаковими (структурний голізм). Семантичний голізм є збірним голізмом, для нього ціле мови дорівнює простій сукупності фраз, провокуючи парадокс: якщо я не знаю цілого (всієї сукупності) ваших фраз, я не можу зрозуміти жодної з них. Для розуміння мови потрібен структурний голізм, який шукає сенс фраз у мовних іграх, а сенс останніх – у відповідних їм позамовних антропологічних, культурних, інституційованих практиках.

В основі розбіжності методологічного атомізму та голізму лежить питання онтології: чи можуть речі існувати тільки в один спосіб (онтологічний монізм), чи вони можуть існувати в різний спосіб (онтологічний плюралізм)? Людський світ є сукупністю об'єктів одного роду, що вичерпується «списком вмеблювання світу», чи він є складною системою, частини якої мають різний спосіб буття? Голізм ментального та сенсу потребує плюралістичної онтології, тоді як атомізм у філософії розуму та мови задовольняється моністською онтологією.

СУЇЦИДАЛЬНІ ЗАПИСКИ: ФІЛОСОФІЯ МОВИ Й ЖИТТЯ

*Осетрова О. О., Дніпропетровський національний університет
ім. Олеся Гончара*

У своїй переважній більшості записки окреслюють суїцидальні мотиви і причини, що є надзвичайно важливим при вивченні природи феномена суїциду, оскільки суїцидальна проблематика залишається надзвичайно актуальною і на сьогоднішній день: байдуже ставлення сучасного технократичного суспільства до смерті та до життя визначає й відношення людини до самогубства, що, між іншим, може бути зумовлено зовнішнім і внутрішнім вакуумом, самотністю. Затакого стану речей суїцидальні записки виступають однією з останніх можливостей контакту людини з Іншими. Суїцидальні записки відображають важливий компонент суїцидальної свідомості.

Представник феноменологічного напрямку у суїцидології, провідний американський суїцидолог, перший у світі професор Каліфорнійського університету в Лос-Анджелесі за спеціальністю «танатологія» Е. С. Шнейдман безпосередньо звернувся до дослідження проблеми самогубства та зацікавився людьми з суїцидальними тенденціями після того, як ознайомився з

суїцидальними записками, різними за об'ємом, але східними за змістом (до речі, слід відзначити, що в середньому суїцидальну записку залишає кожний шостий суїцидент).

На основі аналізу суїцидальних записок Е. Шнейдман разом з Н. Фарбероу, який, у свою чергу, запропонував концепцію саморуйнівної поведінки людини, розробили метод психологічної аутопсії, що дозволив їм виділити наступні три типи суїцидів:

1) еготичні (виступають наслідком домінуючого внутрішнього конфлікту, що розгортається між частинами Я на тлі зовнішніх обставин);

2) діадичні (чиняться внаслідок нереалізованих потреб і бажань, націлених на Іншого; навідміну від першого типу тут домінують зовнішні чинники);

3) агенеративні (переслідують бажання зникнути у зв'язку з утратою почуття приналежності до людства, покоління).

Значення дослідження передсмертних записок суїцидентів, за Е. С. Шнейдманом, полягає в тому, що вони змушують задуматися над питаннями: «Що таке самогубство?», «Як можна його зрозуміти та зашкодити йому?» тощо. Більш того, записки містять елементи відповідей на зазначені й близькі до них запитання, пов'язані безпосередньо з проблематикою сенсу життя.

Більша частина суїцидальних записок свідчить про пережиті страждання і той душевний біль, котрий привів людину до самогубства. Е. С. Шнейдман прийшов до висновку, що основним мотивом самогубства виступає нестерпний метабіль, чи психічний (душевний) біль (psychache), який відрізняється від тілесного (фізичного) болю й супроводжується душевним збентеженням, стражданням, мукою, тугою. Джерелом душевного болю може служити провина, сором, самотність, горе, сум, страх смерті.

Е. С. Шнейдман указав, що в цілому суїцидальний акт являє собою одночасно втечу від цього болю й наближення до спокою неістоти, в якому буде припинене люте страждання. Іншими словами, оскільки людина завжди перебуває всередині ситуації, то шляхом самогубства-втечі вона вилучає своє життя з ситуації, що стала для неї нестерпною. Це означає, з точки зору дослідника, що самогубство – драма, яка розгортається в людській душі. Розв'язання цієї життєвої драми є логічним, вважає суїцидолог, та обумовленим особливостями характерів суїцидентів.

Наведені дослідником тексти передсмертних записок дійсно дозволяють зробити висновок, згідно з яким самогубство виступає результатом внутрішнього діалогу, в процесі якого свідомість аналізує всі можливі варіанти переборення нестерпного болю, відчаю, порожнечі, зупиняючись на суїцидальному рішенні як єдиному способі припинення безперервного потоку усвідомлення болю, що сповнив собою все життя людини, котра під його впливом не бачить жодної онтологічної перспективи для себе.

Так, не всі суїциденти залишають передсмертні записки. Однак, як правило, останні свідчать про виношування плану самогубства, що виключає спонтанність при його втіленні на практиці. При цьому вчасне розпізнання такої підготовчої роботи й надання певної допомоги, вчасне налагодження комунікативного контакту може врятувати людині життя.

Як правило, суїциденти послідовні й вірні собі. Головне ж, незважаючи на послідовність, суїцидентам (як і всім людям) притаманна здатність до змін. Факти безглузвих смертей мають місце у житті, однак не буває немотивованих самогубств. Вчасно ж висвітлений мотив може бути усуненим чи, принаймні, таким, що втратить свою болісну гостроту. І тоді людина може бути врятована, а «війна із самою собою» завершиться перемогою здорового глузду. Результатом же зазначеної перемоги стане ствердження цінності життя.

КІЛЬКА ЗАВВАГ ЩОДО ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКУ ПРОФЕСІЙНОЇ МОВИ І ЯКОСТІ ОСВІТИ У МЕДИЧНИХ ВНЗ

*Романюк О. В., Національний медичний університет імені О. О. Богомольця
(м. Київ)*

Те, якими вербальними засобами оперує викладач під час спілкування зі студентами (добір інтонації, характерні забарвлення розмови, цікавиться про стан здоров'я-настрою-успіхів, грамотно та зрозуміло, або, навпаки, незрозумілими термінами тощо) має кілька наслідків: заспокоює та налаштовує на ретельну роботу та позитивний результат як студентів, так і самого викладача. Розвиток професійних мовленевих навичок повинен починатись з перших днів навчання у медичному ВНЗ, а саме – на ґрунті засвоєння соціально-гуманітарних дисциплін. Таким чином, на засвоєнні профільних дисциплін студент-медик зможе інтегровано використовувати вже отриману

базу професійної мови та професійних навичок, що дозволить з гідністю увійти в професійну діяльність. За відсутності вищезазначеного медичну сферу спіткає криза комунікативної культури в плані невміння будувати конкретні відносини з іншими людьми, успішно працювати у команді, користуватись мовним етикетом, зв'язно та логічно висловлювати думки тощо. Адже відомо, що сучасна медична термінологія – одна з найбільш широких і складних у понятійному відношенні систем. Швидко розвиваються вузькоспеціальні медичні лексикони: терміносистема лікарських засобів – понад 80 тис. мовних одиниць. З означеного зрозуміло, що професійна мова викладача медичного ВНЗ має неабиякий вплив на якість освітньо-виховного процесу, а забезпечення її повноти та чіткості щодо передачі інформації потребує виконання ряду вимог: однозначність – викладач вищого медичного закладу, зокрема соціально-гуманітарних дисциплін, повинен вміти використовувати і пояснювати синоніми, омоніми, антоніми; експліцитність – мова викладача повинна виражати корисні відношення та психологічні асоціації; відкритість – професійна мова викладача, особливо соціально-гуманітарних дисциплін, повинна бути побудована так, щоб була можливість корекції і доповнень соціально-гуманітарних знань медичними і навпаки; компактність; структура може бути локальною, глобальною, декларативною. На нашу думку, вплив професійної мови викладача, зокрема соціально-гуманітарних дисциплін, з позиції що він говорить, на якість освітньо-виховного процесу можна окреслити наступними компонентами: мотиваційно-ціннісний; загальнокультурний; розумово-мовленевий – попередження і уникнення розгубленості студентів у різноманітті трактувань та понять, а професійна мова викладачів соціально-гуманітарних дисциплін це ще й вплив на якість засвоєння загальних характеристик мислення і мови, властивих іншим вузьким спеціальностям; професійно-медичний – виявляється в якості максимально наближеного до сфери професійної діяльності майбутнього лікаря, а саме – розвиток термінологічно-словникового запасу. Останній компонент вимагає формування освітянської еліти викладачів соціально-гуманітарних дисциплін в медичних вищих навчальних закладах, професійна мова яких збагачена знанням достойної бази медичної та інформаційно-інноваційної термінології.

З позиції «Як говорить викладач», слід виділити кілька основних аспектів: сучасність – змістовна оновленість, а також, здатність мови бути не лише просто державною, але й одночасно інформаційно-комфортною та національно об'єднуючою; динамічність в поєднанні з компетентністю;

емоційна забарвленість; відображення власного професійного ставлення; логічна послідовність; завершеність; використання традиційних для українського суспільства звернень експресивного відтінку для досягнення особистого психологічного контакту викладача зі студентом; використання доречних фразеологізмів, які продемонструють обізнаність традиційними підходами до ситуацій, а також розвантажать суху професійну мову.

Висновки. Професійна мова викладача має непосредний вплив на якість освітньо-виховного процесу у двох основних аспектах: що говорить викладач, як він говорить. Подальшого дослідження потребує проблема формування професійної мови у майбутніх лікарів при вивченні соціально-гуманітарних дисциплін.

МОВА І ЇЇ «МІСЦЕ» У ФІЛОСОФСЬКІЙ АНТРОПОЛОГІЇ І. ФРАНКА

*Чорноморденко І. В., Куцурук В. М., Київський національний університет
будівництва й архітектури*

Філософсько-антропологічна проблематика є надзвичайно важливою з точки зору сучасної доби філософії. Розгляд проблеми людини та ціннісних основ її буття неможливий та недоцільний без звернення до філософської спадщини, зокрема антропології, оскільки вона є специфічною формою свідомості, де справді відкривається й аналізується буття людини; а мова, як сутнісний чинник антропосоціогенезу, виступає для нас своєрідним духовним кодом, через який ми розуміємо навколишній світ і своє буття в цьому світі.

Мова є невід'ємною частиною будь-якої нації та осердям культури. Вся історія та самобутність людського існування відбивається в мовних процесах. Життєдіяльність людини безпосередньо пов'язана з мовною реальністю, в якій концентрується сама сутність людського буття.

Будучи центром найважливіших характеристик предметів духовного і матеріального життя народу, мова є ієрархічно головною у розвитку національного світосприйняття, національної культури.

Творчий доробок І. Франка, і філософський зокрема, є для нас ще не оціненою, але, поза всяким сумнівом, перлиною. Для нього питання мови становить один із аспектів дослідження життя народу, його суспільної організації, духовного світу, морального стержня. І. Франко дивився на мову як

на засіб єднання людей та від роздумів про неї постійно переходив до вищих питань філософії, повертаючись від них знову до проблем суспільного буття. Очевидно, що серед його думок про національність найбільше місця присвячено саме мові, органічно пов'язаній з усіма сферами життя нації, сумним досвідом її нівелювання.

Розглядаючи проблему рідної мови, як одного з найважливіших чинників національного буття, І. Франко визначає її як необхідно-сутнісний та невід'ємний атрибут самовизначення, самоствердження та самовираження української нації. "Здається, що таке рідна мова? – читаємо в одній із публіцистичних праць І. Франка, – Чим вона ліпша для мене від усякої іншої і що мені вадить при нагоді замінити її на всяку іншу? Практик, утилітарист, не надумуючися ані хвилини, скаже: пусте питання! Мова — спосіб комунікації людей з людьми, і, маючи до вибору, я беру ту, яка дає мені можливість комунікуватися з більшим числом людей. А тим часом якась таємна сила в людській природі каже: "Pardon, ти не маєш до вибору; в якій мові вродився і виховався, тої без окалічення своєї душі не можеш покинути, так як не можеш замінитися з ким іншим своєю шкірою" [«Двоязичність і дволичність», 1882].

Прагматично-конформістське нехтування рідною мовою, зумовлене тиском зовнішніх обставин, – з одного боку, та генетично закладений і розвинутий духовною сферою мовний світ людини – з іншого, створюють у неприхильному, чужому мовному середовищі психологічні труднощі та навіть гальмують вільний самовияв природних екзистенційних потреб людини і, як результат, гальмують вільний розвиток самобутньої культури власного народу.

Створюється цілий комплекс суперечностей та парадоксів, які людина суб'єктивно нездатна ні розв'язати, ні подолати. На нашу думку, залишається єдиний шлях – повернення до свого рідного мовного середовища, яке може врівноважити найглибші сутнісно-екзистенційні потреби людини в сучасному суперечливому світі.

Що ж до І. Франка, то він свято вірив, що доки живе українське слово – житиме український народ як національна самобутня спільнота зі своєю історією, культурою, манерою світовідчуття, естетикою світобачення. Таке твердження ґрунтується на тому, що слово предків є словом зверненим до нас, а наше слово – це та творча духовно-матеріальна сутність, котрою ми спрямовуємо власне буття від сьогодення у майбутнє.

Питанню мови І. Франко присвятив ряд публіцистичних, літературно-критичних, художніх творів, в яких простежується глибоке філософське

розуміння буття й місця українського народу та його мови у цьому бутті, що є на сьогодні вкрай актуальним і значимим не лише для нас, але і для нащадків.

АНТРОПО-СОЦІОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ЛІНГВІСТИЧНОЇ ТЕОРІЇ О. ПОТЕБНІ

*Яцук Н. Є., Івано-Франківський університет права
імені короля Данила Галицького*

«Поворот до мови» – визначальна риса сучасної європейської філософії. Серйозні дослідження у цій царині запровадили представники «Віденського гуртка», проте першість у глибинному осмисленні феномену мови належить німецькому мислителю В. Гумбольдту, чиє вчення органічно вписувалося в контекст запропонованого Й. Фіхте національного принципу.

У ХХ ст. через поняття знаку, тексту, структури, програми було розкрито природу мови у її найширшому розумінні, включаючи вплив на людину як біосоціальну істоту, тоді як ХІХ ст. не ставило щодо мови таких грандіозних перспектив, приділяючи значення не мові взагалі, а мові рідній як фактору розвитку національної ідеї.

В українському культурному просторі Олександр Потебня – унікальна постать, що поєднує у своїй творчості обидві зазначені тенденції. Вважаючи, що вирішення спеціальних наукових завдань є можливим тільки у контексті осмислення осьових підстав людського буття, він надав ключовим проблемам своїх досліджень філософського звучання. Доводив, що у мисленні, як складовій пізнання, центральне місце належить не раціональним формам, а мові, за допомогою якої людина усвідомлює думку, творить образ предмета, від якого переходить до поняття – основи мислення. Висновок, що мова – орган, утворюючий думку, тому світ може бути сприйнятим тільки через посередництво мови.

Структурна одиниця мови – слово, що своїми елементами ідентичне художньому образу і твору мистецтва взагалі: «слово – це твір в мініатюрі», що включає у себе: зміст (сене) – думка, що потребує вираження, головний структурний елемент слова; зовнішню форму – артикульований зміст, матеріальна оболонка слова; внутрішню форму – «найближче етимологічне значення слова, що промовляється», його чуттєвий образ, естетична сутність, те, що здатне викликати певні очікувані емоції. «Найближче значення слова» завжди зумовлюється специфікою народної мови, оскільки кожна мова має

притаманний тільки їй специфічний погляд на світ як неповторну перспективу його бачення. Так мова, формуючи «проміжний світ», заковує в його структурах особливий національний світогляд.

Тому у становленні суспільства важлива роль, поряд із працею і знаряддями виробництва, належить і мові, що забезпечує прогрес шляхом нагромадження і передачі знань між поколіннями. Денаціоналізація спричиняється відривом підростаючого покоління від рідної мови, зокрема при навчанні у школі нерідною мовою. Найкращий засіб денаціоналізації – цивілізація. Справжня вона не тільки не нівелює народи, а, навпаки, сприяє їх розвитку, передбачаючи диференціацію народів, а не їх ідентифікацію: подібно як для існування людини потрібні інші люди, так і для існування народу потрібні інші народи.

Бачимо, що О. Потебня вдало застосовував свої наукові висновки до обґрунтування права кожного народу на саморозвиток засобом рідної мови, що в тогочасних умовах розвитку України було надзвичайно актуальним. Його ідеї прямо вели до перевороту у лінгвістиці, ставши підґрунтям для розвитку семіотики, структуралізму тощо.

СПИСОК УЧАСНИКІВ
Міжнародної наукової конференції
«Антропологічні виміри філософських досліджень»

1.	Аврахова Лаура Вікторівна	Аспірант Національної металургійної академії України (м. Дніпропетровськ)
2.	Айтов Спартак Шалвович	Канд. істор. наук, доц. кафедри філософії і соціології Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна (м. Дніпропетровськ)
3.	Александровська Валентина Миколаївна	Д-р фалос. наук, проф., зав. кафедри філософії та соціально-гуманітарних дисциплін Донецького національного медичного університету ім. М. Горького
4.	Андросова-Байда Дарина Олександрівна	Канд. істор. наук, ст. викл. кафедри українознавства Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна (м. Дніпропетровськ)
5.	Андруцька Яна Вікторівна	Аспірант Дніпропетровського національного університету ім. О. Гончара (м. Дніпропетровськ)
6.	Армен Анастасія Сергіївна	Аспірант кафедри філософії Донецького національного технічного університету (м. Донецьк)
7.	Бабаян Гариб Михайлович	Канд. філос. наук, доц., проректор з наукової роботи та зовнішніх зв'язків університету Месроп Маштоц (м. Степанакерт, Армения)
8.	Баранько Яна Станіславівна	Аспірант кафедри релігієзнавства Київського національного університету ім. Т. Шевченка (м. Київ)
9.	Барабаш Наталія Олександрівна	Канд. істор. наук, зав. кафедри гуманітарних та соціально-економічних дисциплін Криворізького факультету Національного університету «ОДЕСЬКА ЮРИДИЧНА АКАДЕМІЯ» (м. Кривий Ріг)
10.	Барта Володимир Володимирович	Викладача кафедри українознавства і філософії Івано-Франківського національного медичного університету (м. Івано-Франківськ)
11.	Бартусяк Павло Миколайович	Аспірант Вінницького національного технічного університету (м. Вінниця)
12.	Божко Юлія Сергіївна	Аспірант Дніпропетровського національного університету ім. О. Гончара (м. Дніпропетровськ)
13.	Бочуля Олена Василівна	Аспірант кафедри філософії Львівського національного університету ім. Івана Франка (м. Львів)
14.	Бурдейна Тетяна Леонідівна	Аспірант кафедри філософії і соціології ДЗ «Південноукраїнський національний педагогічний університет ім. К. Д. Ушинського» (м. Одеса)
15.	Вакулик Ірина Іванівна	Канд. філос. наук, доц. Національного університету біоресурсів і природокористування України (м. Київ)
16.	Васильєва Ірина Василівна	Д-р філос. наук, доц., зав. каф. філософії та соціології національного медичного університету ім. О. О. Богомольця (м. Київ)
17.	Вершина Вікторія Анатоліївна	Канд. філос. наук, доц. кафедри філософії Дніпропетровського національного університету ім. О. Гончара (м. Дніпропетровськ)
18.	Висоцька Ольга Євгенівна	Д-р філос. наук, доц., декан ф-ту відкритої освіти Дніпропетровського обласного інституту післядипломної педагогічної освіти (м. Дніпропетровськ)
19.	Власова Ольга Петрівна	Канд. філос. наук, ст. викладач кафедри філософії та соціології Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна (м. Дніпропетровськ)

20.	Власова Тетяна Іванівна	Д-р філос. наук, проф., зав. кафедри філології та перекладу Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна
21.	Волошин Володимир Вікторович	Докторант кафедри філософії, канд. філос. наук, доц. Донецького національного університету (м. Донецьк)
22.	Воронов Віктор Васильйович	Провідний науковий співробітник, д-р соціолог. наук, проф. Інституту соціології Російської академії наук (м. Москва, РФ)
23.	Габрінець Володимир Олексійович	Д-р техн. наук, проф., зав. кафедри теплотехніки Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна
24.	Гейко Світлана Миколаївна	Канд. філос. наук, доц. Національного університету біоресурсів і природокористування України (м. Київ)
25.	Глухова Оксана Геннадіївна	Викладач каф. філософії та соціально-гуманітарних дисциплін Донецького національного медичного університету ім. М. Горького
26.	Горбатюк Тарас Віталійович	Канд. філос. наук, ст. викладач кафедри філософії Національного університету біоресурсів і природокористування України (м. Київ))
27.	Грановський Олександр Михайлович	Завідувач лабораторії комп'ютерних технологій Дніпропетровської державної фінансової академії
28.	Гужва Олександр Павлович	Д-р філос. наук, проф., зав. каф. історії Української державної академії залізничного транспорту (м. Харків)
29.	Дадіверіна Н. І.	Пошукач кафедри філософії та соціології Національного медичного університету ім. О. О. Богомольця (м. Київ)
30.	Данилова Тетяна Вікторівна	Канд. філос. наук, ст. викл. кафедри філософії Національного університету біоресурсів і природокористування (м. Київ)
31.	Дев'ятко Наталія Володимирівна	Пров. фахівець інформаційного прес-сектору Дніпропетровського обласного інституту післядипломної педагогічної освіти
32.	Демченко Євген Борисович	Аспірант Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна (м. Дніпропетровськ)
33.	Євтушенко Раїса Олександрівна	Канд. філос. наук, доц. Дніпропетровського національного університету ім. О. Гончара (м. Дніпропетровськ)
34.	Ільїна Анна Валеріївна	Мол. наук. співр. відділу історії зарубіжної філософії, канд. мистецтвознавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України (м. Київ)
35.	Іщенко-Семенко Наталія Анатоліївна	Аспірант Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна (м. Дніпропетровськ)
36.	Йосипенко Оксана Миколаївна	Канд. філос. наук, науковий співробітник Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України (м. Київ)
37.	Калько Ірина Василівна	Викладач ДЗ «Луганський національний університет ім. Т. Шевченка» (м. Луганськ)
38.	Карпенко Андрій Олексійович	Ст. викл. Слов'янського державного педагогічного університету (м. Слов'янськ, Донецька обл.)
39.	Кац Людмила Аркадіївна	Д-р філософії, викладач Хайфського університету (м. Хайфа, Ізраїль)
40.	Кичкирук Тетяна Василівна	Здобувач кафедри філософії Національного університету біоресурсів і природокористування України (м. Київ)
41.	Кікінежді Оксана Михайлівна	Доц., канд. психологічних наук, ст. наук. співр., директорка Науково-дослідного гендерного освітнього центру НАПНУ - ТНПУ ім.В. Гнатюка (м. Тернопіль)

42.	Ковтун Віра Володимирівна	Канд. істор. наук, доц., зав. кафедри українознавства Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна (м. Дніпропетровськ)
43.	Колієва Ірина Анатоліївна	Викладач Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна (м. Дніпропетровськ)
44.	Корх Олександр Миколайович	Д-р філос. наук, проф., проректор Академії митної служби України (м. Дніпропетровськ)
45.	Кравець Володимир Петрович	Д-р педаг. наук, проф., дійсний член НАПН України, ректор Тернопільського національного педагогічного університету ім. В. Гнатюка (м. Тернопіль)
46.	Кравець Світлана Володимирівна	Канд. філос. наук, доц., зав. кафедри перекладу Тернопільського національного педагогічного університету ім. В. Гнатюка (м. Тернопіль)
47.	Культенко Валентина Павлівна	Канд. істор. наук, доц. кафедри філософії Національного університету біоресурсів і природокористування України (м. Київ)
48.	Купцова Тетяна Анатоліївна	Ст. викладач Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна (м. Дніпропетровськ)
49.	Куцурук Вікторія Михайлівна	Аспірант кафедри філософії Київського національного університету будівництва й архітектури (м. Київ)
50.	Лаута Олена Дмитрівна	Канд. філос. наук, ст. викл. кафедри філософії Національного університету біоресурсів і природокористування України (м. Київ)
51.	Литвин Тимур Сергійович	Аспірант Полтавського національного педагогічного університету ім. В. Г. Короленка
52.	Ліпінська Олена Францівна	Аспірант каф. української та зарубіжної літератури ДЗ «Південноукраїнський національний педагогічний університет ім. К. Д. Ушинського» (м. Одеса)
53.	Лях Віталій Васильович	Д-р філос. наук, проф., зав. відділом Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України (м. Київ)
54.	Малівський Анатолій Миколайович	Канд. філос. наук, доц. кафедри філософії і соціології Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна (м. Дніпропетровськ)
55.	Мисик Ірина Георгіївна	Д-р філос. наук, проф. кафедри філософії та соціології, декан ф-ту української філології інституту мов світу ДЗ «Південноукраїнський національний педагогічний університет ім. К. Д. Ушинського» (м. Одеса)
56.	Мудрак В. І.	Національний університет біоресурсів і природокористування України (м. Київ)
57.	Мунтян Антоніна Олександрівна	Ст. викл. кафедри іноземних мов Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна (м. Дніпропетровськ)
58.	Мурашкін Михайло Георгієвич	Д-р філос. наук, проф. кафедри філософії і політології Придніпровської державної академії будівництва та архітектури (м. Дніпропетровськ)
59.	Мямлін Сергій Віталійович	Д-р техн. наук, проф., проректор з наукової роботи Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна, лауреат Державної премії України в галузі науки і техніки
60.	Озерова Ольга Олексіївна	Аспірант Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна (м. Дніпропетровськ)
61.	Окорокова Віра Вікторівна	Доцент кафедри всесвітньої історії Південноукраїнського національного педагогічного університету ім. К. Д. Ушинського (м. Одеса)

62.	Олещенко Марія Сергіївна	Аспірант Дніпропетровського національного університету ім. О. Гончара (м. Дніпропетровськ)
63.	Осетрова Оксана Олександрівна	Д-р філос. наук, проф., зав. каф. соціальної роботи Дніпропетровського національного університету ім. О. Гончара (м. Дніпропетровськ)
64.	Пантилеєнко Катерина Сергіївна	Викладач кафедри іноземних мов Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна (м. Дніпропетровськ)
65.	Парашевіна Ольга Степанівна	Канд. істор. наук, доц. кафедри філософії та соціології Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна (м. Дніпропетровськ)
66.	Петінова Оксана Борисівна	Канд. філос. наук, доц. каф. філософії та соціології, заст. декана ф-ту української філології Південноукраїнського національного педагогічного університету ім. К. Д. Ушинського (м. Одеса)
67.	Петрушин Олексій Олексійович	Викладач ГВУЗ «Український державний хіміко-технологічний університет» (м. Дніпропетровськ)
68.	Петрушов Володимир Миколайович	Д-р філос. наук, проф., зав. каф. філософії та соціології Української державної академії залізничного транспорту (м. Харків)
69.	Печеранський Ігорь Петрович	Канд. філос. наук, доц. кафедри міжнародних відносин Київського національного університету культури і мистецтв (м. Київ)
70.	Пивоварська Ксенія Сергіївна	Аспірант каф. філософії Полтавського національного педагогічного університету ім. В. Г. Короленка (м. Полтава)
71.	Піченікова С. Г.	Аспірант Луганського національного університету ім. Т. Шевченка
72.	Пронякін Володимир Іванович	Д-р філос. наук, проф. кафедри філософії Дніпропетровського національного університету ім. О. Гончара (м. Дніпропетровськ)
73.	Романюк Оксана Вікторівна	Викладач кафедри філософії та соціології Національного медичного університету ім. О. О. Богомольця (м. Київ)
74.	Самарський Андрій Юрійович	Канд. філос. наук, ст. викладач Національного університету біоресурсів і природокористування України (м. Київ)
75.	Сидоренко Микола Миколайович	Д-р філос. наук, проф. Буковинського державного медичного університету (м. Чернівці)
76.	Скрицька Наталія Василівна	Викладач Буковинського державного медичного університету (м. Чернівці)
77.	Снітько Дмитро Юрійович	Аспірант каф. філософії та соціології Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна (м. Дніпропетровськ)
78.	Соколова Катерина Володимирівна	Канд. філос. наук, доц. Дніпропетровського університету економіки і права ім. А. Нобеля (м. Дніпропетровськ)
79.	Стецюк Роман Володимирович	Асистент каф. філософії Івано-Франківського національного технічного університету нафти і газу (м. Івано-Франківськ)
80.	Супрун Аліна Григорівна	Канд. філос. наук, доц. каф. філософії Національного університету біоресурсів і природокористування України (м. Київ)
81.	Таранець Єлизавета Ігорівна	Здобувач кафедри економіки та менеджменту Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна (м. Дніпропетровськ)
82.	Тибайкина Тетяна Леонідівна	Ст. викладач Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна (м. Дніпропетровськ)
83.	Ткаченко Олександр Анатолійович	Канд. філос. наук, доц. Дрогобицького державного педагогічного університету ім. І. Франка (м. Дрогобич)

84.	Толстов Іван Вікторович	Канд. філос. наук, викладач каф. філософії та соціології Української державної академії залізничного транспорту (м. Харків)
85.	Трепак Слав'яна Юріївна	Магістр Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна (м. Дніпропетровськ)
86.	Троянський Володимир Андрійович	Канд. філос. наук, доц. Буковинського державного медичного університету (м. Чернівці)
87.	Хілько Євгенія Валеріївна	Аспірант філософського факультету, відділення релігієзнавства Київського національного університету ім. Т. Шевченка (м. Київ)
88.	Хміль Володимир Васильович	Д-р філос. наук, проф., завідувач кафедри філософії і соціології Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна (м. Дніпропетровськ)
89.	Хміль Інна Володимирівна	Канд. філос. наук, доц. Інституту управління, бізнесу і права (м. Ростов-на-Дону, Росія)
90.	Хміль Тетяна Володимирівна	Канд. філос. наук, доц. каф. філософії, соціології державного управління Дніпропетровського регіонального інституту державного управління Національної академії державного управління (м. Дніпропетровськ)
91.	Хуссейн Хавкар Джаафар	Аспірант кафедри філософії та соціології ДЗ «Південноукраїнський національний педагогічний університет ім. К. Д. Ушинського» (м. Одеса, Україна; Ірак)
92.	Черкашина Наталія Олегівна	Аспірант кафедри хімії Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна (м. Дніпропетровськ)
93.	Чорноморденко Іван Васильович	Д-р філос. наук, проф., Київський національний університет будівництва й архітектури (м. Київ)
94.	Шабанова Юлія Олександрівна	Д-р філос. наук, проф., зав. кафедри філософії ДВНЗ «Національний гірничий університет» (м. Дніпропетровськ)
95.	Шевчук Дмитро Михайлович	Канд. філос. наук, доц. кафедри культурології та філософії Національного університету «Острозька академія» (м. Острог, Рівненська область)
96.	Шубін Василь Іванович	Канд. філос. наук, проф. кафедри гуманітарних дисциплін Дніпропетровської фінансової академії (м. Дніпропетровськ)
97.	Шульга Ірина Мирославівна	Магістр Тернопільського національного педагогічного університету ім. В. Гнатюка (м. Тернопіль)
98.	Юрков Дмитро Андрійович	Аспірант Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна (м. Дніпропетровськ)
99.	Янченко Дмитро Анатолійович	Магістр Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна (м. Дніпропетровськ)
100.	Яцук Наталія Євгенівна	Канд. філос. наук, доктор філософії, зав. каф. філософії, філософії права і юридичної психології Івано-Франківського університету права імені короля Данила Галицького (м. Івано-Франківськ)

ЗМІСТ

СЕКЦІЯ 1. АНТРОПОЛОГІЧНИЙ РАКУРС ФІЛОСОФІЇ ТЕХНІКИ ТА ФІЛОСОФІЇ НАУКИ

ПРОБЛЕМА ІСТИНИ У ФІЛОСОФІЇ ЛЕВА ШЕСТОВА

Барта В. В. 4

РЕАКТУАЛІЗАЦІЯ НАУКОВИХ ФАКТІВ У ФІЛОСОФІЇ ДЕЛЬОЗА

Бартусяк П. М. 5

ПРИНЦИП ФАЛЬСИФІКАЦІЇ: РЕЛІГІСЗНАВЧИЙ АСПЕКТ

Волошин В. В. 7

СУЧАСНЕ ПАРАДИГМАЛЬНЕ ЗРУШЕННЯ В ФУНДАМЕНТАЛЬНІЙ НАУЦІ: СВІТОГЛЯДНЕ ЗНАЧЕННЯ

Горбатюк Т. В. 9

КУЛЬТУРА, ЕКОНОМІКА, РЕЛІГІЯ: НАПРЯМИ АНАЛІЗУ ІННОВАЦІЙ

Дадіверіна Н.І. 10

ЧЕЛОВЕК И ТЕХНИКА

Петрушин А. А. 11

АНТРОПОЛОГІЧНИЙ РАКУРС ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ В ПРАВОСЛАВНОМУ ДУХОВНО-АКАДЕМІЧНОМУ ТЕІЗМІ 13 ХІХ - ПОЧ. ХХ СТОЛІТТЯ

Печеранський І. П. 13

МУЛЬТИІДЕНТИЧНІСТЬ У ВІРТУАЛЬНИХ СОЦІАЛЬНИХ МЕРЕЖАХ

Пивоварська К. С. 16

ФЕНОМЕН РОЗВИТКУ ТЕХНІКИ ТА МАЙБУТНЄ ЛЮДСТВА

Трепак С. Ю. 18

РОЗКОЛ В ПРАВОСЛАВНІЙ ЦЕРКВІ. ПРОБЛЕМА ВИЗНАЧЕННЯ КАНОНІЧНОСТІ УПЦ-КП

Хілько Є. В. 19

ТЕХНОГЕННАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ КАК УГРОЗА ЧЕЛОВЕЧЕСКИМ ЦЕННОСТЯМ

Шубин В. И. 21

СЕКЦІЯ 2. АНТРОПОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ҐЕНДЕРНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ. ВОЗНИКНОВЕНІЕ ПОНЯТІЯ «ЖЕНСКОЙ СУБЪЕКТИВНОСТИ» В ФИЛОСОФИИ

Армен А. С. 23

ЩОДО СУТНОСТІ ПОНЯТТЯ „ГЕНДЕРНА КУЛЬТУРА”

Калько І. В. 24

THE FORMATION OF YOUTH'S GENDER CULTURE IN UKRAINE: TRADITIONS AND INNOVATIONS	
Kikinezhdi O.	26
ГЕНДЕРНА ПОЛІТИКА: ІДЕЇ ТА РЕАЛІЇ	
Ковтун В. В.	28
ОППОЗИЦИЯ «ПОЛ – ГЕНДЕР» КАК ОТРАЖЕНИЕ ДИХОТОМИИ «ПРИРОДА – КУЛЬТУРА»	
Колиева И. А.	29
ВПЛИВ ФЕМІНІЗМУ НА СТАНОВЛЕННЯ ГЕНДЕРНОЇ ПЕДАГОГІКИ	
Кравець В. П., Кравець С. В.	31
КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ ИЗУЧЕНИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ	
Пантилеенко Е. С., Мунтян А. А.	33
ВАЛЕОЛОГІЧНА КУЛЬТУРА МОЛОДШИХ ШКОЛЯРІВ КРІЗЬ ПРИЗМУ ГЕНДЕРУ	
Шульга І. М.	34
 СЕКЦІЯ 3. ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ РЕФЛЕКСІЇ В ЕПОХУ ПОСТМОДЕРНУ	
ДИАЛОГ КУЛЬТУР КАК ПРЕДМЕТ ИЗУЧЕНИЯ ФИЛОСОФИИ ДИАЛОГИЗМА	
Аврахова Л. В.	37
ДЖЕРЕЛА ХРИСТИЯНСЬКОГО КАНОНІЧНОГО ПРАВА: ПРОБЛЕМА ІНТЕРПРЕТАЦІЙ	
Баранько Я. С.	38
ПОСТМОДЕРН: ЕПОХА НАРЦИССА	
Божко Ю. С.	39
СТРУКТУРНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ ПОВСЯКДЕННОСТІ У ЕПОХУ ПОСТМОДЕРНУ	
Бочуля О. В.	41
СУЩНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА В ИНТЕРПРЕТАТИВНОЙ АНТРОПОЛОГИИ КЛИФФОРДА ГИРЦА	
Вершина В. А.	43
ФІЛОСОФСЬКИЙ ЗМІСТ ІРОНІЇ У ПОСТМОДЕРНІСТСЬКИХ КОНЦЕПЦІЯХ	
Гейко С. М.	45
ПРОБЛЕМА ЛЮДСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ У ПОСТМОДЕРНІЙ КАРТИНІ СВІТУ	
Данилова Т. В.	47

ПОСТМОДЕРН І ПРИРОДНИЙ МІФ: ТОЧКИ ДОТИКУ І КОНФЛІКТНІ СИТУАЦІЇ	
Дев'ятко Н. В.	48
РЕЦЕПЦІЯ ІСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ В ЕПОХУ ПОСТМОДЕРНА	
Евтушенко Р. А.	51
НЕЛІНІЙНЕ МИСЛЕННЯ В КОНТЕКСТІ РОЗВИТКУ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ	
Кичкирук Т. В.	52
МОДИФІКАЦІЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В ДОБУ ПОСТМОДЕРНУ	
Лях В. В.	54
АНТРОПОЛОГІЧНА МЕТАФІЗИКА ЯК АЛЬТЕРНАТИВА ЕХНОКРАТИЗМУ	
Малівський А. М.	56
ОСОБИСТІСТЬ В ДОБУ СИМУЛЯКРІВ (НА МАТЕРІАЛАХ КОНЦЕПЦІЇ Ж. БОДРІЯРА)	
Олещенко М. С.	58
К СЕМИОТИЧЕСКОЙ ГЕТЕРОГЕННОСТИ ИДЕНТИФИКАЦИОННЫХ КРИТЕРИЕВ ЗАПАДА И ВОСТОКА (КУЛЬТУРНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ)	
Пронякин В. И.	60
АНТРОПОЛОГІЧНА СПРЯМОВАНІСТЬ ВІТЧИЗНЯНОЇ ФІЛОСОФІЇ	
Сидоренко М. М., Троянський В. А.	61
ОБРАЗ ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФІЇ МОДЕРНУ ТА ПОСТМОДЕРНУ	63
Скрицька Н. В.	63
ПРОБЛЕМА ЛЮДИНИ ТА КУЛЬТУРИ В ФІЛОСОФІЇ ГЕГЕЛЯ	
Таранець Є. І.	65
КУЛЬТУРА ПОСТМОДЕРНА І СОВРЕМЕННЫЙ КИНЕМАТОГРАФ	
Тибайкина Т. Л.	66
АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ТРАДИЦІЇ ЯК ДУХОВНОЇ РЕАЛЬНОСТІ	
Ткаченко О. А.	68
ПАРАДОКСИ СУЧАСНОЇ ДЕМОКРАТІЇ	
Хміль В. В.	70
ФЕНОМЕН ЛЮДИНИ У ТВОРЧОСТІ АВГУСТИНА БЛАЖЕННОГО	
Черкашина Н. О., Малівський А. М.	73
ЛЮДСЬКА СУТНІСТЬ ТА ЛЮДСЬКЕ ІСНУВАННЯ В ФІЛОСОФІЇ ПОСТМОДЕРНІЗМУ	
Янченко Д. А.	74

СЕКЦІЯ 4. СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНА ПРОБЛЕМАТИКА СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ

ПОЗНАВАТЕЛЬНАЯ ДИНАМИКА ИСТОРИКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ В XX - НАЧАЛЕ XXI СТ.

Айтов С. Ш.	77
«ФЕТИШ» – КОРИСНА КАТЕГОРІЯ ІСТОРИЧНОГО АНАЛІЗУ	
Андросова-Байда Д. О., Барабаш Н. О.	78
ВІДОБРАЖЕННЯ УЯВЛЕНЬ ПРО ЖИТТЯ ТА СМЕРТЬ В СТАРОДАВНІХ РЕЛІГІЙНИХ ВІРУВАННЯХ УКРАЇНЦІВ	
Андруцька Я. В.	80
ФИЛОСОФИЯ И СОЦИОЛОГИЯ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ: ИСТОРИЧЕСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ В XXI ВЕКЕ	
Воронов В. В.	82
ПОВАГА ЯК ОДНЕ З ОСНОВНИХ ПОНЯТЬ СОЦІОКУЛЬТУРИ	
Гужва О. П., Петрушов В. М.	84
СТАНОВЛЕННЯ ПОГЛЯДІВ МОЛОДОГО ВИКЛАДАЧА КРІЗЬ ПРИЗМУ СКОВОРОДИНСЬКОГО ГУМАНІЗМУ	
Демченко Є. Б.	85
КОНЦЕПТ СПРАВЕДЛИВОСТІ И ФИЛОСОФИЯ ПЛАТОНА	
Ищенко-Семенко Н. А.	87
ДИАЛЕКТИКА ТРАНСГРЕССИИ И АСКЕТИЗМА: ИДЕОЛОГИИ СОВРЕМЕННОГО КАПИТАЛИЗМА	
Карпенко А. А.	90
ОСВІТНІ СТРАТЕГІЇ В ПОСТМОДЕРНИХ КОНОТАЦІЯХ	
Культенко В. П.	91
ПРОБЛЕМА ФОРМУВАННЯ ВНУТРІШНЬОГО ДОСВІДУ В ПОСТМОДЕРНІСТСЬКІЙ ПЕДАГОГІЦІ	
Лаута О. Д.	93
АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИЗМЕРЕНИЯ ПРИ РЕФОРМИРОВАНИИ ОБРАЗОВАНИЯ УКРАИНЫ В ЭПОХУ ПОСТМОДЕРНА	
Мурашкин М. Г.	95
«ФІЛОСОФІЯ СЕРЦЯ» ПАМФІЛА ЮРКЕВИЧА ЯК ФЕНОМЕН УКРАЇНСЬКОГО БУТТЯ	
Озерова О. О.	99
МІСЦЕ КОНЦЕПЦІЇ МНОЖИННОСТІ СВІТІВ У ВИВЧЕННІ УТОПІЇ ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНОГО ЯВИЩА	
Окорокова В. В.	100
ТЕЛЕОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ФУНКЦІОНУВАННЯ УТОПІЧНОЇ ДУМКИ В СУСПІЛЬСТВІ	
Окорокова В. В.	103

ОСОБИСТІСТЬ РИНКОВОГО ТИПУ: МІФ ЧИ ПОТРЕБА СУСПІЛЬСТВА?	
Петінова О. Б.	108
ІНФОРМАТИЗАЦІЯ ЯК ГЛОБАЛЬНА КОМУНІКАТИВНА СИСТЕМА	
Соколова К. В.	110
РЕЛІГІЙНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ	
Хміль Т. В.	112
ВІД BIOSPOLITIKOS ДО NOMOSACER: АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ СУЧАСНОЇ (БІО)ПОЛІТИКИ	
Шевчук Д. М.	115
МІСЦЕ ЛЮДИНИ В ПОГЛЯДАХ АНТИЧНИХ ФІЛОСОФІВ	
Юрков Д. А.	117
 СЕКЦІЯ 5. ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ МОВИ	
ПРОБЛЕМИ МОВИ В РЕЛІГІЇ: ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧІ АСПЕКТИ	
Васильєва І. В.	119
САМОРЕФЛЕКСИВНІСТЬ ПОЕТИЧНОЇ МОВИ У ПОСТСТРУКТУРАЛІСТ- СЬКОМУ ДИСКУРСІ	
Ільїна А. В.	120
ОНТОЛОГІЧНІ ІМПЛІКАЦІЇ АТОМІСТИЧНОЇ ТА ГОЛІСТСЬКОЇ ФІЛОСОФІЙ МОВИ	
Йосипенко О. М.	123
СУЇЦИДАЛЬНІ ЗАПИСКИ: ФІЛОСОФІЯ МОВИ Й ЖИТТЯ	
Осетрова О. О.	125
КІЛЬКА ЗАВВАГ ЩОДО ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКУ ПРОФЕСІЙНОЇ МОВИ І ЯКОСТІ ОСВІТИ У МЕДИЧНИХ ВНЗ	
Романюк О. В.	127
МОВА І ЇЇ «МІСЦЕ» У ФІЛОСОФСЬКІЙ АНТРОПОЛОГІЇ І. ФРАНКА	
Чорноморденко І. В., Куцурук В. М.	129
АНТРОПО-СОЦІОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ЛІНГВІСТИЧНОЇ ТЕОРІЇ О. ПОТЕБНІ	
Яцук Н. Є.	131
 СПИСОК УЧАСНИКІВ	 133

